شرح المقاصد

للعالم الإمام مسعود بن عمر بن عبد الله
الشهير بسعد الدين التفتازاني
٧١٢ هجرية - ٧٩٣ هجرية

تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام
للدكتور عبد الرحمن عميرة

تصدير فضيلة الشيخ
صالح موسى شرف
عضو هيئة كبار العلماء وعضو مجمع البحوث الإسلامية

الجزء الأول

عالم الكتب

شَرْحُ المَقَاصِدِ

الطبعة الثانية
١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م

عالم الكتب
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان

ص.ب: ٨٧٢٣ - ١١، برقياً: نابعلبكي
هاتف: ٨١٩٦٨٤-٣١٥١٤٢-٦٠٣٢٠٣(٠١)
خلبوي: ٣٨١٨٣١(٠٣)
فاكس: ٦٠٣٢٠٣-١ (٩٦١)

WORLD OF BOOKS
FOR PRINTING, PUBLISHING & DISTRIBUTION
BEIRUT - LEBANON

P.O.BOX : 11- 8723, CABLE : NABAALBAKI
TEL.: 01- 819684 / 315142 / 603203
CELL. 03 - 381831 FAX : 961 - 1 603203

بسم الله الرحمن الرحيم

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ①

ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ ② ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ③
مَالِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ④ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ⑤
ٱهْدِنَا ٱلصِّرَاطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ⑥ صِرَاطَ ٱلَّذِينَ
أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّالِّينَ ⑦

صدق ٱللَّهُ ٱلعظيم

شرح المقاصد ما في الفن مسألة
من المسائل إلا وهو حاويها
فن الكلام كبحر وهو لجته
يا أيها البحر لا تحصى لآليها

للشاعر خضر بك

تقديم

لتحقيق

كتاب

شرح المقاصد

لفضيلة الشيخ

صالح موسى شرف

عضو هيئة كبار العلماء وعضو مجمع البحوث الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواحد الأحد، الفرد الصمد، الذي لم يتخذ صاحبة ولا ولداً. ولم يشاركه في ملكه أحد، يا من تعالت أسماؤك، وتقدست صفاتك. تعطي وتمنع، لا مانع لما أعطيت، ولا معطي لما منعت، يا مالك الملك، تعطي الملك من تشاء، وتنزع الملك ممن تشاء، والصلاة والتسليم على من اصطفيته لخير رسالة، وأنزلت عليه خير كتاب، لخير أمة أخرجت للناس، سيدنا محمد ابن عبد اللّه، خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه، ومن سار على نهجه إلى يوم الدين.

وبعد

فإن علم التوحيد، علم جليل الشأن، عظيم القدر، شرف بنسبته إلى الله سبحانه تعالى، وهو أساس لكل علم نافع ومفيد.

وعقيدة توحيد الله، وانفراده باستحقاق الربوبية والمعبودية، جاء أمر الله بها، لكل رسول، بعث إلى قومه، ليبلغهم باعتناقها لا يعتريها تغيير، ولا تبديل، مهما تغيرت الأجيال والأزمان.

أما الشرائع المبنية عليها، فإنها تتغير بما يناسب حال كل أمة مصداقاً لقوله تعالى ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً﴾[1] ولما اكتمل رشد الإنسانية واتسعت دائرة تفكيرها ومواهبها، جاءت خاتمة الرسالات، متضمنة شريعة سمحاء لكل زمان ومكان، لما اشتملت عليه من المبادىء العامة، وأمهات الفضائل، ولما فيها من سعادة البشرية، دنيا وديناً، مع يسرها وعدم الحرج

(١) سورة المائدة. آية رقم ٤٨.

والمشقة فيها، لذلك كانت خالدة خلود الدهر، لا تبديل فيها، ولا تحريف إلى أن تقوم الساعة، فكانت رحمة للعالمين، وعامة للناس أجمعين، وصدق الله حيث يقول ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾[1] هذا ولما كان علم التوحيد، ويسمى علم الكلام، له هذه المنزلة العظيمة في تأصيل هذه العقيدة، والدفاع عنها، عني المتكلمون قديماً وحديثاً بالتأليف فيه، وتباروا في ذلك، فمنهم المقتصد، ومنهم المتعمق، ومنهم المتوسط. وكان من أشهر الكتب المتعمقة والمشتملة على الأمور العامة التي يحتاج إليها المستدل على حدوث العالم، ومنه على وجود الصانع. كتاب (المطالب العالية) للفخر الرازي، (والعقائد النسفية) للنسفي وكتاب (المواقف) للإيجي شيخ سعد التفتازاني، وكتاب (طوالع الأنوار) للبيضاوي وكتاب (المقاصد) للعلامة السعد التفتازاني، وهو كتاب جامع يحتاج إليه كل باحث، لما حواه من المباحث والنظريات العقلية، وقد تدارك فيه ما فات من كتب من سبقه خاصة كتاب (المواقف)، و (المطالب العالية)، وهو وإن كان صعب المنال لدقة أسلوبه، وتعمق في أبحاثه، إلا أنه ألف في عصر نضجت فيه العقول، واتسعت مداركها، حتى كانوا لا يقبلون إلا على ما فيه عمق في التفكير والنظر. هذا كان دأب المؤلفين في هذا العصر، وشأن تلاميذتهم، فأقدرهم علماً، أعقدهم كتابة. وفي الحق إن الإنسان إذا استسهل الصعب، وفكر فيه ونظر، ثم أشحذ ذهنه في المحصل من وراء ذلك على فهم ما دقّ من المسائل، رسخ ذلك في عقله، وربى عنده ملكة قوية، يفهم بها كل ما دقّ فهمه، ولا كذلك الذي يجري وراء السهل من الكتب، فإنه لا تكون له هذه الملكة، ولا تبرز له شخصية يتميز بها عن غيره في الفهم والتحصيل.

ولقد كان كتاب المقاصد من أعقد العقد، حتى تبارى الباحثون في فهمه، فكثرت شراحه ليقربوه إلى الأفهام، وكان هذا الكتاب يدرس في الأزهر هو وغيره من الكتب المطولة العميقة، حينما كان هناك علماء، لا يشغل بالهم إلا

(١) سورة المائدة آية رقم ٣

الاطلاع على مثل هذه الكتب، وحينما كان هناك أيضاً طلاب يسيرون على منهج أساتذهم، لا يتعلمون إلا للعلم، لا يبغون به جاهاً، ولا مالاً ولا سلطاناً، واستمر تدريس هذه الكتب في الأزهر، إلى أن أنشىء قانون الأزهر الجديد عام ١٩١١ م المعروف بنظام الشيخ شاكر، فغيرت هذه الكتب بكتب سهلة التحصيل لأي طالب. مثل كتاب (الجوهرة) و (الخريدة) و (أم البراهين) و(المسايرة) وغير ذلك.

ولما أنشئت الكليات الأزهرية، رجع الأزهر إلى تدريس بعض هذه الكتب المعقدة، ومنها كتاب المواقف والمقاصد، خاصة في نظام التخصص القديم، ثم وفي تخصص المادة، حتى تخرج فيها علماء أجلاء يفخر بهم الأزهر، بيد أنه لما كثرت الشواغل، وتعلم الطلاب لأجل الوظيفة، صعب عليهم فهم هذه الكتب، فطلبوا من أساتذهم وضع مذكرات ليسهل عليهم المرور بها في الامتحان، حتى نسوا أسماء هذه الكتب، وأصبح من النادر وجودها لمن يطلبها، لذلك رأت لجنة إحياء التراث، المنبثقة من مجمع البحوث الإسلامية، تجديد طبع هذه الكتب،. حفاظاً على تراث هؤلاء الأعلام الذين ألفوها حتى كانت مفخرة لهم وللأجيال من بعدهم.

وفعلاً أوصت اللجنة المذكورة بأن يكون كتاب المقاصد هو أول كتاب يطبع، غير أنه شاء الله تعالى، ونعمت مشيئته أن يسبق توصية هذه اللجنة الدكتور عبد الرحمن عميرة الأستاذ بكلية أصول الدين ـ أسيوط ـ بتحقيق هذا الكتاب وإخراجه إلى حيز الوجود، فقام مشكوراً بهمة عالية، باذلاً من جهده روقته وماله وسهره بالسير فيما قصد، على الرغم من كثرة مشاغله، وقد تفضل وعهد إليّ مراجعة هذا التحقيق، فقبلت شاكراً له وفاءه، وحسن ثقته بأستاذه، وقد كنت قبل الاطلاع على هذا التحقيق أظن، وبعض الظن غير حسن، أن الدكتور عبد الرحمن عميرة، أديب وشاعر أكثر منه متكلماً، لأن من عادة الأدباء والشعراء أن يعنوا بالخيال والحس والوجدان والشعور، وأن يبحثوا عن المحسنات البديعية، والمجازات والكنايات والتشبيه ليكون لنثرهم وشعرهم وقع

حميل في نفس السامع، أما النظريات العقلية التي تحتاج إلى فكر وتأمل. وأما الأدلة والاعتراض عليها منعاً ونقضاً، وأخذاً ورداً، فالأديب والشاعر بعيد عن كل ذلك.

غير أني خاب ظني، وظهر لي أنه ظن خاطىء، لأني حينما راجعت هـذا التحقيق، اتضح لي أن المحقق متكلم أكثر منه شاعراً وأديباً، في فهم النظريات العقلية، وفي نظم الأدلة، وفي فهم ما يحققه على الرغم من صعوبته، كما تبين لي أنه عميق في تفكيره، يغوص البحار، ويطوي القفار، يستسهـل الصعب، صابراً مجداً، ساهراً منقباً، مضطلعاً على المراجع الكثيرة، ليصل بذلك إلى ما يؤمله ويرجوه. لذلك كله أكبـرت فيه هـذا العمل الضخم الأشم، وحق لي أن أفخر ببنوته، وتلمذته، والإنسان بجبلته لا يحب أن يساويه أحد، أو يفوقه، غير الأب مع ابنه، والأستاذ مع تلامذته، فإنه يحب لهم أكثر ما يحب لنفسه، ولهذا يقول الشاعر:

قالوا أبا الصقر من شيبان قلت لهم ... كـلا لـعمـري مـنـه شـيـبـان
فـكـم أب بـابـن عـلا شـرفـاً ... كما علت برسـول الله عـدنـان

وبالاطلاع على منهج المحقق في تحقيقه لهذا الكتاب، يتضح لنا أيضـاً شخصيته الفذة، ومدى ما عاناه من جهد وفكر، وبعد نظر، حتى جاء التحقيق وافياً للغرض يستفيد منه كل باحث، فإنه بعـد أن عرف سعـد الدين، ومكـانته العلمية التي جعلت منه إماماً في المعقـول والمنقول، وحـافظاً على كتـاب الله وسنة رسوله ﷺ، وداحضاً لشبه الملحدين والمارقين بالحجة والبرهان، وبمثل السلاح الذي تسلح به هؤلاء، سلاح المنطق والعقل، وبعـد أن بين ما احتـواه الكتاب من مقاصده الست، وفصول كل مقصد، بعد هذا شرع يبين الخطة التي سار عليها في هذا التحقيق، فبين أنه عثر على خمس نسخ مخطوطة، رمز إلى كل واحدة منها بحرف، ثم وازن بين هذه النسخ، ورجح ما اختاره منها للاعتماد عليها مع بيان سبب الترجيح، ثم عني بتنقية النص من الأخطاء النحويـة، وقد رأى أن كثيراً من المباحث والفصول لم يكن لها عنوان، فوضع المحقق العنوان

لهـا. كما رأى أن السعـد في مقاصـده ينقل كثيـراً من كتـاب المـواقـف، ومن المطالب العالية، ومن كتاب الشفاء، والنجاة، والقانون، لابن سينا وغير ذلك، وأنه، تارة ينقلها بالمعنى، وتـارة يزيـد أو ينقص منها. وفي بعض هـذه النقول تحـريفات، فكـان من جهد المحقق أن يـرجع إلى النص الأصلي مشيـراً إلى تحديد صفحات وأسماء الكتب. كـذلك ممـا عني به المحقق تشكيـل الآيات القـرآنية، والـدلالة على سـورها مـع ترقيم الآيـات. كما عني أيضـاً بتخريـج الأحاديث التي استشهد بها السعد، تخريجاً وافياً، من الكتب المعتمدة، وقـد عـرف البـلدان والأمـاكن، التي وردت في كتـاب المقـاصـد، كمـا عـرف المصطلحات العلمية التي ذكرها السعد في كتابه، إلى غيـر ذلك ممـا جاء في التحقيق. الأمر الذي يدل على جهد المحقق، وطول باعه، وعمق تفكيره.

وإني حينما راجعت هذا التحقيق، وما بذل فيه المحقق من جهد، وعلم، ودقة فهم، وقدرة على الابتكـار، أيقنت أن الله تعالى بـارك له في وقتـه وعمله حتى انتهى تحقيقه في مدة لا تعدو الأربع سنوات، مع أنه بهذه الدقة، وصعوبة فهم المقاصد، كان يتطلب ذلك سنين عديدة.

وختاماً أرجو منه أن يزيدنا تحقيقاً لتراثنا القديم، الذي لولاه ما علمنا شيئاً، فهو المعلم لنا والمرشد، وهو النور الذي نستضيء به، فجزى الله علماءنا الذين خلفوا لنا هذا التراث أحسن الجزاء، وأثابهم بما قدمـوه للأمـة الإسلاميـة خير الثواب. هذا ومن الـوفاء والخيـر لنا أن نحـافظ على تراثهم، ونحيي مـا درس منها، أما ما يقوله بعض المتفقهين: مالنا ولهذه الكتب الصفراء التي أكل عليها الدهر وشرب؟؟ فهؤلاء عمي البصيرة، غلف القلوب، أعداء ما جهلوا، فلا يؤبه لقولهم لأنه لا يعرف الفضل من الناس إلا ذووه.

أما أنت أيها العالم المحقق المدقق، فلا نجد منا كلمة توفيك حقـك من الثناء على ما قمت به في هذا التحقيق إلا أن نكـل أمر عملك، وتقـديرك إلى الله، جلت عظمته، فهو القادر على كل شيء، وسيوفي لك إن شاء الله الأجـر مضاعفاً دنيا وديناً. بارك الله في مسعاك وخطاك، وأكثر من أمثالك، ووفقك إلى

مرضاة ربك ودينك ومحبة نبيك. إن الله لا يضيع أجر من أحسن عملاً ﴿ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيىء لنا من أمرنا رشداً﴾[1] صدق الله العظيم.

صالح موسى شرف
عضو هيئة كبار العلماء
ومجمع البحوث الإسلامية

---

(١) سورة الكهف آية رقم ١٠.

مُقدِّمة المُحقِّق

لكِتَاب

شَرح المَقَاصِد

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه، صفوة الأمة من خلقه، ومن اهتدى بهديه، وسار على نهجه إلى يوم الدين.

اللهمَّ إنا نبرأ إليك من الحول والطول، ونسألك التوفيق لما ترضاه من الفعل والقول، ونعوذ بك أن نتكلف ما لا نحسن، أو نقول ما لا نعلم، أو أن نتخذ العلم بضاعة، أو الدين صناعة، ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا، ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا.

كم أسعدنا وأثلج صدورنا، أن نقدم للأمة العربية والإسلامية بعامة وطلاب المعرفة والبحوث الجادة بخاصة، كتاب (شرح المقاصد) للعالم الكبير سعد الدين التفتازاني.

وهو كتاب غني عن التعريف، لأنه ـ والحق يقال ـ يندر أن يكتب باحث في علم الكلام، أو العلوم العقدية، ولا يكون هذا الكتاب أحد المراجع الأساسية التي يستعين بها في بحثه.

لهذا كانت فرحة غامرة أن وفقنا اللّٰه سبحانه وتعالى، في إخراج هذا الكتاب في الصورة التي عليها، والتي نرجو أن تحوز رضى جهابذة الفكر، ممن يشتغلون بهذا العلم.

ويعلم الله كم من الجهد والوقت بذل في تحقيقه وتبويبه، وتقويم معوجه،

وإزالة تحريفاته بإسقاط كلمة هنا، وزيادة أخرى هناك، وهو عبء لا يحس به، ولا يشعر بوطأته إلا من كابد عملية التحقيق، وعايش تراثنا معايشة جادة.

وهذه مقدمة بين يدي الكتاب تشتمل على الآتي:

أولاً: كلمة عن علم الكلام. حقيقته ونشأته، وموقف المسلمين منه عند قيامه، ورأيهم فيه الآن، وهو يمثل جزءاً مهماً من تراثهم الفكري والعقدي.

ثانياً: علم الجدل كظاهرة إنسانية لم يخلُ منها عصر من العصور، ونماذج من الجدل، واكبت تاريخ البشرية في سلمها وحربها.

ثالثاً: الحالة السياسية، والاجتماعية، والعلمية، في عصر سعد الدين التفتازاني.

رابعاً: التفتازاني. اسمه ونسبه، مولده ونشأته، إعداده الفكري وتكوينه العلمي. آثاره ومؤلفاته.

خامساً: مكانته العلمية، ورأي العلماء فيه، وفاته.

سادساً: كتاب شرح المقاصد، وموقف العلماء منه.

سابعاً: منهجنا في تحقيق الكتاب، النسخ التي اعتمدنا عليها في إخراج الكتاب.

نرجو من الله سبحانه وتعالى أن يجعل عملنا هذا خالصاً لوجهه، وأن يكتبه في حسناتنا يوم العرض عليه، إنه نعم المولى ونعم المجيب، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

علم الكلام
بين القبول والرفض

علم الكلام بين القبول والرفض

يتساءل كثير من غير المشتغلين بالدراسات والأبحاث الفلسفية والعقـدية، عن ماهية علم الكـلام، أهو علم قـديم موغـل في القدم، عـرفته البشـرية في تاريخها الطويل، من يوم أن كان لها علم ومعرفة، وعلمه السابق للاحق، حتى وصل إلينا. . ؟

أم إنـه علم جديـد مبتكر أنشـأته الأمـة الإسـلاميـة، في فتـرة من فتـرات تاريخها. . ؟

الحقيقـة أن أقوال الـراصدين لهـذا العلم، والمشتغلين بقواعـده ومبـادئـه يتباينون ويختلفون، فالبعض منهم يرى أنه علم نشـأ في دولة اليـونان قـديماً، ووفد إلى بلادنا فيما وفد إلينا من أفكار وآراء وفلسفات.

بينما يرى البعض الآخـر أنه علم جـديد نشـأ في دولة الإسـلام، لتدافـع بأسلحته الكلامية تلبيس المبطلين، وغارات المغيـرين، وحقد الحـاقدين على عقائدها الإيمانية.

واعتقد أن وقوف الباحث على أي من تعريفات هذا العلم تقرب له تاريخ نشأته، وأسباب قيامه.

ولقـد وضع العلمـاء الكلام لعلمهم هـذا تعريفـات كثيرة، تتبـاين بمقدار اقتراب صاحبها من الفلسفة أو بعده عنها.

وإذا أردنا أن نقدم بين يدي القارىء، أحد هذه التعريفات، فإننا نختار التعريف الذي قدمه ابن خلدون في مقدمته، باعتباره يمثل المرحلة الأولى من نشأة هذا العلم، قبل اختلاطه بالفلسفة، وهو مع ذلك يكاد يعبر عن رأي الأغلبية ممن يشتغلون بهذا العلم.

يقول ابن خلدون: «وهو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانة بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف، أو أهل السنة»[1].

والتعريف الذي قدمه ابن خلدون يعطينا عند فحصه وتأمله، أن علم الكلام علم يدافع عن العقائد الإيمانية[2].

وأسلحته الدفاعية هي العقل ومعداته.

وهو دائماً يشهر في وجه المبتدعة الضالين.

وإذا كان ذلك كذلك. فبماذا يسمى الآخر الذي يستعمله خصوم أهل السنة والجماعة، من الجهمية، والخوارج، والباطنية، وبقية الفرق الضالة الخارجة عن مذهب السلف؟.

إن صاحب كتاب (كشاف اصطلاحات الفنون) يتساءل أيضاً فيقول: «هل علم الكلام يشمل الدفاع عن عقيدة أهل السنة والجماعة فقط؟ أو يشمل كل العقائد المتعلقة بأصول الدين؟ سواء منها الموافق، أو المخالف؟ وإذا كان

---

(١) راجع مقدمة ابن خلدون ص ٤٤٨ ط المكتبة التجارية الكبرى ـ مصر. وقال الفارابي: «إن الكلام صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالف من الأقاويل» إحصاء العلوم ص ٧١ ـ ٧٢.

(٢) قال الإمام الغزالي: لما نشأت صيغة الكلام وكثر الخوض فيه، تشوق المتكلمون إلى محاولة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور، وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض، وأحكامهما، ولكن لما لم يكن ذلك مقصودهم، لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى.
(راجع المنقذ من الضلال فصل علم الكلام).

الجواب بالنفي، فبماذا يسمى العلم الآخر، العلم الذي يستعمله الخصوم في الرد والمقارعة ومحاولة الغلبة»؟.

وقبل الإجابة على ذلك، نتساءل كيف نشأ علم الكلام في حياة المسلمين..؟ أعني ما هي العوامل التي ساعدت على إيجاده، ومازالت به حتى أصّلته، ووضعت له المبادىء والقواعد الأساسية..؟ وإذا كان هذا العلم، لم يعرف في البيئة العربية، قبل ظهور الإسلام، وقبل مبعث الرسول ﷺ.

أيكون القرآن الكريم، وما فيه من أدلة قاطعة، وبراهين ساطعة، هو أحد العوامل الأساسية في إنشاء علم الكلام؟

إن ابن عساكر في كتبه (تبيين كذب المفتري) يروي عن الإمام القشيري قوله: «والعجب ممن يقول: ليس في القرآن علم الكلام».

والآيات التي هي في الأحكام الشرعية نجدها محصورة، والآيات المنبهة على علم الأصول نجدها توفي على ذلك، وتربى بكثير من الزيادة[١].

ويقول صاحب البرهان: «وما من برهان ودلالة وتقسيم وتحديد شيء من كليات المعلومات العقلية، والسمعية إلا كتاب الله تعالى قد نطق به. لكن أورده تعالى على عادة العرب، دون دقائق طرق أحكام المتكلمين». ثم يقول: «واعلم أنه قد يظهر منه بدقيق الفكر استنباط البراهين العقلية، على طرق المتلكمين»[٢].

والدكتور سليمان دنيا يقرر: أن الدور الأساسي في نشأة علم الكلام كان للقرآن وينكر بقوة دعوى البعض أن القرآن يعوق النظر العقلي[٣].

(١) راجع كتاب تبيين كذب المفتري ص ٣٥٩.
(٢) راجع البرهان للزركشي ج٢ ص ٢٤، ٢٥.
(٣) التفكير الفلسفي الإسلامي ص ٣٢٤.

فهل نرى أن القرآن كان أحد العوامل الأساسية في نشأة علم الكلام؟

إن بعض العلماء يقرر ذلك، ويضيف إليه، أن أحاديث الرسول ﷺ كانت عاملاً مساعداً في إيجاد علم الكلام. من ذلك أن الإمام البغوي ذكر حديثاً من الصحاح بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال:

«جاء ناس من أصحاب رسول اللّه ﷺ إلى النبي فسألوه. إنا نجدٌ في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به.

قال: أوجدتموه؟

قالوا: نعم.

قال: ذاك صريح الإيمان، وقال: يأتي الشيطان أحدكم فيقول: من خلق كذا؟ من خلق كذا؟ حتى يقول: من خلق ربك فإذا بلغه، فليستعذ بالله ولينته.

وقال: «لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال: هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله؟ فمن وجد مثل ذلك شيئاً فليقل: آمنت بالله ورسوله»[1].

وأيضاً حديث الفرق من العوامل الأساسية التي ساعدت على الاشتغال بعلم الكلام. روي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ «ليأتين على أمتي كما أتى على بني إسرائيل، حذو النعل بالنعل، حتى إن كان منهم من أتى أمه علانية، لكان في أمتي من يصنع ذلك. وإن بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة، وتفرقت أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار، إلا ملة واحدة».

قالوا: من هي يا رسول اللّه؟

قال: «ما أنا عليه وأصحابي»[2].

---

(١) راجع مصابيح السنة جـ ١ ص ٦.

(٢) رواه الترمذي وقال هذا حديث حسن غريب، لا يعرف إلا من الوجه الذي جاء به سنده.

ثم ماذا؟ لقد مات الرسول ﷺ، والمسلمون أمرهم جميع، يعرفون دينهم، وينفذون تعاليم ربهم ـ غير هنات صغيرة ـ. وفي عهد أبي بكر رضي الله عنه انشغل المسلمون بحروب الردة، وجاء عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فقدم عليه رجل يقال له (صبيغ) فجعل يسأل عن متشابه القرآن ـ فأرسل إليه عمر ـ وقد أعد له عراجين النخل، فلما قال له عمر: من أنت؟

قال: أنا عبد الله صبيغ، فأخذ عرجوناً من تلك العراجين فضربه حتى أدمى رأسه، ثم عادله، ثم تركه حتى برأ. فدعا به ليعود فقال: إن كنت تريد قتلي، فاقتلني قتلاً جميلاً.

فأذن له إلى أرضه، وكتب إلى أبي موسى الأشعري ألا يجالسه أحد من المسلمين. وأخرج نصر المقدسي، وابن عساكر، عن أبي عثمان النهدي. أن عمر كتب إلى أهل البصرة ألا يجالسوا صبيغاً، ولا يبايعوه، وإن مرض فلا يعودوه، وإن مات فلا يشهدوه[1]؟).

وأخرج نصر أيضاً عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: كنا عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه. إذ جاءه رجل يسأله عن القرآن. أمخلوق هو أو غير مخلوق؟.

فقال علي رضي اللّه عنه: هذه كلمة وسيكون لها ثمرة، ولو وليّت من الأمر ما وليت، ضربت عنقه.

أتكون هذه الوسائل والخطرات التي كانت تهجس في داخل بعض النفوس، لها دخل في إنشاء علم الكلام..؟ أو أن وراء إنشائه وإيجاده أسباباً أخرى، مع التي ذكرنا، دفعت المسلمين إلى طريق الجدل، واصطناع علم الكلام..؟

إننا نرى ويشاركنا في رأينا هذا كثير من العلماء، أن تطلع بعض المسلمين

---

(١) راجع صون المنطق والكلام لجلال الدين السيوطي.

إلى تراث الأمم السابقة كدولة الفرس واليونان، وعكوفهم على ترجمة هذه الكتب عامل جوهري أيضاً في تعرف المسلمين على علم الكلام، وحذقهم لأدواته بل يبالغ البعض فيرى أن هذا العلم نبتت جذوره في دولة اليونان، وغذيت فروعه في مدارسه المختلفة، من أبيقورية، ورواقية، وسفسطائية، ثم زحف على الأمة الإسلامية فيما زحف، فكان والحق يقال: لفكرها مشتتاً، ولرأيها مفرقاً، ولوحدتها ممزقاً وبقي إلى يومنا هذا علماً يعرف به من يشتغلون في البحث عن العقائد والملل المختلفة، وممن تستهويهم حقائق الوجود، ومغلقات الكون وغير ذلك من الأبحاث الفلسفية. أضف إلى ذلك أيضاً، تسرب الأفكار اليهودية والمسيحية إلى بعض مفكري المسلمين، عن طريق الحوار والاحتكاك، ومن هذه الأفكار ما رددته الجهمية: أن الإنسان مجبور تماماً على فعل أفعاله، وهي تنسب إليه كما تنسب الأفعال إلى الجمادات.

وما رددته المعتزلة: أن الإنسان يفعل الأفعال باختياره، ويخلقها بقدرته. وهذان المذهبان في نفي القدر وإثباته، هما مذهب الأبقوريين القائلين بحرية الإرادة، ومذهب الرواقيين القائلين بأن الإنسان مسير لا مخير.

ثم مذهبان مماثلان لليهود: فمنهم الربانيون ينفون القدر، والقراءون يقولون بالجبر.

ثم مذهبان تاليان مسيحيان، فالمسيحيون الشرقيون يقولون: إن الإنسان مخير، والآخرون يقولون بالجبر(1).

لقد نادى جهم بن صفوان بخلق القرآن، ورددت مدرسة الاعتزال ما قاله جهم، واستعانت بنفوذ السلطة الحاكمة لإجبار المسلمين على ذلك، ولم يكن ذلك إلا ترديد للأفكار اليهودية المنحرفة.

والمؤرخون يروون في صدد فكرة خلق القرآن سلسلة يصل سندها إلى لبيد بن أعصم اليهودي القائل بخلق التوراة.

---

(1) راجع في ذلك كتاب أحمد بن حنبل للأستاذ عبد الحليم الجندي ص ٤٠٥ وما بعدها.

فالفكرة يهودية الأصل، وممن روج لها بشر المريسي، وأبوه يهودي صباغ بالكوفة.

ولما عرف الرشيد قوله حلف أن يقتله، فاختفى طول عهده، ليظهر بعد ذلك في بلاط المأمون(١).

من هنا نرى أن علم الكلام غريباً عن البيئة الإسلامية، وقد وفد إليها من خلف السدود والحدود، وكان هذا بداية للغزو الفكري المنظم الذي شنت جيوشه غاراتها بانتظام على هذه الأمة، فأصابت منها مقاتل، ولكنها لم تجهز عليها.

ومصداقاً لما نقول: ما يرويه المؤرخون من أن كتاباً ألفه يحيى الدمشقي في القرن الأول للهجرة، وكان هو (وتيودور) أبو قرة يناقشان المسلمين في الدين. وفي هذا الكتاب يدرب النصارى على زعزعة عقائد المسلمين بقوله: إذا قال لك العربي ما تقول في المسيح..؟

فقل: إنه كلمة الله، ثم ليسأل النصراني المسلم بم سمي المسيح في القرآن..؟ وليرفض أن يتكلم بشيء حتى يجيب المسلم، فإنه سيضطر إلى أن يقول: كلمة الله ألقاها إلى مريم وروح منه، فإن أجاب بذلك فاسأله: هل كلمة الله وروحه مخلوق، أو غير مخلوق؟

فإذا قال: مخلوق، فليرد عليه بأن الله إذن كان ولم يكن له كلمة ولا روح فإن قلت ذلك، فسيفحم العربي، لأن من يرى هذا الرأي زنديق في نظر المسلمين وبمثل هذا ظهر الخلاف المدمر، وتعكر الصفو، وتفرق الشمل وتعددت الفرق، وتباينت الأقوال.

وابن الجوزي في كتابه (تلبيس إبليس) يصور لنا ما حدث في الجماعة

---

(١) راجع تلبيس إبليس لابن الجوزي عند فصل النهي عن الخوض في علم الكلام.

(٢) راجع الإمام أحمد بن حنبل: للأستاذ عبد الحليم الجندي ص ٤٠٦ بتصرف.

الإسلامية نتيجة لهذه الأفكار، والآراء الغريبة المنافية للوحي، والرسالة المنزلة.

فيقول: «لقد أفضى هذا بالمعتزلة إلى أنهم قالوا: إن الله عز وجل يعلم جمل الأشياء ولا يعلم تفاصيلها.

وقال جهم: علم الله وقدرته وحياته محدثة.

وروى أبو محمد النوبختي عن جهم أنه قال: إن الله عز وجل ليس بشيء.

وقال أبو علي الجبائي، وأبو هاشم ومن تابعهما من البصريين: المعدوم شيء وذات ونفس، وجوهر، وبياض، وصفرة، وحمرة، وأن الباري سبحانه وتعالى لا يقدر على جعل الذات ذاتاً، ولا العرض عرضاً، ولا الجوهر جوهراً، وإنما هو قادر على إخراج الذات من العدم إلى الوجود.

أما لماذا اختلف رجال الكلام، وتباينت أقوالهم، فإن ذلك يرجع إلى العجمة التي أصابت المسلمين بسبب عكوفهم على الفكر الأجنبي، وإهمالهم لغة القرآن، وأساليب العربية».

يقول الإمام الشافعي رضي الله عنه: «ما جهل الناس، ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان أرسطاطا ليس»[2].

وأخرج الإمام البخاري في تاريخه الكبير، عن الحسن البصري رضي الله عنهما قال: «إنما أهلكتهم العجمة».

ويرى الإمام السيوطي رحمه الله أن هؤلاء المارقين، أخذوا يؤولون القرآن والحديث النبوي، على مصطلح لسان يونان، ومنطق أرسطاطاليس.

وما نزل القرآن إلا بلغة العرب، وببيان العرب. قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾[3].

---

(1) تلبيس إبليس ص ٨٤ للإمام أبي الفرج عبد الرحمن الجوزي ط محمود مهدي.

(2) أورد هذا النص قاضي المسلمين الحافظ عز الدين ابن قاضي القضاة بدر الدين بن جماعة في تذكرته.

(3) سورة إبراهيم آية رقم ٤.

فمن عدل عن لسان الشرع إلى لسان غيره، وخرج عن الوارد من نصوص الشرع جهل وضل.

ويؤيد ما قاله الأئمة الأجلاء ما أخرجه الإمام البيهقي قال: جاء عمرو بن عبيد إلى عمرو بن العلاء يناظره في وجوب عذاب الفاسق.

فقال له: يا أبا عمرو الله يخلف وعده؟

فقال: لن يخلف الله وعده.

فقال عمرو: فقد قال: وذكر آية وعيد.

فقال أبو عبيد: من العجمة أتيت، الوعيد غير الإيعاد، ثم أنشد:

وإني وإن أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادي ومنجز موعدي[1]

---

(١) صون المنطق والكلام عن فن المنطق للسيوطي جـ١ ص ٢٢.

هل كان المسلمون في حاجة إليه. . ؟

ونتساءل: هل كان المسلمون بحاجة إلى علم الكلام حين قام؟

يرى بعض العلماء أن العقائد ثابتة في القرآن، وأوضحتها السنة النبوية فلا حاجة إذن إلى علم الكلام.

هذا على اعتبار أن علم الكلام: هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير، بإيراد الحجج ودفع الشبه. . كما يقول (التفتازاني) في شرحه للعقائد العضدية[1].

ويقولون أيضاً: لو كان علم الكلام هدى ورشاداً لتكلم فيه النبي ﷺ، وخلفاؤه وأصحابه، ولأن النبي ﷺ لم يمت حتى تكلم في كل ما يحتاج إليه من أمور الدين، وبيّنه بياناً شافياً، ولم يترك بعده لأحد مقالاً فيما للمسلمين إليه حاجة من أمور دينهم، وما يقربهم إلى الله عز وجل، ويباعدهم عن سخطه، فلما لم يرووا عنه الكلام في شيء مما ذكرناه علمنا أن الكلام فيه بدعة، والبحث عنه ضلالة لأنه لو كان خيراً لما فات النبي ﷺ ولتكلموا فيه.

وقالوا أيضاً: ولأنه ليس يخلو ذلك من وجهين: إما أن يكونوا علموه فسكتوا عنه، أو لم يعلموه بل جهلوه، فإن كانوا علموه ولم يتكلموا فيه وسعنا أيضاً نحن السكوت عنه، كما وسعهم السكوت عنه، ووسعنا ترك الخوض فيه، كما

---

(١) راجع شرح العقائد العضدية، وكتاب المواقف لعضد الدين الإيجي.

وسعهم ترك الخوض فيه، ولأنه لو كان من الدين، ما وسعهم السكوت عنه، وإن كانوا لم يعلموه وسعنا جهله، كما وسع أولئك جهله، لأنه لو كان من الدين لم يجهلوه، فعلى كلا الوجهين، الكلام فيه بدعة، والخوض فيه ضلالة[1].

ولسنا في حاجة إليه كما كان المسلمون الأول في غير حاجة إليه.

(١) رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام لأبي الحسن الأشعري، نشر يوسف مكارثي، في ذيل كتاب اللمع للأشعري.

موقف السلف من علم الكلام

ويُكاد السلف الصالح والتابعون من بعدهم يتفقون على أن علم الكلام بدعة، وبدعة كان لها أكبر الأثر في تفريق المسلمين وتشتيت وحدتهم.

حتى العلماء الذين خدعهم بريق الجدل، وأخذ بلبهم بهرجه الزائف عادوا في أخريات حياتهم يتوبون منه، ويوصون غيرهم بالبعد عنه، وعدم الاقتراب من منهله. يروى عن أحمد بن سنان قال:

كان الوليد بن أبان الكرابيسي[1] خالي، فلما حضرته الوفاة قال لبنيه: تعلمون أحداً أعلم بالكلام مني..؟

قالوا: لا.

قال: فتتهمونني.

قالوا: لا.

قال: فإني أوصيكم أتقبلون..؟

قالوا: نعم.

---

(١) هو: الوليد بن أبان الكرابيسي: معتزلي من علماء الكلام، من أهل البصرة له مقالات في تقوية مذهب الاعتزال. نسبته إلى بيع الكرابيس، وهو قد توفي عام ٢١٤هـ.
(راجع النجوم الزاهرة ٢: ١٠ وتاريخ بغداد ١٣: ٤٤١).

قال: عليكم بما عليه أصحاب الحديث، فإني رأيت الحق معهم.

وكان أبو المعالي الجويني يقول: لقد جلت أهل الإسلام جولة، وعلومهم وركبت البحر الأعظم، وغصت في الذي نهوا عنه، كل ذلك في طلب الحق، وهرباً من التقليد، والآن فقد رجعت عن الكل إلى كلمة الحق.

عليكم بدين العجائز، فإن لم يدركني الحق بلطيف بره، فأموت على دين العجائز، ويختم عاقبة أمري عند الرحيل بكلمة الإخلاص، فالويل لابن الجويني.

وكان يقول لأصحابه: «يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام، فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي ما بلغ ما تشاغلت به»[١].

قال هذا رجل عاش حياته في مجادلة الخصوم، ومناقشة العلماء ووضع كتابين على نمط منهج علماء الكلام هما: الإرشاد[٢]، والشامل في أصول الدين[٣].

ويطيب لي أن نستعرض آراء الأئمة الأربعة في علم الكلام.

فالإمام مالك رضي الله عنه صاحب كتاب الموطأ يوصي أصحابه بقوله: «إياكم والبدع قيل: يا أبا عبد الله، ومالبدع..؟

قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته، وكلامه وعلمه، وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان»[٤].

ويروي ابن عبد البر، المتوفى سنة ٤٦٣ - ١٠٧٠م في كتاب (مختصر جامع بيان العلم وفضله) أن الإمام مالكاً كان يقول:

---

(١) تلبيس إبليس لابن الجوزي ص - ٨٤ - ٨٥ وطبقات الشافعية للسبكي جـ ٤ ص ٦٠.
(٢) حقق هذا الكتاب المرحوم الدكتور محمد يوسف موسى، والدكتور علي عبد المنعم.
(٣) حققه الدكتور علي سامي النشار، وفيصل بدير عون، وسهير محمد مختار.
(٤) تمهيد لتاريخ الفلسفة للشيخ مصطفى عبد الرازق ط. ثالثة ١٩٦٦ م، ص ١٥٥.

«الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا - يقصد المدينة المنورة - يكرهونه، وينهون عنه، نحو الكلام في رأي جهم والقدر، وما أشبه ذلك ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل»[1].

أما صاحب مدرسة الرأي الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه وأرضاه فإنه يقول: «لعن الله عمرو بن عبيد»، فإنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيهم من الكلام»[2].

ويذكر الهروي[3] عن أبي المظفر السمعاني؛ قال: «قلت لأبي حنيفة: ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام..؟

فقال: مقالات الفلاسفة..

قلت: نعم.

قال: عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة فإنها بدعة»[4]

فإذا تركنا أقوال الإمام أبي حنيفة، واتجهنا إلى الإمام الشافعي رضي الله عنه الذي يقول عنه الإمام أحمد بن حنبل: «ما رأيت أحداً أفقه من هذا الفتى».

ويسأله ابنه عبد الله: أي رجل كان الشافعي؟ فإني سمعتك تكثر الدعاء له، فقال له: يا بني، كان الشافعي كالشمس للنهار، وكالعافية للناس، فانظر هل لهذين من خلف؟.. وعنهما من عوض؟[5].

الإمام الشافعي هذا يقول عن علم الكلام وعن أصحابه:

«حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد، ويحملوا على الإبل ويطاف

---

(١) مختصر جامع بيان العلم وفضله، وما ينبغي في روايته وحمله.

(٢) المصدر السابق.

(٣) هو: عبد الله بن عروة الهروي: من حفاظ الحديث. له كتاب الأقضية توفي عام ٣١١هـ. (راجع تذكرة الحفاظ ٣: ٨).

(٤) صون المنطق والكلام لطاشكبري زاده جـ٢ ص ٩٠.

(٥) مفتاح السعادة لطاشكبري زاده. جـ٢ ص ٩٠.

بهم في العشائر والقبائل وينادى عليهم: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأقبل على الكلام».

وفي رواية ليونس بن عبد الأعلى قال: سمعت الشافعي يقول:

«إذا سمعت الرجل يقول الاسم غير المسمى، والشيء غير المشيء، فاشهد عليه بالزندقة»[1].

فإذا انتقلنا إلى الإمام أحمد رضي الله عنه، نجد إنساناً جديداً من مدرسة القرآن، أنفق عمره في جمع حديث الرسول ﷺ وتدوينه، تحمل الكثير من قساوة السجن والتعذيب، ليبطل ما يقوله المبطلون من علماء الكلام وغيرهم عن القرآن، وصفات الله سبحانه وتعالى.

يقول الإمام أحمد لأحد طلابه عندما سأله رأيه في هؤلاء أصحاب الكلام: «لا تجالسهم ولا تكلم أحداً منهم .

وقال له: إني ربما رددت عليهم.

قال: اتق الله، ولا ينبغي أن تنصب نفسك، وتشتهر بالكلام. لو كان في هذا خير لتقدمنا فيه الصحابة، هذه كلها بدعة».

قال الطالب: «إني لست أطلبهم، ولا أدق أبوابهم، ولكني سمعتهم يتكلمون بالكلام، ولا أحد يرد عليهم، ولا أصبر حتى يرد عليهم».

قال أحمد: «إن جاءك مسترشد فأرشده» وكررها مراراً[2]. رحمك الله يا إمام السنة، وما أحوج الأمة الإسلامية الآن أن تسير كما سرت، وأن تنهج كما نهجت باتباع الكتاب والسنة.

فإذا أردنا أن نتعرف على رأي أبي حامد الغزالي رحمه الله. والذي هو عند

---

(١) تلبيس إبليس لابن الجوزي، وصون المنطق والكلام للسيوطي.

(٢) أحمد بن حنبل إمام أهل السنة: للأستاذ عبد الحليم الجندي ص ٤٤,٤ ط المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ـ القاهرة.

«الطرطوشي» رجل مظلم الجهالة، ومن أهل الضلالة، وكاد ينسلخ من الدين، بينما هو عند البعض الآخر، حجة الإسلام، وكاد الإجماع ينعقد على غزارة علمه وفضله.

الذي يهمنا في رأي الغزالي[1]. أنه صاحب قلم جال في كل ميدان، وهاجم في كل موقع، ونازل الفلاسفة وكشف زيفهم، وهاجم الباطنية وفند باطلهم، واقترب من علماء الكلام، ولكنه رفض منهجهم. يقول الغزالي رحمه الله في كتابه (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة):

«... من أشد الناس غلواً وإسرافاً طائفة من المتكلمين كفروا عوام المسلمين، وزعموا أن من لا يعرف الكلام معرفتهم، ولم يعرف العقائد الشرعية بأدلتهم التي حرروها فهو كافر.

فهؤلاء ضيقوا رحمة الله الواسعة على عباده أولاً، وجعلوا الجنة وقفاً على شرذمة يسيرة من المتكلمين، ثم جهلوا ما تواتر من السنة.

ثانياً: إذ ظهر لهم في عصر الرسول ﷺ وعصر الصحابة رضي الله عنهم، حكمهم بإسلام طوائف من أجلاف العرب كانوا مشغولين بعبادة الوثن ولم يشتغلوا بعلم الدليل، ولو اشتغلوا به لم يفهموه.

ومن ظن أن مدرك الإيمان «الكلام» والأدلة المحررة والتقسيمات المرتبة فقد ضيق حد الإيمان.

بل الإيمان نور يقذفه الله في قلوب عبيده»[2].

---

(١) هو محمد بن محمد الغزالي الطوسي أبو حامد، حجة الإسلام فيلسوف متصوف له نحو مائتي كتاب ولد في الطابران قصبة طوس بخراسان عام ٤٤٠ هـ. رحل إلى نيسابور وبغداد والحجاز والشام ومصر. ينسب إلى الغزل عند من يقوله بتشديد الزاي أو إلى غزاله من قرى طوس لمن قال بالتخفيف. من كتبه: إحياء علوم الدين وتهافت الفلاسفة والاقتصاد في الاعتقاد. توفي عام ٥٠٥ هـ.

راجع وفيات الأعيان جـ ١ ص ٤٦٣. وطبقات الشافعية جـ ٤ ص ١٠١).

(٢) راجع فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة لأبي حامد الغزالي: تحقيق الدكتور سليمان دنيا ص ٨٩.

ولم يكتف أبو حامد بهذا الكلام، بل يقدم الدليل على صدق ما يقول، ويتجه إلى صدر الإسلام حيث الرسول ﷺ ومجالس الصحابة، فيقول: جاء أعرابي إلى النبي ﷺ جاحداً به منكراً، فما وقع بصره على وجهه الكريم إلا ورآه يتلألأ بأنوار النبوة. قال: ـ

«والله ما هذا بوجه كاذب».

وسأله أن يعرض عليه الإسلام فأسلم.

وجاء آخر إليه عليه الصلاة والسلام وقال: أنشدك الله، الله بعثك نبياً؟.. فقال عليه الصلاة والسلام: أي والله، اللّه بعثني نبياً، فصدقه بيمينه وأسلم.

وهذه وأمثالها أكثر من أن تحصى، ولم يشتغل واحد منهم بالكلام، وتعلم الأدلة. بل كان يبدو نور الإيمان بمثل هذه الأشياء في قلوبهم لمعة بيضاء، ثم لا تزال تزداد إشراقاً بمشاهدة تلك الأجوبة السديدة، وتلاوة القرآن، وتصفية القلوب. يقول الإمام الغزالي:

«فليت شعري متى نقل عن رسول الله أو عن الصحابة رضوان الله عليهم أن قالوا لمن جاءهم مسلماً.

الدليل على أن العالم حادث.

أنه لا يخلو عن الأعراض.

وما لا يخلو عن الحوادث حادث»[1]..؟

إن ذلك لم يحدث قط، ولم يتواتر عن أحد منهم، إن علم الكلام لم يأمر به الرسول ﷺ ولاتناوله الصحابة من بعده حتى قال الإمام الشافعي رضي الله عنه ناهياً عن ذلك:

«لأن يبتلى العبد بكل ما نهى الله عنه، ما عدا الشرك خير له من أن ينظر في علم الكلام»[2].

---

(١) راجع فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص ٨٩.

(٢) تلبيس إبليس لابن الجوزي ص ٨٩.

وعلماء الكلام لم يتركوا لإشاعة أقوالهم، وبث أفكارهم في المجتمع الإسلامي، بل وقف لهم علماء السنة بالمرصاد، يفندون حججهم، ويبطلون أدلتهم، ويؤلفون الكتب، ويدبجون المقالات في الرد عليهم.

ومن هؤلاء الإمام ابن عبد البر المتوفى سنة ٤٦٣ ـ ١٠٧١ م في كتابه (جامع بيان العلم وفضله، وما ينبغي في روايته وحمله).

ومنهم الإمام عبدالله الأنصاري الهروي المتوفى سنة ٤٨١ ـ ١٠٨٨م في كتابه (ذم الكلام).

ومنهم الإمام عبد الرحمن بن الجوزي القرشي البغدادي المتوفى سنة ٥٩٦ هـ في كتابه (نقد العلم والعلماء أو تلبيس إبليس)[١].

ومنهم الإمام موفق الدين ابن قدامة المقدسي المتوفى بدمشق سنة ٦٢٠ هـ ١٢٢٣ في كتابه (تحريم النظر في كتب أهل الكلام).

ورد في هذا الكتاب على ابن عقيل الذي أباح علم الكلام.

ومنهم الإمام جلال الدين السيوطي المتوفى سنة ١٥٠٥ م في كتابه: (صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام)[٢].

وقد قام جلال الدين السيوطي بتلخيص كتاب الإمام الهروي (جامع بيان العلم وفضله، وما ينبغي في روايته وحمله) في كتابه سالف الذكر (صون المنطق والكلام).

إن علم الكلام الذي وفد على الأمة الإسلامية من خارج حدودها، فرق وحدتها، وشغلها عن الكثير من أداء رسالتها تجاه البشرية كلها.

---

(١) طبع كتاب ابن الجوزي «تلبيس إبليس» طبعات متعددة آخرها عام ١٣٩٦ هـ حيث عني بنشره وتحريج أحاديثه: الأستاذ محمود مهدي استانبولي.

(٢) قام بتحقيق الكتاب المذكور الدكتور: علي سامي النشار، وأخرجه مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر في طبعة صحيحة منقحة.

يقول أحد المفكرين الإسلاميين موضحاً ومعلقاً الخلافات الناشبة من علم الكلام: «كانت المناقشات في الأصل مما لا ينبغي أن يتجاوز حدود المناظرات المنطقية والعلمية والفنية، ولكنا أقحمنا اسم الله عز وجل في مناقشات لا معنى لها.

فحاول كل فريق منا إسناد الكفر والإلحاد إلى الفريق الآخر»[١].

ونقول وكيف لا يتم ذلك. . .

والنظام المعتزلي يقول: إن الله عز وجل لا يقدر على شيء من الشر، وإن إبليس يقدر على الخير والشر.

وقال هشام الفوطى: إن الله لا يوصف بأنه عالم لم يزل.

وقال بعض المعتزلة: يجوز على الله سبحانه وتعالى الكذب إلا أنه لم يقع منه. وقال المجبرة: لا قدرة للآدمي، بل هو كالجماد مسلوب الاختيار والفعل.

وقالت المرجئة: إن من أقر بالشهادتين، وأتى بكل المعاصي لم يدخل النار أصلاً[٢]. ونقول لهؤلاء جميعاً قول الله تعالى: **﴿كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذباً﴾**[٣]. يقول الشيخ محمد الغزالي: وعفا الله عن أجدادنا فقد أولعوا بذلك، وأعانهم عليه أن الدولة الإسلامية كانت سيدة العالم.

فلا بأس على رجالها أن يشتغلوا بالترف العقلي، وأن يحولوا فراغهم من الجهاد في سبيل الله إلى جهاد في هذا الميدان الخطر، فانشغلوا بأنفسهم عن أعدائهم، ثم ذهب الرجال وبقي الجدال، بقي إلى اليوم يهدد وحدة الأمة، ويهز كيانها[٤]ونصل بذلك إلى السؤال الثالث: هل المسلمون الآن بحاجة إلى

(١) راجع عقيدة المسلم للشيخ محمد الغزالي.
(٢) نقد العلم والعلماء لابن الجوزي ص ٨١.
(٣) سورة الكهف آية رقم ٥.
(٤) عقيدة المسلم للشيخ محمد الغزالي.

الكلام؟ وهل يعطينا درس نشأته عبرة استمراره. . ؟

وإذا كان الجواب بالنفي، وهو أن المسلمين الآن ليسوا في حاجة إليه، فكيف نرد طغيان جهمية القرن العشرين. . ؟ لقد كانت الجهمية الأولى تقول: إن القرآن كلام الله مخلوق؟

أما الجهمية الحديثة المتثلة في الاستشراق وأتباعه، والتبشير وأذنابه، فإنها تقول ببشرية القرآن ـ أي أن القرآن مصنوع ومؤلف. قام بتأليفه محمد وهو مرآة لأفق خاص من الحياة، هو أفق الحياة في شبه الجزيرة العربية وفي مكة بوجه خاص[1].

كيف نحاجج المذاهب الحديثة الهدامة؟. وما وسيلتنا في الرد على المذهب «الاسمي» الذي يقرر أتباعه ـ قاتلهم الله ـ أن لفظ الله لا يوجد له مسمى. وكيف نحاجج أصحاب المذهب «التجريبي» والذي يعبر عن أحد

أصوله، (لود فيج باخ) فيلسوف ألماني بقوله:

«الله كان فكرتي الأولى .

والعقل كان فكرتي الثانية.

والإنسان بمحيطه الواقعي هو فكرتي الثالثة والأخيرة»[2].

كيف نحول بين مجتمعنا وبين الاستماع إلى هذه المذاهب التي تتسرب إليه عن طريق التلفاز تارة، والمذياع تارة أخرى.

إن أتباع المذهب العقلي يسمون هذا العصر، عصر التنوير أو عصر الإنسان ويفسر (وولف) الألماني التنوير بقوله: «إقصاء الدين عن مجال التوجيه، وإحلال العقل محله».

---

(١) الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي: الدكتور محمد البهي.
(٢) المصدر السابق.

أما (لوك) الإنجليزي و(فليتر) الفرنسي فإنهما يفسران عصر الإنسان بقولهما: عصر الإله الجديد. العقل الذي استغنى عن آلهة الخرافة والكنيسة.

لقد كانت الباطنية القديمة تقول: إن الله منزه عن مشابهة المخلوقات، ولو كان موجوداً لأشبه الموجودات، ولو كان معدوماً لأشبه المعدومات، فهو لا موجود ولا معدوم.

أما الباطنية الحديثة المتمثلة في عدمية (سيرجى نيكاييف) وإلحادية (ماركس) وتخريبية (فرويد) وأحفاد اليهودية العالمية التي يمثلها (دارون) فإنها تقول: الدين خرافة.

والرسل مجموعة من الأفاكين.

و «اللّه» أسطورة الرجعيين، فقد ذهبنا لنفتش عنه فلم نعثر له على أثر. وصدق الله العظيم إذ يقول: **﴿كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذباً﴾**[(١)]. وفي قوله تعالى: **﴿إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً﴾**[(٢)]

والآن يحق لنا أن نتساءل ما هي الأسلحة الفكرية التي أعدتها مدرسة القرآن للدخول بها في معارك الإلحاد الجديدة السافرة..؟

إن الإلحاد المتنمر يحاجج شبابنا بسلاح لم يعرفوه، وبأسلوب لم يعهدوه،

إن أبناءنا لا يعرفون شيئاً عن الجزء الذي لا يتجزأ، ولا عن الجوهر الفرد، ولا عن العدم والوجود عند (سارتر) ووجوديته، ولم يتدربوا على خداع المقاييس العصرية. مقاييس الشيطان، التي تخرب ولا تعمر، وتفسد ولا تصلح، وتشكك ولا تيقن؟؟

ثم ما رأي علماء العقيدة؟.

---

(١) سورة الكهف آية رقم ٥.

(٢) سورة الفرقان آية رقم ٤٤.

وما وجهة نظر فقهاء الشريعة؟

وماذا يقول جهابذة الأصول؟

إن الأمر جد لا يحتمل التعطيل ولا التعليل [1].

(1) أرسل هذه الصيحة لكل علماء العالم الإسلامي لعلنا نجد عندهم الجواب. ثم ما رأي الأزهر، ومجمع البحوث العلمية فيه، وعلماء المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ورابطة العالم الإسلامي، وإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالسعودية..؟ وأيضاً أساتذة الجامعات في العالم العربي والإسلامي؟.

علم الجدل

نشأته ـ تطوره

علم الجدل

نشأته ـ وتطوره

قلنا عند بداية حديثنا عن علم الكلام، إذا كان هذا علم يدافع به عن العقائد الإيمانية وأسلحته الدفاعية هي: العقل ومعداته. فبماذا يسمى العلم الآخر..؟

العلم الذي يستعمله خصوم أهل السنة والجماعة من الخوارج، والباطنية والجهمية، وبقية الفرق الضالة الخارجة عن مذهب السلف.

نعم. ماذا يسمى هذا العلم. إننا نرى ويشاركنا في رأينا هذا كثير من العلماء والمفكرين أنه علم الجدل، وإذا كان ذلك كذلك. فما هو هذا العلم، ومتى نشأ، وما هي الأدوار التي مر بها حتى وصل إلينا..؟

يقول ابن سيده: جَدَلَ الشيء: يجدله جدلاً، أحكم فتله. والجدل معناه الصرع على الجدالة وهي الأرض سميت بذلك لشدتها(١).

ويقول صاحب لسان العرب: الجدل لغة: هو اللدد في الخصومة، والقدرة عليها. وقد جادله مجادلة وجدالاً، ورجل جدل ومجدال. شديد الجدل. يقال جادلت الرجل فجدلته جدلاً، أي غلبته. ورجل جدل إذا كان أقوى في الخصام.

والاسم الجدل(٢)وهو شدة الخصومة.

(١) أساس البلاغة للزمخشري ص ١١١. ولسان العرب ص ١٠٣ جـ ١١.

(٢) راجع لسان العرب جـ ١١ ص ١٠٥.

وفي الحديث عن النبي ﷺ.

«أنا خاتم النبيين في أم الكتاب، وإن آدم لمنجدل في طينته» أي ملقى على الجدالة وهي الأرض[(١)].

الجدل اصطلاحاً:

حقيقة الجدل: هو المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة لإلزام الخصم. قال الجرجاني: «الجدل عبارة عن مراد يتعلق بإظهار المذاهب وتقريرها»[(٢)].

وقال أبو البقاء في كتاب (الكليات): «الجدل، هو عبارة عن دفع المرء خصمه عن فساد قوله بحجة أو شبهة، وهو لا يكون إلا بمنازعة غيره»[(٣)].

ويقول ابن سينا في تعريف الجدل:

«فغرضنا الآن في هذا الفن تحصيل صناعة يمكننا بها أن نأتي بالحجر على كل ما يوضع مطلوباً من مقدمات ذائعة، وأن نكون إذا أجبناه يؤخذ منا ما يناقض وضعنا»[(٤)].

ويحسن أن نضع إلى جانب هذا التعريف لابن سينا تعريف أرسطو لنبين الفرق بينهما.

يقول أرسطو في استهلال الطوبيقا: «إن قصدنا في هذا الكتاب أن نستبين طريقاً يتهيأ لنا به أن نعمل من مقدمات ذائعة قياساً في كل مسألة تقصي وأن نكون ـ إذا أوجدنا جواباً ـ لم نأت فيه بشيء مضاد»[(٥)].

يتألف التعريف من عناصر ثلاثة هي:

---

(١) الحديث رواه أحمد بن حنبل في مسنده جـ ٤ ص ١٢٧.

(٢) راجع التعريفات للجرجاني ص ٦٦.

(٣) كتاب الكليات لأبي البقاء ص ١٤٤.

(٤) راجع الشفاء الجدل ص ٢١.

(٥) انظر الترجمة القديمة في منطق أرسطو «الجزء الثاني» نشر الدكتور عبد الرحمن بدوي ص ٧٢٣.

(أ) الطريق.

(ب) الاستدلال من المشهورات.

(جـ) عدم التناقض عند الجواب.

ويتفق أرسطو وابن سينا في العنصرين الأخيرين، ويختلفان في العنصر الأول. فالجدل عند أرسطو: طريق أو منهج، وعند ابن سينا صناعة[1].

هذا الفرق له أثره في اعتبار الجدل ملحقاً بالمنطق العام لأرسطو، أو هو نوع من القياس، ولكنه ليس يقيناً، أي ان المنطق واحد، وطريقه واحد، أعلاه البرهان. والجدل مرتبة أضعف منه، وأما في اعتبار الجدل نوعاً متميزاً من المنطق وصناعة خاصة هي الصناعة الجدلية.

وإذا أردنا أن نتعرف على رأي مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز بادي في تعريف الجدل فإنه يقول:

الجدل: هو المعارضة على سبيل المنازعة والمغالبة، وأصله من جدل الشيء أحكم فتله، كأن كلاً من المتجادلين يفتل الآخر عن رأيه. وقد ورد الجدل في القرآن على وجوه مختلفة.

الأول: معارضة نوح وقومه. قال تعالى: ﴿يا نُوحُ قَدْ جادلْتَنا فَأكْثَرْتَ جِدَالَنَا﴾[2].

الثاني: مجادلة أهل العدوان. قال تعالى: ﴿أتُجَادِلُونَني في أسْمَاء سَمَّيتمُوُهَا﴾[3].

الثالث: جدال إبراهيم والملائكة في باب قوم لوط. قال تعالى: ﴿يُجَادِلُنَا في قَوْمِ لُوطٍ﴾[4].

---

(١) راجع مقدمة كتاب الجدل للدكتور إبراهيم مدكور ص ٢٤، ٢٥.

(٢) سورة هود آية رقم ٣٢.

(٣) سورة الأعراف آية رقم ٧١.

(٤) سورة هود آية رقم ٧٤.

الرابع: جدال صناديد قريش في إثبات إله العالمين. قال تعـالى: ﴿وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ﴾[1].

وجـدال الكفار في القرآن. قـال تعـالى: ﴿إِنَّ الَّـذِينَ يُجَـادِلُـونَ فِي آيَـاتِ اللهِ﴾[2].

وجدال المنكرين في إنكار الحجة والبرهان بالشبهة والبطلان. قال تعالى: ﴿وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾[3].

وجدال النبي ﷺ في باب الخائنين والمنافقين. قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ﴾[4].

وجدال الصحابة في حقهم. قال تعالى: ﴿هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ جَادَلْتُمْ عَنْهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَمَنْ يُجَادِلُ اللَّهَ عَنْهُمْ﴾[5].

وجدال النبي ﷺ أهل الكتاب باللطف والإحسان. قال تعالى: ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[6].

وجدال الصحابة إياهم. قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[7].

وجـدال بمعنى الخصـومـة بين الحجـاج. قـال تعـالى: ﴿وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾[8].

---

(١) سورة الرعد آية رقم ١٣.
(٢) سورة غافر آية رقم ٥٦.
(٣) سورة غافر آية رقم ٥.
(٤) سورة النساء آية رقم ١٠٧.
(٥) سورة النساء آية رقم ١٠٩.
(٦) سورة النحل آية رقم ١٢٥.
(٧) سورة العنكبوت آية رقم ٤٦.
(٨) سورة البقرة آية رقم ١٩٧.

وجدال ابن الزبعرى[1] في حق عيسى وعزير والأصنام. قال تعالى: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا﴾[2].

وجدال موجود في جبلة الإنسان. قال تعالى: ﴿وَكَانَ الإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً﴾[3].

وقيل الأصل في الجدل: الصراع وإسقاط الإنسان صاحبه على الجدالة أي الأرض الصلبة.

نشأة علم الجدل:

يرى كثير من المفكرين والعلماء أن الجدل ظاهرة إنسانية وجدت مع وجود الإنسان على ظهر البسيطة.

بل إن هذه الظاهرة وجدت في غير الجنس البشري كالملائكة وإبليس ويعللون ذلك أن النفس البشرية مجبولة على حب الدفاع عنها، وتقريب مطالبها الدنيوية، ولن يتم لها ذلك إلا باستعمالها أسلحة الجدل وقوارع الحجج، وهذه الظاهرة لن يتخلى عنها البشر حتى في ساحة الحشرويوم الحساب الأعظم، قال تعالى:

﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا﴾[4].

والقرآن الكريم يحدثنا عن موقف الملائكة من ربهم عندما أخبرهم بقوله: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا: أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[5].

---

(١) هو عبد الله بن الزبعرى القرشي السهمي، كان من أشد قريش على المسلمين ثم أسلم عام الفتح.

(انظر ترجمته في الإصابة رقم ٤٦٧٠).

(٢) سورة الزخرف آية رقم ٥٨.

(٣) سورة الكهف آية رقم ٤٥.

(٤) سورة النحل آية رقم ١١١.

(٥) سورة البقرة آية رقم ٣٠.

لقد خفيت على الملائكة حكمة الله سبحانه وتعالى في بناء هذه الأرض وعمارتها، وفي تنمية الحياة وتنوعها، وفي تحقيق إرادة الخالق، وناموس الوجود في تطويرها وترقيتها وتعديلها على يد خليفة الله في أرضه هذا الذي قد يفسد أحياناً، وقد يسفك الدماء أحياناً ليتم من وراء هذا الشر الجزئي الظاهر خير أكبر وأشمل، خير النمو الدائم، والرقي الدائم خير الحركة الهادمة البانية، خير المحاولة التي لا تكف، والتطلع الذي لا يقف والتغيير والتطوير في هذا الملك الكبير.

عندئذ جاءهم القرار من العليم بكل شيء، والخبير بمصائر الأمور.

قال: ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾.

وأيضاً الجدل الذي تم بين أبناء آدم.

قال تعالى:

﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَاناً فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الآخَرِ قَالَ: لأَقْتُلَنَّكَ قَالَ: إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ. لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾[1].

لقد حكم أحدهما رغباته وشهواته، والرغبة تعمي وتصم. وكما قال (اسبينوزا): «إن الرغبة هي التي ترينا الأشياء مليحة لا بصيرتنا».

والحقيقة أن القارىء لتاريخ البشرية يرى أن هذه النزعة لم يخل منها عصر من العصور، ولا جيل من الأجيال.

فلما كانت دولة اليونان القديمة ظهر فيها علم المنطق والجدل فوضعوا لهما الأصول وقعدوا لهما القواعد. وكان العقلاء منهم ينظرون إلى الجدل نظرة اشتباه وإنكار وهو الذي سموه ـ بعد ـ بالسفسطة أو ترفقوا فسموه علم البراهين الخطابية، وحسبوه صناعة لازمة في معرض الإقناع والتأثير.

---

(١) سورة المائدة آية رقم ٢٧ ـ ٢٨.

وكان الجدل في نشأته الأولى في دولة اليونان كعلم له قواعد وأصول. معظماً مبجّلاً بين الحكماء وتلاميذهم، وجمهرة المعنيين بالحكمة والمعرفة، وكان اسم «السوفيست» أعظم شأناً من اسم الفيلسوف، لأن السوفيست ينتمي إلى ربّة الحكمة «صوفية» فهو الحكيم الذي ألهمته تلك الربة وفرغ من مؤونة المعرفة.

فلما ظهر الحكيم (فيثاغوراس)[1] استكبر هذه الدعوى وتواضع فسمى نفسه فيلسوفاً أي محباً للحكمة.

وتصدى لتعليم الجدل أو البراهين الخطابية أناس يقصدهم المتعلمون ليعرفوا كيف ينتصرون على خصومهم في مجال المنازعة والملاحة، ويضع الآباء أبناءهم في كفالتهم ليدربوهم على صناعة الجدل، والتأثير في سبيل الإقناع بالحجة أياً كان حظها من الحقيقة.

ومما يحكى عن أستاذ جدلي أنه اتفق مع تلميذ له على أن يخرجه للدفاع في القضاء والمنازعات العامة خلال سنتين بأجر متفق عليه.

فلما انتهت السنتان طلب الأستاذ أجره.

فقال التلميذ: بل أناقشك في هذا الأجر هل تستحقه بعملك أو تطلبه بغير حق. . ؟ فإن أقنعتك بأنك لا تستحقه فلا حق لك فيه باعترافك، وسكوتك حجة على هذا الاعتراف.

وإن لم أقنعك فلا حق لك فيه، لأنك لم تعلمني كيف أقيم البرهان على دعواي. ؟؟

وكان جواب الأستاذ كمثال تلميذه، مثلاً للبرهان المطلوب في هذه الصناعة فقال له: إنني أقبل أن أناقشك ولكن على غير النتيجة التي خلصت إليها.

---

(١) ولد بجزيرة (ساموس) من أعمال آسيا الصغرى ثم ارتحل إلى بلاد الشرق في طلب العلم وأخيراً استقر به المقام في جنوب إيطاليا، حيث أنشأ هذه المدرسة وأخذ هو وتلاميذه يصيغون العلوم الرياضية.

أناقشك حقي فتعطيه مرة إذا ثبت عليك. وتعطيه مرتين إذا لم أثبته أمامك، لأنني علمت تلميذاً ما يغلب به أستاذه في صناعة البرهان.

وبلغ من التفاهم على الفصل بين البرهان والحقيقة في صناعة الجدل أنهم أصبحوا يقولون عن الحجة أنها حجة خطابية، أي تقع ولا يشترط فيها أن تدل على الحقيقة.

وإذا تركنا المدارس اليونانية وما كان فيها من جدل عقيم، وسفسطات تدع الحليم حيران، وتصيب الرءوس بالدوار وانتقلنا إلى مسرح الجزيرة العربية في الجاهلية فإننا نرى حشداً هائلاً من الديانات والنحل، مثل اليهودية، والنصرانية، والمجوسية، والزاردشتية، والمانوية، والمزدكية، والصابئة وأصحاب الروحانيات، وأصحاب الأشخاص. كلها تدعي الحق وتدمغ الآخرين بالباطل، وتستعمل أسلحة الجدل ومنطق العقل، ومغالطة الفكر في إثبات حقها، وإبطال زيف ما عداها[1].

من ذلك ما يحكيه ابن هشام في السيرة النبوية عن سلمة بن سلامة من أهل بدر قال:

«كان لنا جار من يهود في بني عبد الأشهل فخرج علينا يوماً من بيته حتى وقف على بني عبد الأشهل قال سلمة: وأنا يومئذ أحدث من فيه سناً عليَّ بردة لي مضطجع فيها بفناء أهلي.

فذكر القيامة والبعث، والحساب والميزان، والجنة والنار، قال ذلك لقوم أهل شرك، أصحاب أوثان لا يرون أن بعثاً كائناً بعد الموت.

فقالوا له: ويحك يا فلان، أو ترى هذا كائناً، أن الناس يبعثون بعد موتهم إلى دار فيها جنة ونار، يجزون فيها بأعمالهم..؟

قال: نعم.

---

(١) راجع التفكير فريضة إسلامية ـ للأستاذ العقاد.

فقالوا: ويحك يا فلان، فما آية ذلك..؟

قال: نبي مبعوث من نحو هذه البلاد وأشار بيده إلى مكة واليمن.

فقالوا: ومتى نراه..؟

قال: فنظر إليَّ وأنا أحدثهم سناً فقال: إن يستنفذ هذا الغلام عمره يدركه(1).

فهذه صورة من الجدل والحوار الذي كان يجري بين هؤلاء الأعراب الذين لا يصدقون بوحي ولا يؤمنون برسول، ويشككون في الحياة الآخرة وما فيها من ثواب وعقاب، ويقولون: «إن هي إلاّ حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر».

وبين أصحاب كتاب ورسول يدينون بعقيدة البعث ويبشر كتابهم الذي بين أيديهم بنبي جديد.

وكان للقسيسين والرهبان دور في الحوار والجدل وهم يبشرون بدينهم ويطالبون الآخرين في اتباعهم والاستماع إليهم.

من ذلك ما جاء في كلام المستشرق (دوزي):

«إن الأساقفة أرادوا أن يُنصِّروا المنذر الثالث ملك الحيرة حوالي عام ٥١٣ من الميلاد. وأن المنذر ليصغي إليهم إذ دخل عليه قائد من قواده فأسر إليه بضع كلمات.

ولم يكد ينتهي منها حتى بدت على أسارير الملك أمارات الحزن العميق فتقدم إليه قسيس من القسيسين يسأله عما أشجاه.

فأجابه الملك: يا له من خبر سيىء، لقد علمت أن رئيس الملائكة قد مات، فواحسرتاه عليه.

---

(1) راجع سيرة ابن هشام جـ ١ تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد.

فقال القسيس: هذا محال، وقد غشك من أخبرك، فإن الملائكة خالدون يستحيل عليهم الفناء.

فأجابه الملك: أحق ما تقوله..؟

قال القسيس: نعم.

قال الملك: فكيف إذن تريد أن تقنعني بأن الله ذاته يموت..؟»[1].

انظر إلى تلك المناقشة التي تلمح فيها قوة العقل التي ترد أعقد المسائل إلى أقرب البدهيات، ليدركها النظر السليم، وليفحم المجادل العنيد، وألا تلمح سذاجة الفطرة القوية. قد التقت مع التفكير المعقد فحلت عقدته وبينت له ما ينبغي أن يدركه الفكر القويم.

ثم جاء الإسلام، جاء الإسلام بالدعوة إلى التوحيد، توحيد الخالق فلا إله إلا الله.

وتوحيد العقيدة فلا دين إلا الإسلام، وتوحيد البشرية: كلكم لآدم وآدم من تراب.

وأخذ الوحي يتتابع والآذان تتسمع إلى الآيات البينات التي تأتي من عند الله. وكأنها أوامر فورية تلتقطها الآذان، وتعيها القلوب فتسمع وتطيع، كما يسمع الجنود في ثكنتهم أوامر القائد فيبادرون إلى الطاعة، وإلى التنفيذ.

إن هذا الوحي يبلغه إليهم رسول الله ﷺ عن أمر ربه ﴿مَنْ يُطعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّهَ﴾[2].

ولا خيار للمؤمن ولا للمؤمنة فيما يأتي من عند الله مصداقاً لقوله تعالى:

---

(١) راجع كتاب تاريخ الجدل للشيخ محمد أبو زهرة.ص ٣٥ نقلاً عن كلام المستشرق (دوزي) ترجمة الأستاذ كامل كيلاني.

(٢) سورة النساء آية رقم ٨٠.

﴿مَا كَانَ لِمُؤمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الخِيرَةُ مِن أَمْرِهِمْ﴾[١].

ولكن هل خلت فترة الوحي المتتابع من الجدل والنقاش.؟ الحقيقة أنه كان هناك جدل مع المشركين عبدة الأوثان[٢].

وجدل مع هؤلاء الكافرين عباد الشمس والقمر والكواكب والنجوم[٣] وجدل مع أهل الكتاب من اليهود والنصارى[٤].

جادل الرسول ﷺ كل هذه الطوائف، وأمر الله رسوله ﷺ الرفق بهم والحسن في مناقشتهم.

قال تعالى: ﴿ادعُ إلى سَبِيلِ رَبِّكَ بالحِكْمَةِ والمَوْعِظة الْحَسَنَةِ﴾[٥].

وقال تعالى: ﴿وَجَادِلْهُمْ بالَّتي هي أَحْسَنُ﴾[٦].

وقال تعالى: ﴿وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الكِتَابِ إلَّا بالَّتي هِيَ أَحْسَنُ﴾[٧].

وبعد وفاة الرسول ﷺ، افترقت الأمة الإسلامية وتباينت إلى شيع وأحزاب، ودخلوا في فتنة عمياء كما أخبر الرسول ﷺ: «ستكون فتن كقطع الليل المظلم يصبح الرجل فيها مؤمناً ويمسي كافراً، ويمسي مؤمناً ويصبح كافراً القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي»[٨] إلخ.

---

(١) سورة الأحزاب آية ١ رقم ٣٦.
(٢) قال تعالى: ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾ سورة البقرة آية رقم ١٧.
(٣) قال تعالى: ﴿لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن﴾ فصلت آية رقم ٢٧.
(٤) قال تعالى: ﴿وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله﴾ التوبة آية رقم ٣٠.
(٥) (٦) سورة النحل آية رقم ١٢٥.
(٧) سورة العنكبوت آية رقم ٤٦.
(٨) الحديث رواه الإمام مسلم في إيمان ١٨٦ وأبو داود في الفتن ٢ والترمذي في الفتن ٣، وابن ماجه في الفتن ١٠ وأحمد بن حنبل في مسنده ٤ جـ ١ ص ١٨٩.

ومـزقتهم الأهواء والأغـراض فافتـرقوا فـرقاً وجمـاعات مصـداقاً لمـا قـال الرسول ﷺ:

«ستفترق أمتي».

فكانت الخوارج وكانت الشيعة، وكانت المعتزلة، وكانت الأشاعرة وكانت القدرية، وكانت الجهمية، وكانت الباطنية.

وغير ذلك كثيـر من أشياء تـذهب بلب الحليم، وتصيب الرؤوس بـالدوار ولكل فرقة من هذه الفرق جدل ومناقشات[1] يلتبس فيها الحق بالباطل والـواقع

(١) أ ـ جدل القدرية:

كان على عهد هشام بن عبد الملك رجل قدري فبعث هشام إليه فقال له: قد كثر كلام الناس فيك.

قال: نعم يا أمير المؤمنين، ادع من شئت فيجادلني فإن أدركت عليّ بذلك فقد أمكنتك من علاوتي:

فقال هشام: قد أنصفت فبعث إلى الأوزاعي فلما حضر قال له هشام: يا أبا عمرو ناظر هذا القدري.

فقال له الأوزاعي: اختر إن شئت ثلاث كلمات، وإن شئت أربع وإن شئت واحدة.

فقال له القدري: بل ثلاث كلمات.

فقال الأوزاعي للقدري: أخبرني عن الله عز وجل هل قضى على ما نهى..؟ قال القدري: ليس عندي في هذا شيء.

فقال الأوزاعي: هذه واحدة، ثم قال: أخبرني عن الله عز وجل: أحال دون ما أمر؟

قال القدري: هذه أشد من الأولى، ما عندي في هذا شيء.

فقال الأوزاعي: هذه اثنتان يا أمير المؤمنين، ثم قال أخبرني عن الله عز وجل. هل أعان على ما حرم؟

فقال القدري: هذه أشد من الأولى والثانية، ما عندي في هذا شيء.

فقال الأوزاعي: يا أمير المؤمنين. هذه ثلاث كلمات. فأمر هشام فضربت عنقه

فقال هشام للأوزاعي: فسر لنا هذه الكلمات الثلاث ما هي؟

قال: نعم يا أمير المؤمنين، أما تعلم أن الله تعالى قضى على ما نهى. نهى آدم عن الأكل من الشجرة، ثم قضى عليه فأكلها، أما تعلم أن الله تعالى حال دون ما أمر، أمر إبليس بالسجود لآدم، ثم حال بينه وبين السجود، أما تعلم يا أمير المؤمنين أن الله أعان على ما حرم؟ حرم الميتة والدم ولحم الخنزير، ثم أعان عليه بالاضطرار.

فقال هشام: أخبرني عن الواحدة ما كنت تقول له؟

قال: كنت أقول له: أخبرني عن الله عز وجل حيث خلقك، خلقك كما شاء أو شئت، فإنه

بالأسطورة، والخيال بمقاييس العقـل، والسؤال الذي يـطرح نفسه الآن: هـل توقف الجدل في تاريخ الانسانية، وهل امتنعت البشرية عن المعارك الكلامية،

= يقول كما شاء، فأقول له: أخبرني عن الله عز وجل يتوفاك إذا شئت أو إذا شاء، فإنه كان يقول: إذا شاء، فأقول له: أخبرني عن الله عز وجل إذا توفاك تصير حيث شئت أو حيث شاء، فإنه كان يقول حيث شـاء يا أمـير المؤمنين: فمن لم يمكنـه أن يحسن خلقه، ولا يـزيد في رزقـه ولا يؤخـر أجله ولا يصير لنفسه حيث شاء فأي شيء في يده من المشيئة يا أمير المؤمنين؟

قال: صدقت يا أبا عمرو.

قال الأوزاعي: يا أمير المؤمنين: إن القدرية ما رضوا بقول الله تعالى، ولا بقول الأنبياء عليهم السلام، ولا بقول أهل الجنة، ولا بقول أهل النار، ولا بقول الملائكة، ولا بقول أخيهم إبليس.

فأما قول الله تعالى: فهو: ﴿فاجتباه ربه فجعله من الصالحين﴾.

وأما قول الملائكة فهو: ﴿لا علم لنا إلا ما علمتنا﴾.

وأما قول الأنبياء فقال شعيب عليه السلام: ﴿وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب﴾.

وقال إبراهيم عليه السلام:

﴿ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم﴾.

وأما قول أهل الجنة فإنهم قالوا: ﴿الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله﴾.

وأما قول أهل النار فهو ﴿لو هدانا الله لهديناكم﴾.

وأما قول إبليس: فهو: ﴿رب بما أغويتني﴾.

ب ـ جدل المعتزلة:

جاء في كتاب الانتصار: أن المنانية تزعم أن الصدق والكذب متضادان، وأن الصدق خير، وهو من النور، والكذب شر وهو من الظلمة.

قال لهم إبراهيم النظام: حدثونا عن إنسان قال قولاً كذب فيه، من الكاذب...؟

قالوا: الظلمة.

قـال: فإن ندم بعد ذلك على ما فعل من الكذب، وقال قـد كذبت وأسأت، من القـائـل قد كذبت..؟

فاختلطوا عن ذلك ولم يدروا ما يقولون.

فقال إبراهيم النظام:

«إن زعمتم أن النور هو القائل قد كذبت وأسأت فقد كذب لأنه لم يكن الكذب منه، ولا قاله. والكذب شر، فقد كان من النور شر، وهذا هدم قولكم.

وإن قلتم: إن الظلمة قالت: قد كـذبت وأسأت فقـد صدقت والصـدق خير. فقـد كان من الظلمة صدق وكذب، وهما عنده مختلفان خيراً وشراً على حكمكم».

لقد أخذ الطرق على المناقش حتى أفحمه ولم يدر كيف يجيب وهكـذا كان يـدور الجدل، وتكون الغلبة لأكثر القوم وأقربهم حجة. وأقدرهم مصاولة وجدلاً.

والمناقشات البيزنطية؟ نعتقد أن هـذا لن يكون، لأن الجـدل في جبلة الإنسان

ج ـ جدل الخوارج:

لما قتل الخوارج عبد الله بن خباب بن الأرت، ، أرسل إليهم علي أن أسلموا قاتـل عبد الله ابن خباب، فأرسلوا إليـه إنا كلنا قتله، ولئن ظفـرنالقتلناك،فأتـاهم علي في جيشه، وبـرزوا إليه بجمعهم فقال لهم قبل القتال ماذا نقمتم مني . . ؟

فقالوا أول ما نقمنا منك أنا قاتلنا بين يديك يوم الجمل، فلما انهزم أصحاب الجمل أبحت لنا ما وجدنا في عسكرهم من المال، ومنعتنا من سبي نسائهم وذراريهم. فكيف استحللت ما لهم دون النساء والذرية . . ؟

فقال: إنما أبحت لكم أموالهم بدلاً عما كانوا أغاروا عليه من بيت مال البصـرة قبل قـدومي عليهم. والنساء والذرية لم يقاتلونا.

وكان لهم حكم الإسلام، بحكم دار الإسلام، ولم يكن منهم ردة عن الإسلام، ولا يجـوز استرقاق من لم يكفر، وبعد لو أبحت لكم النساء أيكم يأخذ عائشة أم المؤمنين في سهمه . . ؟

فخجل القوم من هذا ثم قالوا له:

نقمنا عليك محو إمرة أمير المؤمنين عن اسمك في الكتـاب بينك وبين معـاوية لمـا نازعـك معاوية في ذلك.

فقال: فعلت مثل ما فعل رسول الله ـ ﷺ ـ يوم الحديبية حين قال سهيل بن عمرو: لو علمت أنك رسول الله ما نازعتك، ولكن اكتب اسمك واسم أبيـك، فكتب هذا مـا صالـح عليه محمـد ابن عبد الله وسهيل بن عمرو.

وأخبرني رسول الله ـ ﷺ أن لي منهم يـوماً مثـل ذلك، فكـانت قصة في هؤلاء الأبنـاء قصة رسول الله ﷺ مع الآباء.

فقالوا له: فلم قلت للحكمين فإن كنت أهلاً للخلافة فأثبتاني، فإن كنت في شك في خلافتك فغيرك بالشك أولى.

فقال: إنما أردت بذلك النصفة لمعاوية. ولو قلت للحكمين احكما لي بالخـلافة لم يـرض بذلك معاوية، وقد دعا رسول الله ﷺ نصارى نجران إلى المباهلة. وقال لهم:

«تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم، ونساءنا ونساءكم، وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهـل فنجعل لعنـة الله على الكاذبين».

فأنصفهم بذلك من نفسه، ولو قال: أبتهل فأجعل لعنة الله عليكم لم يرض النصارى بذلك، لذلك أنصفت أنا معاوية من نفسي، ولم أدر غدر عمرو بن العاص.

قالوا: فلما حكمت الحكمين في حق كان لك . . . ؟

فقال: وجدت رسول الله ﷺ قد حكم سعـد بن معاذ في بني قـريظة، ولـو شاء لم يفعـل، وأقمت أنا أيضاً حكماً لكن حكم رسول الله ﷺ حكم بالعدل، وحكمي خدع حتى كان من الأمر ما كان، فهل عندكم شيء سوى هذا . . ؟

فسكت القوم. وقال أكثرهم. صدق والله، وقالوا: التوبة.

وسيستمر ذلك معهم إلى يوم يبعثون، وصدق ربي في قوله:

د ـ الجدل في حق القرآن:

قال بشر (مسندلاً على خلق القرآن): قال الله تعالى: ﴿إنا جعلناه قرآناً عربياً﴾.

قال عبد العزيز: أي شيء في هذا من الحجة والدليل على خلقه؟

فقال بشر: هل في الخلق أحد يشك في هذا، أو يخالف عليه، إن معنى جعلناه خلقناه قال عبد العزيز: يا أمير المؤمنين، إن القرآن نزل بلسانك ولسان قومك، وأنت أعلم أهل الأرض بلغة قومك، ولغة العرب كلها، ومعاني كلامها، وبشر رجل من أبناء العجم، يتأمل كتاب الله تعالى، على غير ما أنزل الله، وغير ما عناه الله عز وجل، ويحرفه عن مواضعه، ويبدل معانيه، ويقول ما تنكره العرب، وكلامها ولغاتها، وأنت أعلم خلق الله بذلك، وإنما يكفر بشر الناس، ويستبيح دماءهم بتأويل، لا بتنزيل.

قال بشر: «جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً» يروغ عبد العزيز إلى الكلام والخطب والاستعانة بأمير المؤمنين، لينقطع المجلس، قد أتيتك بما لا تقدر على رده، ولا دليلي فيه لينقطع المجلس بثبات الحجة عليك، وإيجاب العقوبة لك، فإن كان عندك شيء، فتكلم به وإلا فقد قطع الله مقالتك، وأدحض حجتك.

قال عبد العزيز: يا بشر أخبرني عن جعل هذا الحرف بحكم لا يحتمل غير الخلق.

قال بشر لا، وما بين جعل وخلق عندي فرق، ولا عند غيري من سائر الناس من العرب والعجم، ولا يعرف الناس إلا هذا.

قال عبد العزيز: أخبرني عن نفسك، ودع ذكر العرب وسائر الناس، فأنا من الناس، ومن الخلق، ومن العرب وأنا أخالفك على هذا، وكذلك سائر العرب يخالفونك.

قال بشر: هذه دعوى منك على العرب، وكل العرب، والعجم يقولون ما قلت أنا؟ ولم يخالف في هذا غيرك.

قال عبد العزيز: أخبرني يا بشر. إجماع العرب والعجم بزعمك أن جعل وخلق واحد، لا فرق بينهما هذا الحرف وحده، أو في سائر ما في القرآن من (جعل).

قال بشر: بل ما في سائر القرآن من (جعل) وسائر ما في الكلام والأخبار والأشعار

قال عبد العزيز: قد حفظ عليك أمير المؤمنين ما قلت، وشهد به عليك.

قال بشر: أنا أعيد عليك هذا القول متى شئت. ولا أرجع عنه ولا أخالفه قال عبد العزيز لبشر: زعمت أن معنى جعلناه قرآناً عربياً. خلقناه قرآناً عربياً. قال: نعم هكذا.

قال عبد العزيز: قال الله عز وجل ﴿وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم، ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً﴾ فيكون المعنى: خلقتكم الله عليكم كفيلاً، لا معنى له عند بشر غير هذا ومن قال هذا فقد أعظم الفرية على الله عز وجل وكفر به، وحل دمه بإجماع الأمة.

وقال الله عز وجل: ﴿ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم﴾ فزعم بشر ولا تجعلوا الله. ولا تخلقوا الله لا معنى له عنده غير ذلك. وكل من قال هذا من الخلق، فهو كافر حلال الدم بإجماع الأمة لأنه حكى أن الله أخبر بمثل هذا، وقال الله عز وجل. ﴿ويجعلون لله البنات سبحانه﴾ فزعم بشر أن معنى ويجعلون لله البنات. يخلقون لله البنات. لا معنى لذلك غير هذا.

﴿يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها﴾(١).

فقال المأمون: ما أقبح هذه المقالة وأعظمها وأشنعها، فحسبك يا عبد العزيز فقد صح قولك وأقر بشر بما حكيت عنه وكفر نفسه من حيث لا يدري.

قال عبد العزيز: يا أمير المؤمنين. إن رأيت أن تأذن لي أن أنتزع بـآيات بقيت وأختصـر قال المأمون: قل ما شئت.

قال عبد العزيز: قال الله عز وجل: ﴿وجعلوا لله أنداداً ليضلوا عن سبيله﴾ فزعم بشر أن معنى جعلوا لله خلقوا لله أنداداً فهو ومن قال هذا فهو كافر حلال الدم.

وقال تعالى ﴿وجعلوا لله شركاء الجن﴾ فزعم بشر أن معنى جعلوا لله خلقوا لله لا معنى لذلك غير هذا ومن قال هذا كافر حلال الدم بإجماع الأمة

قـال المأمـون: حسبك فقـد أثبت حجتك كلهـا فى هذه المسـألة وانكسر قـول بشر، وأبطلت دعواه، فارجع إلى بيان ما قد انتزعت ـ وشرحه ومعانيه ـ وما أراد الله عز وجل به وما هو من جعل مخلوق، وما هو غير مخلوق ـ وما تتعامل به العرب في لغتهم . . .

تراجع رسالة الحيـدة كلها، وقـد طبعتها إدارة الفتـوى والدعـوة والإرشاد والبحـوث العلمية بالمملكة العربية السعودية.

هـ : جدل الخوارج

جاء في نهج البلاغة وشرحه لابن أبي الحديد. قام شيخ إلى علي رضوان الله عليه فقال: «أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام، أكان بقضاء الله وقدره. . . ؟

فقال: والذي فلق الحبة، وبرأ النسمة، ما وطئنا موطئاً، ولا هبطنا وادياً إلا بقضاء الله وقدره.

فقال الشيخ: فعند الله احتسب عنائي ما أرى لي من الأجر شيئاً.

فقال: مه أيها الشيخ، لقد عظم الله أجركم في مسيركم، وأنتم سائرون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا مضطرين.

فقال الشيخ: وكيف والقضاء والقدر ساقانا.

فقال: ويحك لعلك ظننت قضـاء لازماً، وقـدراً حتماً، لـو كان ذلـك كذلـك لبطل الثـواب والعقاب، والوعد والوعيد، والأمر والنهي، ولم تأت لائمة من الله لمذنب، ولا محمدة لمحسن، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء، ولا المسيء أولى بالذم من المحسن تلك مقالة عباد الأوثان، وجنود الشيطان وشهود الزور، أهل العمى عن الصواب، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسه إن الله تعالى أمر تخييراً، ونهى تحذيراً، وكلف تيسيراً، ولم يعص مغلوبـاً ولم يطع كـارهاً، ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثاً، ولم يخلق السموات وما بينهما باطلاً، ذلك ظن الذين كفروا فـويل للذين كفروا من النار.

فقال الشيخ: فما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما. . ؟

فقال: هو الأمر من الله والحكم، ثم تلا قوله سبحانه وتعالى: ﴿وقضى ربك ألا تعبـدوا إلا إياه﴾.

فنهض الشيـخ مسروراً وهـو يقـول:

أنـت الإمام الـذي نـرجو بـطاعـته ... يوم الـنشور مـن الـرحـمـن رضـوانا

أوضحت من ديـنـنـا مـا كـان مـلتبسـاً ... جـزاك ربـك عـنـا فـيـه إحـسـانا

(١) سورة النحل آية رقم ١١١.

الحالة السياسية والعلمية والاجتماعية

في عصر التفتازاني

الحالة السياسية

جاء القرن الثامن الهجري، وجروح العالم الإسلامي لم تلتئم بعد، نتيجة لما أحدثه المغول في رقعة البلاد الإسلامية، من تخريب وتشريد وقتل، واستمر الوضع على ذلك فترة ليست بالقصيرة، حتى أراد الله سبحانه وتعالى بالمسلمين خيراً، فدخل في دين الله أفواجاً مغول روسيا والتركستان، وكان هذا تحولاً جديداً في قوة المسلمين في ذلك القرن. فقد نشطت الدولة العثمانية سياسياً وعسكرياً، وامتدت سيطرتها على كثير من البلاد الإسلامية، واتخذت من مدينة الأناضول قاعدة لها، واستطاعت الجيوش الإسلامية أن تضيف إقليماً جديداً إلى رقعة البلاد هو شبه جزيرة البلقان، كما استطاع جيش الخلافة أن يوجه ضربات موجعة للجيش الصليبي، الذي سيره الغرب تباعاً للاستيلاء على بيت المقدس، والذي هزم في النهاية عن طريق القائد المظفر صلاح الدين الأيوبي.

وما كادت الغيوم تنقشع عن سماء الأمة الإسلامية، وسحب الأحزان تتوارى حتى ظهر في نهاية هذا القرن رجل يسمى (تيمورلنك) من طلاب الملك والسلطة، وخلفه جيش لا تغيب عنه الشمس، من مسلمي بلاد ما وراء النهر. وفي فترة وجيزة، استطاع أن يقيم لنفسه ملكاً، امتد من الصين إلى روسيا، واكتسح أمامه بلاد فارس والجزيرة من غير أن يقف في طريقه شيء، وأنزل بأرواح المسلمين وأملاكهم الكثير من الدمار والخراب، واستطاع في فترة

(١) راجع البداية والنهاية لابن كثير. ج ١٣ ص ٣٤٢، وتاريخ مصر لابن إياس ج ١ ص ١٣٣.

وجيزة أن يطوي تلك البلاد، ويجعلها تحت قبضته، ودارت بينه وبين الجيش العثماني معركة ضارية على حدود أنقرة، انتصر فيها (تيمورلنك) على الجيش العثماني، وبذلك أصبحت بلاد الشام ممهدة أمام جيشه لو لا أن تداركها الله سبحانه وتعالى بالجيش المصري الذي أوقع بالتتار هزيمة منكرة، وردهم على أعقابهم خاسرين.

وبالجملة فإن البلاد الإسلامية في ذلك الوقت كانت ممالك صغيرة، يحكمها أمراء من العجم والمماليك، ولم يكن للخلافة في ذلك الحين غير الاسم والرسم، ومن الأدلة على ذلك، أنه حدث في عام ٧٣٧هـ أن السلطان الناصر محمد بن قلاوون[١]، اعتقل الخليفة المستكفي بالله[٢]، ومنعه من الاجتماع بالناس، ثم أفرج عنه بعد ذلك، ولكنه ما لبث أن نفاه مع أهله وذويه إلى بلدة قوص من أعمال الصعيد، وبقي الخليفة بها إلى أن مات.

من هنا نستطيع أن نقول: إن القرن الثامن الهجري، لم يكن خيره عاماً بالنسبة للمسلمين، فالخطر يحدق بهم من كل جانب، وآثار الدمار والخراب التي أوجدها المغول في كثير من البلاد الإسلامية، لا تزال ماثلة أمام أعينهم، لقد كانت تحيط بهم وتكاد تكتم أنفاسهم، عوامل مضللة خانقة، يشنها عليهم أتباع الوثنية والزندقة، وأنصار الصليب والإلحاد، وكوكبة ضارية من جنود إبليس، وفرق الضلال.

ومع ذلك كله، فلقد استطاع المسلمون في هذا العصر، أن يجتازوا المحن

---

(١) هو الملك الناصر محمد بن قلاوون عبد الله الصالحي، له آثار ضخمة، وتاريخ حافل بجلائل الأعمال ولي سلطنة مصر والشام سنة ٦٩٢هـ. وخلع منه ثم عاد وبقي فيها إلى موته سنة ٧٤١هـ وامتلك قيادة الدولة فخطب له بمصر وطرابلس والمغرب والشام والحجاز والعراق وديار بكر والروم.

انظر السلوك للمقريزي وتاريخ ابن كثير ١٤ ـ ٤٧ والدرر الكامنة ٤ ـ ١٤٤.

(٢) هو سليمان الملقب بالمستكفي بالله ابن المسترشد بالله الهاشمي، البغدادي المصري الملقب بالحاكم بأمر الله.

(راجع البداية والنهاية لابن كثير ١٤ ـ ١٩).

الشداد، والآلام الفواتن التي حلت بهم، وأن يتمسكوا بدينهم وعقيدتهم، وأن يوجدوا لأنفسهم نهضة علمية وثقافية، حالت بينهم وبين الدمار والانهيار، وإذا كان ذلك كذلك فعلينا أن نلقي بعض الأضواء على الجانب العلمي الذي حققه المسلمون في ذلك القرن.

الحالة العلمية

المتصفح لكتب التراجم والأعلام الخاصة بالقرن الثامن الهجري. الرابع عشر الميلادي، يهوله كثرة العلماء الذين أنتجهم هذا القرن، وزخر بهم تاريخ الأمة الإسلامية، في فترة من فترات حياتها.

وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على نهضة علمية، وثورة فكرية، واكبت ما عاشت فيه البلاد من إسفاف اجتماعي، يتمثل في الفقر المدقع الذي كاد أن يشمل كل أفراد المجتمع، والأوبئة الفتاكة، والأمراض المعدية[1] التي حلت بالبلاد نتيجة للدمار والتخريب، التي أوجدتها الحروب المتلاحقة في هذا العصر، وكأن المسلمين الذين انهزموا في ميدان الحروب، وطحنتهم المعارك الضارية، وانهزموا أيضاً في المجال الاجتماعي، بإجداب أرضهم، وقلة مواردهم، قد أرادوا أن يعوضوا ذلك في مجال العلم، العلم الذي يشمل كل جوانب الحياة، فنشطت الحركة العلمية نشاطاً ملحوظاً، وشمل الإنتاج الفكري جميع المعارف الإنسانية، والعقدية، والفقهية، والشرعية.

فإذا كان المسلمون قد هزمتهم سيوف المغول الإلحادية، وسهام الصليبية المشركة، فإن أقلام علماء المسلمين من أمثال ابن تيمية[2]، وابن القيم

(١) راجع حسن المحاضرة للسيوطي ٢ ـ ٢٩٨ ـ ٣٠٦، والسلوك للمقريزي ٢ ـ ٧٣.

(٢) هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الخضري، النميري الحراني الدمشقي الحنبلي، أبو العباس، تقي الدين ابن تيمية الإمام شيخ الإسلام، ولد في حران وتحول به أبوه إلى دمشق فنبغ واشتهر وطلب إلى مصر من أجل فتوى أفتى بها فقصدها. فتعصب عليه =

الجوزية[1]، وسعد الدين التفتازاني وغيرهم. قد صاولت فكرهم المنحط، ونازلت معتقداتهم المسفة في الضلال، وأصابت منها مقتلاً، وإذا كانت الحروب قد أشاعت الفوضى، وأنزلت بالناس المجاعة، وتحول الكثير من أفراد المجتمع إلى لصوص وقطاع طرق، فإن فقهاء هذا العصر، قد قعدوا القواعد، وأصلوا الأصول، وقدموا لمجتمعهم الصورة المثلى لما يجب أن يعيش عليه المجتمع الإسلامي، إذا قلت موارده، أو ضاقت عليه سبل الرزق، وهذا ما فعله العالم الجليل المعز بن عبد السلام[2]، وابن رفعة[3]، وابن جماعة، وغيرهم من الفقهاء الأعلام.

وأيضاً فإن تتابع الحوادث في هذا العصر، وتقلبات الليالي، وصروف

= جماعة من أهلها فسجن مدة، ونقل إلى الاسكندرية ثم أطلق فسافر إلى دمشق سنة ٧٢٠ هـ واعتقل بها سنة ٧٢٠ وأطلق ثم أعيد ومات معتقلاً بقلعة دمشق عام ٧٢٨هـ. تصانيفه تزيد على أربعة آلاف كراسة منها السياسية الإلهية والآيات النبوية، والفتاوى، والإيمان، والجمع بين النقل والعقل وغير ذلك.

(راجع فوات الوفيات ١: ٣٤ والمنهج الأحمد، والدرر الكامنة ١: ١٤٤، والبداية والنهاية ١٤: ٢٥).

(١) هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الدمشقي، أبو عبد الله شمس الدين من أركان الإصلاح الإسلامي - ولد عام ٦٩١هـ بدمشق - تتلمذ على الشيخ ابن تيمية. وهو الذي هذب كتبه، ونشر علمه، وسجن معه في قلعة دمشق، وأهين وعذب بسببه. من كتبه. «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية و «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر» وغير ذلك كثير - توفي عام ٧٤١ هـ.

(راجع الدرر الكامنة ج ٣ ص ٤٠٠ وجلاء العينين ص ٢٠).

(٢) هو عبد العزيز عبد السلام بن أبي القاسم عز الدين الملقب «سلطان العلماء» فقيه شافعي بلغ رتبة الاجتهاد ولد عام ٥٧٧هـ بدمشق، تولى الخطابة والتدريس بزاوية الغزالي ثم بالجامع الأموي. أنكر على الصالح إسماعيل تسليمه قلعة (صغب للفرنج) فغضب عليه وحبسه ثم أطلق سراحه فجاء إلى مصر. لم مصنفات كثيرة، توفي بالقاهرة عام ٦٦٠هـ.

(٣) هو أحمد بن محمد بن علي الأنصاري أبو العباس. نجم الدين، المعروف بابن الرفعة. فقيه شافعي من فضلائهم، حضر إلى مصر كان محتسب القاهرة، ونائب في الحكم له كتب منها: بذل النصائح الشرعية في ما على السلطان وولاة الأمور وسائر الرعية والإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان. ندب لمناظرة ابن تيمية فسأل ابن تيمية عنه بعد ذلك فقال: رأيت شيخاً يتقطر فقه الشافعية من لحيته توفي عام ٧٧٠هـ.

(راجع البدر الطالع ١: ١١٥ وطبقات الشافعية: ٥: ١٧٧).

الأيـام، جعل علمـاء المسلمين، يرصـدون هـذه الحـوادث بـدقـة، ويتتبعـون جزئياتها، بعين لماحـة وفكر متقـد، لتتخذ من ذلـك الأجيال الـلاحقة دروسـاً وعبراً، فظهر المؤرخون العمالقة، أمثال العماد ابن كثير[1] في موسوعته التاريخية (البداية والنهاية) وابن حجر العسقلاني[2] في كتابيه المحلقين (الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة). وكتاب (أنباء الغمر) وابن خلدون[3] (مفخرة العرب) في دائرة معارفه الكبرى المسماة (العبر) وديوان (المبتدأ والخبـر في تاريـخ العرب والعجم والبربر) وغير هذا كثير. ولو ذهبنـا نعدد صنـوف المعرفـة التي أنتجتها عقول المفكرين في هذا العصر، لأعيانا الحصـر والعد، ويكفي أن نقـول في النهاية، إن عصر التفتازاني العلمي هو عصر عمالقة الرجال، وأفذاذ المفكرين الأبطال.

(١) هو: إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضو بن درع القرشي البصروي ثم الـدمشقي أبو الفـداء. عماد الدين، حافظ مؤرخ فقيه، ولد في قرية من أعمال بصرى والشام وانتقل مـع أبيه إلى دمشق سنـة ٧٠٦هـ ورحل في طلب العلم وتوفي بدمشق عام ٧٧٤هـ. له مصنفات كثيرة منها البداية والنهاية، وتفسير القرآن الكريم، والاجتهاد في طلب الجهاد وغير ذلك.
(راجع الدرر الكامنة ١ : ٣٧).

(٢) هو أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني أبو الفضل. شهاب الدين ابن حجر من أئمة العلم والتاريخ، أصله من عسقلان بفلسطين ومولده ووفاته بالقاهـرة ولع بـالأدب والشعر ثم أقبـل على الحديث، ورحل إلى اليمن والشام وإلى الحجاز وغيرهما. له تصانيف كثيرة منها الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة ولسان الميزان، والإحكام لبيان ما في القرآن من الأحكـام وتقريب التهـذيب، والإصابة في تميز أسماء الصحابة، وتهذيب التهذيب وغير ذلك. توفي عام ٨٤٢هـ.

(٣) هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون أبو زيد ولي الدين الحضرمي الاشبيلي من ولد وائل ابن حجر، الفيلسوف المؤرخ العالم الاجتماعي البحاثة. أصله من إشبيلية ومولده ومنشأه بتونس، رحل إلى فارس وغرناطة وتلمسان والأندلس، وتولى أعمالاً واعترضته دسائس ووشايات، جاء إلى مصر فأكرمه سلطانها الظاهر برقوق، وولي فيها قضاء المالكية ولم يتزي بزي القضاء محتفظاً بزي بلاده. من تصانيفه: العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريـخ العرب والعجم والبـربر، ورسـالة في المنطق، وله شعر توفي عام ٨٠٨هـ.
(راجع الضوء اللامع ٤ : ١٤٥).

الحالة الاجتماعية

لا أحد ينكر أن موارد العالم الإسلامي كثيرة ومتنوعة، وأرضه خصبة ومنتجة، وأهله يميلون إلى العمل، وإلى السعي في الأرض، والضرب في فجاجها، ولكن ما حل في القرن السابع الهجري، من سقوط الخلافة الإسلامية في بغداد عام ٦٥٦ هـ على يد المغول والتتار، ثم ما حاولته الصليبية في الغرب، من انتهاز ضعف المسلمين، وشن الغارات عليهم، الواحدة بعد الأخرى[1]، قد أضعف موارد البلاد وأنهك اقتصادياتها، فمزارعها وحدائقها وبساتينها نهباً مباحاً للجيوش المغيرة، وكلأ سهلاً أمام شراسة الهجمات، من قوم لا يؤمنون بعقيدة، ولا يهتدون بوحي، الأمر الذي جعلهم يتسلطون على الأهالي الآمنين، تسلط الذئاب المفترسة للقطيع الوديع، والذي جعل الكثير من أفراد الشعب تفضل الموت جوعاً وعطشاً في منازلهم، على الموت في مزارعهم أو حوانيتهم بيد المغيرين المتسلطين.

ويصور لنا العماد ابن كثير ما حدث في سنة ٧١٨ هـ فيقول:

«قل المطر في بلاد الجزيرة والموصل، فحصل الجدب والقحط، وارتفعت الأسعار، وعدمت الأقوات، بحيث أكلوا كل ما وجدوا من الجمادات

(١) استطاع السلطان الأشرف ابن قلاوون أن يسترد من الصليبيين عكا سنة ٦٩٠هـ، وصور وصيدا وبيروت وقلعة الروم وجميع الساحل.
(انظر البداية والنهاية لابن كثير ١٣ ـ ٣١٩، والنجوم الزاهرة ٨ ـ ٣).

والحيوانات. ولما قلت الأموال التي يشترون بها، ما يسدون به رمقهم، باعوا كل شيء يملكونه حتى أولادهم وأهليهم، وبيع الولد في ذلك الحين بخمسين درهماً، بل وبأقل من ذلك. وما حدث في الجزيرة والموصل، حدث مثله في مصر والشام، ومكة والمدينة، واشتد الأمر على الناس حتى أكلوا الكلاب والحمير والخيل والبغال، ولم يبق شيء من الدواب عند أحد من الناس، وبيع الكلب في ذلك الوقت بخمسة دراهم[1] فلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

هذه صورة الحياة الاجتماعية في القرن الثامن الهجري، تؤلم القلوب، وتدمع العيون، وتوقظ الإنسانية من غفلتها، وتدفعها إلى تصور البلاء الذي يصيب الله به عباده، إذا ما ابتعدوا عن نهجه القويم، أو تهاونوا في تكاليفه العظيمة، أو سلكوا مسالك الشيطان، أو أغرتهم قوتهم، فظنوا أنهم هم القادرون والمسيطرون، وصدق الله في قوله: ﴿وَإذا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا القَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْميراً﴾[2].

---

(١) راجع تاريخ مصر لابن أياس ج ١ ص ١٣٣ والبداية والنهاية لابن كثير ج ١٣ ص ٣٤٣.

(٢) سورة الإسراء آية رقم ١٦.

سعد الدين التفتازاني

اسمه ونسبه ـ مولده ـ نشأته
اعداده الفكري وتكوينه العلمي
شيوخه وأساتذته ـ آثاره ومؤلفاته

اسمه ونسبه

تتفق الكثرة الكثيرة من أصحاب كتب التراجم على أنه هو: مسعود بن عمر ابن عبد اللَّه التفتازاني. ذكر ذلك الإمام السيوطي في كتابه(بغية الوعاة)[1] فهو عنده مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني. وكذلك صاحب (شذرات الذهب)[2]وطاشكبري زاده في كتابه (مفتاح السعادة)[3]والإمام البغدادي في (هدية العارفين)[4].

ويكاد ينفرد العلامة ابن حجر في كتابه (أنباء الغمر)[5]وفي موضع آخر من كتابه (الدرر الكامنة)[6]من أن اسمه هو (محمود) بدلاً من مسعود وهذا مما لا نوافقه عليه، ولا ندري كيف وقع العلامة الكبير، المدقق الحصيف، في تحريف اسم أحد الأعلام الذي تزدان المكتبة العربية والإسلامية بزخائر كتبه ومؤلفاته، وإن كنا نرجع ذلك إلى التصحيفات، والتحريفات التي يقع فيها كثير من نساخ المخطوطات، بالإضافة إلى التحريفات التي يعتمدها بعض الأفراد رغبة في النكاية والتشهير.

(١) بغية الوعاة ص ٣٩١.
(٢) شذرات الذهب ج ٦ ص ٣١٩ إلى ص ٣٣٢.
(٣) مفتاح السعادة ج ١ ص ١٦٤ ـ ص ١٦٧.
(٤) هدية العارفين ج ٢ ص ٤٢٩ ـ ص ٤٣٠.
(٥) أنباء الغمر ج ٢ ص ١٤.
(٦) الدرر الكامنة ج ٤ ص ٣٤٠.

مولده

المتصفح لكتب التراجم يجد تاريخين لمولد السعد، والاختلاف في تاريخ ولادة الأعلام ووفاتهم، يكاد يكون ظاهرة عامة لا يخلو منها كِتاب من كتب التراجم. فمثلاً: صاحب الترجمة التي بين أيدينا. يذكر عنه طاشكبري[1] زاده، أنه ولد في صفر سنة ٧٢٢ هـ وهذا التاريخ يؤكده طاشكبري زاده لأنه نقله عن فتح اللّه الشرواني تلميذ التفتازاني والذي ذكر في أوائل شرحه لكتاب أستاذه (الإرشاد) أنه زار مرقده بسرخس فوجد مكتوباً عليه «ولد عليه الرحمة والرضوان في صفر سنة ٧٢٢ هـ» ويؤيد هذا التاريخ أيضاً الذي ذكره فتح اللّه الشرواني أنه وجد مكتوباً على ظهر بعض نسخ المطول، وينقل هذا عن صاحب (روضات الجنات)[2] حيث يقول إن هذا التاريخ وجدته على بعض نسخ المطول القديمة، ويوافقه أيضاً الشيخ البهائي فيقول:

ولد العلامة التفتازاني في صفر سنة ٧٢٢هـ. وتوفي سنة ٧٩٢هـ فكان عمره ٧٠ سنة. ويؤكد هذا التاريخ الإمام البغدادي في (هدية العارفين)[3]والشوكاني في (البدر الطالع)[4]، والكنوي في (كتائب[5]أعلام الأخيار). ودائرة المعارف[6]الإسلامية وأرمنيوس فنبري في (تاريخ بخارى)[7].

---

(١) مفتاح السعادة ج ١ ص ٣٠٤.
(٢) روضات الجنات ص ٣٠٩.
(٣) هدية العارفين ج ٢ ص ٤٢٩.
(٤) البدر الطالع ج ٢ ص ٣٠٣.
(٥) كتائب أعلام الأخيار ص ٤٣٤.
(٦) دائرة المعارف الاسلامية ج ٩ ص ٤٠٢.
(٧) تاريخ بخارى ص ٢٤٦.

وجورج زيدان في (تاريخ آداب اللغة العربية)[1] وهناك رأي آخر يتزعمه ابن حجر في كتابه (الدرر الكامنة)[2] حيث يقرر أنه ولد سنة ٧١٢ هـ ويقول: إن هذا ما وجد بخط ابن الجزري، ونقل عنه هذا التاريخ الإمام السيوطي في كتابه (بغية الوعاة)[3]، وابن العماد في (شذرات[4] الذهب). وذكره أيضاً ابن تغرى بردى في (المنهل[5] الصافي).

من هنا تأتي حيرة الباحث المدقق، ويتساءل بينه وبين نفسه: أي الرأيين أقرب إلى الصواب؟ وأيهما يرجح؟ لأن الاختيار في مثل هذه الحالة، أو الترجيح بين الآراء لا يتم في العادة إلا من خلال أدلة قوية، ترجح أحد القولين على الآخر، ونحن نميل إلى ترجيح الرأي الأول اعتماداً على ما ذكر في كثير من كتب التراجم. أن أول كتاب ألفه السعد هو كتاب شرح التصريف. وكان عمره آنذاك ست عشرة سنة، وكان ذلك سنة ٧٣٨هـ، وكذلك ذكر الخونساري. أن سعد الدين شرع في تأليف شرحه المطول على التلخيص في أواسط سنة ٧٤٢هـ، وفرغ منه سنة ٧٤٨هـ. وقال: وكان عمره حين الشروع عشرين سنة، وهذا كله يؤكد أن مولده كان سنة ٧٢٢هـ، وأيما كان الأمر، فلقد ولد التفتازاني، وعاش عيشة ممتدة طويلة، بلغت السبعين عاماً، قام فيها بأعمال خالدة، وترك فيها بصماته المضيئة المنيرة على جبهة التاريخ، وإذا كان ذلك كذلك، فكيف كانت نشأته..؟

---

(١) آداب اللغة العربية ج ٣ ص ٢٤١.
(٢) الدرر الكامنة ج ٤ ص ٣٥٠.
(٣) بغية الوعاة ج ٢ ص ٢٨٤.
(٤) شذرات الذهب ج ٦ ص ٣١٩.
(٥) المنهل الصافي ج ٣ ص ٣٥٦.

نشأته

ولد التفتازاني بقرية تفتازان، التابعة لمدينة (نسا) وهي مـدينة بخـراسان. تحيط بها سرخس، ومرو، ونيسابور، ويعلل العلماء سبب تسميتها بهذا الاسم أن المسلمين لما وردوا خراسـان قصدوهـا، فبلغ أهلها أخبـار الجيش المغير الفاتح، فهربوا، ولم يتخلف بها غير النساء، فلما أتاها المسلمون لم يجدوا فيها رجلاً واحداً فقالوا: هؤلاء نساء، والنساء لا يقاتلن، فننسى أمرهـا الآن إلى أن يعود رجالهن فتركوهـا ومضوا، فسميت بـذلك (نسـا) والنسبة الصحيحـة إليها (نسائي) وقيل نسوي أيضاً.

وهذه المدينـة كانت ملتقى أبنـاء المسلمين النازحين إليهـا لحفظ **القرآن،** والتفقه في أمور الدين، ولقد ترك التفتازاني قريته الصغيرة، ورحل إلى **(نسا)** ولا ندري كم من الأعوام قضاها في تلك المدينة؟، ولا الحلقـات **الأولى التي** تلقى فيها قواعد الخط، وإملاء الكتـابة، واستـظهار **القرآن، والتفقه في أمور** الدين.؟

لا شك أنه عاش فيها فترة يهملها التاريخ تماماً، حتى يحـدثنا ابن العمـاد الحنبلي بأنه يترك (نسا) وينتقل فجأة إلى سمرقند، ويظهر ظهوراً بارعاً في حلقة العضد مع طلاب كبار، ودعوا عهد الطفولة، وأخذوا يعبـون من المعرفـة عباً، ويصاولون أستاذهم في أقيسة أرسطو، وشذرات ابن سينا، وتهويمات الفارابي في مـدينته الفـاضلة، ويصبون اللعنـات على أفلاطـون لقولـه بنظريـة العقـول

العشرة، كم بقي التفتازاني في سمرقند؟ إننا لا نكاد نعلم شيئاً عن الفترة الأولى التي قضاها في سمرقند، حتى إذا كان عام ٧٤٢هـ ينتقل فجأة إلى جرجانية، وهي مدينة عظيمة على شاطىء نهر جيحون. وأهل خوارزم يسمونها بلسانهم (كر كانج) فعربت إلى الجرجانية. يصفها صاحب معجم البلدان بأنها أعظم المدن التي رآها، وأكثرها أموالاً، وأحسنها أحوالاً.

دخل التفتازاني هذه المدينة، وهو عالم كبير تسبقه شهرته، لشرحه كتاب التصريف للزنجاني، ولقد أعجبه المقام في هذه المدينة، وعكف على التأليف والتصنيف، وأصبح له طلاب وتلاميذ يتسابقون إليه، ويجنون الثمار من بين يديه، وفيها أتم كتابه (المطول على التلخيص).

ما كاد يهل عام ٧٤٨هـ حتى قرر الرحيل من الجرجانية إلى بلدة (هراة) وهي مدينة عظيمة مشهورة من أمهات مدن خراسان. فيها بساتين كثيرة، ومياه غزيرة، وخيرات وفيرة حتى قال شاعرها أحمد السامي الهروي.

هراة أرض خصبها واسع ونبتها اللقاح والنرجس
ما أحد منها إلى غيرها يخرج إلا بعد ما يفلس

ويقول الأديب البارع الزوزني:

هراة أردت مقامي بها لشتى فضائلها الوافرة
نسيم الشمال وأعنابها وأعين غزلانها الساحرة

وكانت (هراة) في ذلك مملوءة بالعلماء وبأهل الفضل والحكمة، ومساجدها تضج بالمناقشات العلمية، وصولات العلماء، ومختلف الآراء والأفكار، ومن علماء (هراة) الحسين بن إدريس الهروي المحدث. روى عنه ابن حبان. وللحسين هذا كتابٌ في التاريخ صنفه على حروف المعجم.

إلى هذه المدينة التي تموج بكل أنواع الحياة ألقى السعد رحله فيها، وكان يتأبط كتابه الضخم (المطول على التلخيص) والذي كتبه في جرجانية فأهداه إلى ملك (هراة) معز الدين أبو الحسين بمجرد دخوله إلى المدينة.

فهل ترى التفتازاني طابت نفسه، وهدأت روحه بمقامه بالقرب من البساتين الفواحة بالعطر، والحدائق المليئة بالأرج؟ غالب الظن أنه لم يكن هادىء البال، ولا مستريح الفكر، لأننا لم نجد له إنتاجاً يذكر في هذه المدينة، أم إنه كان هادىء البال ومستريح الفكر، ونعيم الحياة، ورغد العيش يغريان بالكسل، ويدفعان إلى التراخي . . ؟ أربع سنوات كوامل قضاها في (هراة) كيف كان يشغل وقته؟ وفي أي الأعمال كان يقدح فكره؟ إننا نفاجأ به يغادر هراة من غير دواع دعته إلى المغادرةوالهجرة، حيث يسرع السير إلى بلدة (حام) ولقد طاب له فيها المقام واستقر بها النوى، ويفرغ فيها من كتابه (شرح الشمسية) في المنطق عام ٧٥٢هـ ثم يتركها إلى غيرها. فمتى ترك بلدة (حام) وإلى أي البلاد كانت وجهته؟ لا نستطيع أن نحدد تاريخاً ثابتاً لمفارقته لهذه البلدة. ولكن ابن العماد الحنبلي في كتابه (شذرات الذهب) يحدثنا عن وجوده فجأة عام ٧٥٦هـ. في (غجدوان) وهي من قرى بخارى، ولقد أتم فيها كتابه (المختصر على التلخيص) ولا يطيب له المقام في بلدة (غجدوان) أكثر من عامين ينتقل بعدها إلى (كلتستان) إحدى مدن (تركستان) وفيها يفرغ من كتابه (التلويح على توضيح غوامض التنقيح) ويبقى في (كلتستان) عاماً واحداً ليعود منها مرة أخرى إلى (هراة)عام ٧٥٩ هـ حيث يشرع في تأليف كتابه (فتاوى الحنفية)ثم يترك (هراة) إلى جرجانية حيث يطيب مقامه فيها فيستقر حوالي عشر سنوات، وفي الحقيقة كانت هذه العشر أخصب سني حياته، حيث كتب (شرح العقائد النسفية) سنة ٧٦٨هـ. وفرغ من (الإرشاد في النحو) سنة ٧٧٤ هـ كما ذكره الشوكاني وابن العماد والكنوي أو سنة ٧٧٨ هـ كما ذكره (طاشكبري زاده)ويروي (خواندمير) أنه لما غزا (تيمور) خوارزم ولعل ذلك بين عامي ٧٨٠هـ ٧٨١هـ ١٣٧٩م طلب ملك محمد السرخي بن ملك معز الدين حسين كرت إلى ابن أخيه بير محمد غياث الدين بير علي. وكان يومئذ من بطانة تيمور أن يستأذن مولاه في إيفاد التفتازاني إلى سرخس، فأذن تيمور، ولكنه عرف بعد ذلك فضله في العلم، فأرسل إليه يستقدمه إلى سمرقند، وقعد التفتازاني أول الأمر عن إجابة دعوته، معتذراً بأنه يتهيأ للسفر إلى الحجاز فأرسل إليه يدعوه ثانية، فانتقل

إلى سمرقند، وأكرم تيمور وفادته. وفي سمرقند ألف كتابه العظيم (المقاصد) عام ٧٨٤ هـ الموافق ١٣٨٣ م. ثم غادر سمرقند إلى سرخس وتولى التدريس فيها عام ٧٨٥ هـ وشرع في تأليف كتابه (تلخيص الجامع) ولم تطل إقامته في سرخس، ولم يستقر مقامه فيها، بل عاد سريعاً إلى سمرقند حيث ماء النهر العذب، وحيث القنوات التي تجري بالماء، وحيث البساتين التي تغطي أبنية المدينة، ولا يخلو دار من دورها، إلا وبه بستان وعيون.

عاد لبلد العلم والعلماء حيث حلقات الدرس ومدارس العلم، وأندية الثقافة والمعرفة، عاد ليشارك في جدل العلماء، وعلم الحكماء ليصلوا في النهاية إلى الرأي الأمثل، والحكمة البالغة، التي تنير لهم، ولمن يأتي بعدهم من أجيال وأجيال دروب المعرفة، وساحات العقول.

وفي سمرقند أكمل كتابه (تهذيب المنطق) وشرح القسم الثالث من المفتاح. وفي عام ٧٨٩ شرع في كتابة حاشيته على الكشاف فأتمها في العام نفسه.

ثم ماذا؟

لقد كانت سمرقند هي نهاية المطاف التي أطبقت بليل دامس على حياة هذا العملاق حيث بلغ الكتاب أجله. ولكن كيف كانت وفاته..؟ وماذا يقرر العلماء في نهاية هذا العملاق..؟ إن لذلك قصة.

إعداده الفكري وتكوينه العلمي

المدرسة الأولى التي تلقى فيها علمه

هل نستطيع أن نحدد وسائل التعليم التي تلقى فيها التفتازاني دروسه الأولى، وهل نستطيع أن نتعرف على المدارس التي قضى فيها حقبة من حياته. .؟ إذا أردنا ذلك فعلينا أن نتعرف على وسائل التعليم التي كانت منتشرة في ذلك العصر، وبالجملة، فلا بد أن نلقي ضوءاً على هذه الوسائل التي كانت قائمة ومنتشرة في العالم العربي والإسلامي.

إن أوثق المصادر التي بين أيدينا تعتبر أن الكتاب كان ولا يزال هو الوسيلة الغالبة لتعليم أطفال المسلمين، ويقرر (جولد زهير) في دائرة معارف الأديان والأخلاق: أن كتاب تعليم القرآن ومبادىء الدين الإسلامي قد أنشىء في عهد مبكر، وأنه يرجع إلى صدر الإسلام، ويدعم رأيه بالأسانيد الآتية:

أولاً: أرسلت أم سلمة[1] زوجة الرسول ﷺ مرة إلى معلم كتاب تطلب منه أن يرسل لها بعض تلاميذ كتابه ليساعدوها في ندف الصوف وغزله.

ثانياً: مر ابن عمر وأبو أسيد في مناسبة ما بكتاب، فلفت إليهما أنظار التلاميذ.

وهناك منهج لتعليم أطفال المسلمين بعامة قرره عمر بن الخطاب، وبعث به إلى ساكني الأمصار وهو:

---

(١) هي هند بنت أمية المعروف براد الراكب، ابن المغيرة.
(راجع الاستيعاب في معرفة الأصحاب ٤: ١٩٣٩).

«أما بعد فعلموا أولادكم السباحة والفروسية ورووهم ما سار من المثل، وحسن من الشعر».

وكان ابن التوأم يقول: «من تمام ما يجب على الآباء من حفظ الأبناء أن يعلموهم الكتابة والحساب والسباحة».

ولما أنشئت الكتاتيب أصبح القرآن الكريم نقطة الارتكاز في هذه الدراسة، فيوصي الغزالي بأن «يتعلم الطفل في المكتب القرآن الكريم، وأحاديث الأخبار وحكايات الأبرار وأحوالهم، ثم بعض الأحكام الدينية والشعر».

ويضيف ابن مسكاويه «مبادىء الحساب. وقليلاً من قواعد اللغة العربية». أما الجاحظ فيضع منهجاً مفصلاً هاك بعضه:

«ولا تشغل قلب الصبي بالنحو إلا بقدر ما يؤديه إلى السلامة من فاحش اللحن، ومن مقدار جهل العوام في كتاب إن كتبه، أو شعر إن أنشده، وشيء إن وصفه، وما زاد على ذلك فهو مشغل عما هو أولى به. كرواية الخبر الصادق، والمثل الشاهد، والمعنى البارع ويعرف بعض الحساب دون الهندسة والمساحة، ويعلم كتابة الإنشاء بلفظ سهل وعبارة حلوة».

ويعقد ابن خلدون في مقدمته فصلاً عنوانه: تعليم الولدان واختلاف مذاهب الأمصار الإسلامية في طرقه، قال فيه:

«تعليم الولدان القرآن شعار من شعائر الدين أخذ به أهل الملة، ودرجوا عليه في جميع أمصارهم لما يسبق إلى القلوب من رسوخ الإيمان وعقائده بسبب آيات القرآن ومتون الأحاديث، وصار القرآن أصل التعليم الذي ينبني عليه ما يحصل بعد من الملكات واختلفت طرقهم في تعليم القرآن للولدان، فأما أهل الغرب فمذهبهم في الولدان الاقتصار على تعليم القرآن فقط مع العناية برسمه واختلاف جملة القرآن فيه ولا يخلطون ذلك بسواه في مجالس تعليمهم لا من حديث، ولا من فقه، ولا من شعر، ولا من كلام العرب».

وأما أهل الأندلس فمذهبهم تعليم القرآن والكتاب من حيث هو، وهذا

الذي يراعونه في التعليم، فلا يقتصرون على القرآن بل يخلطون في تعليمهم الولدان رواية الشعر، والترسل، وأخذهم بقوانين العربية، وتجويد الخط.

وأما أهل أفريقيا فيخلطون في تعليمهم للولدان القرآن بالحديث في الغالب ومدارسة قوانين العلوم الدينية، وتلقين بعض مسائلها، إلا أن عنايتهم بالقرآن واستظهار الولدان إياه أكثر. وعنايتهم بالخط تبع لذلك.

وإذا كان للكتاب هذه الصفة من التعليم والتوجيه، وكان لها دورها الإيجابي في إشاعة المعرفة وإقامة دعائم الثقافة، فإن حوانيت الوراقين كان لها دور أيضاً لا يقل عن دور الكتاب، لأن بائعي الكتب لمْ يكونوا مجرد تجار ينشدون الربح، وإنما كانوا، في أغلب الأحايين أدباء ذوي ثقافة، يسعون للذة العقلية من وراء هذه الحرفة، وقد حفلت قائمة أسماء الوراقين بشخصيات لامعة، كابن النديم(١)صاحب الفهرست، وعلي بن عيسى المعروف بابن كوجك، وكياقوت(٢)مؤلف معجم الأدباء، ومعجم البلدان.

ويروي أبو الحاج عن بعض شيوخه أن رجلاً رحل في طلب العلم إلى بغداد، فقرأ ما شاء الله، ثم أراد الانصراف إلى وطنه فاكترى دابة يركبها ليخرج من البلدة. ولكنه وقف ليشتري صاحب الدابة بعض حاجاته فسمع الطالب نقاشاً علمياً يدور بين اثنين من أصحاب الحوانيت للتجارة فطلب الطالب من صاحب الدابة إعادته إلى بغداد قائلاً: إن بلداً باعته في هذه المنزلة من العلم لا ينبغي أن يرحل عنه(٣).

وما حدث في بغداد كان يحدث مثيله في القاهرة، ودمشق، والقيروان ومكة

---

(١) هو محمد بن إسحاق أبو الفرج بن أبي يعقوب النديم توفي عام ٤٣٨هـ.
(راجع لسان الميزان ٥: ٧٢).

(٢) هو ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي أبو عبد الله شهاب الدين مؤرخ ثقة توفي عام ٦٢٦هـ.
(راجع وفيات الأعيان ٢: ٢٢٠).

(٣) راجع تاريخ التربية الإسلامية ص ٦٦.

والمدينة كما يصور ذلك المقريزي[1].

ويصور الجاحظ مهمة الكتاب وأثره في دنيا الناس ماضيهم وحاضرهم ومدح فيقول:

«ولولا الكتاب لاختلت أخبار الماضين وانقطعت آثار الغائبين، وإنما اللسان للشاهد لك والقلم للغائب عنك، والماضي قبلك، والغابر بعدك فصار نفعه أعم، والدواوين إليه أفقر، والملك المقيم بالواسطة لا يدرك مصالح أطرافه، وسد ثغوره، وتقويم سكان مملكته إلا بالكتاب، ولولا الكتاب لما تم تدبير، ولا استقامت الأمور، وقد رأينا عمود صلاح الدين والدنيا إنما يعتدل في نصابه، ويقوم على أساسه بالكتاب والحساب»[2].

وإذا كان للكتاب دوره أيضاً في التعليم والثقافة وتبصير الناس بأمور دينهم ودنياهم. فلقد كان للمسجد أيضاً دور الريادة والقيادة في كل جوانب التعليم المختلفة بل وشؤون الحياة.

وكان أول مسجد في الإسلام هو مسجد قباء الذي نزل فيه قول الله تعالى: ﴿لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى من أوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ، فيهِ رِجَالٌ يحُبُّون أَنَ يَتَطَهَّروا واللّهُ يُحِب المُطَّهِرينَ﴾[3].

والحديث عن المسجد في الحقيقة هو حديث عن الجامعة الرئيسية لنشر أنواع المعرفة والثقافة الإسلامية بشتى طرقها وتباين شعبها.

والراصد للمساجد في الأمصار الإسلامية يرى أن حلقات الدرس نشأت في المسجد واستمرت كذلك على مر السنين والقرون، وفي مختلف البقاع دون

---

(١) مـجالسة السوق مذمومة ومنها مجالس قد تحتسب
فلا تقربن غير سوق الجياد وسوق السلاح وسوق الكتب
فهاتيك آلة أهل الوغى وهاتيك آلة أهل الأدب

(٢) راجع الكامل للمبرد ورسالة المعلمين للجاحظ.

(٣) سورة التوبة آية رقم ١٠٨.

انقطاع، وقد توسع المسلمون في عصورهم الأولى في فهم مهمة المسجد، فاتخذوه مكاناً للعبادة ومكاناً للتعليم، وداراً للقضاء، وساحة تتجمع فيها الجيوش، ومنزلاً لاستقبال السفراء.

ومن أجل ذلك توسع المسلمون في بناء المساجد، فبنى عمرو بن العاص مسجده في القاهرة سنة ٢١هـ، وفي عهد مبكر جداً جلس فيه سليمان بن عز التجيبي ليعظ الناس ويبصرهم بأمور دينهم ودنياهم.

وفي عام ١٤٥ هـ بنى المنصور الخليفة العباسي مسجده فأصبح قبلة أنظار الأساتذة والطلاب في ذلك العهد.. ومما يدل على ذلك، أن الخطيب البغدادي لما حج شرب من ماء زمزم وسأل الله أن يحقق له ثلاث حاجات، كان من بينها أن يتاح له أن يملي الحديث بجامع المنصور.

وقريب من هذا التاريخ أنشىء مسجد دمشق، والذي كان يعد واحداً من عجائب الدنيا الأربع في ذلك العهد، وكان مركزاً هاماً من مراكز الثقافة في العالم الإسلامي.

يحدثنا ابن جبير عنه فيقول: وفيه حلقات للتدريس للطلبة، وللمدرسين فيها إجراء واسع، وللمالكية زاوية للتدريس في الجانب الغربي يجتمع فيها الطلبة المغاربة ولهم إجراء معلوم.. إلخ.

وفي سنة ٣٦٠هـ بنى جوهر الصقلي الجامع الأزهر، وقد خصص منذ سنة ٣٧٨هـ للدراسات والأبحاث العلمية، وظل من ذلك التاريخ حتى العهد الحاضر جامعة من الجامعات الأولى في العالم الإسلامي.

ولقد فضل المسلمون المسجد على غيره ليكون مكاناً للعبادة وتلقي العلم. يقول العبدري في كتابه (المدخل): «أفضل مواضع التدريس هو المسجد، لأن الجلوس للتدريس إنما فائدته أن تظهر به سنة، أو تخمد به بدعة، أو يتعلم به حكم من أحكام اللّه تعالى. والمسجد يحصل فيه هذا الغرض متوفراً، لأنه موضع الناس رفيعهم ووضيعهم، عالمهم وجاهلهم».

ثم كانت المدارس وكان إنشاؤها على يد الوزير نظام الملك وزر لألب أرسلان والملك شاه، ونسبت هذه المدارس إلى منشئها نظام الملك فعرفه باسم «المدارس النظامية» وكانت غاية في الجلال والعظمة. ثم كانت كثيرة العدد شملت الأمصار والبلدان.

هذه صورة تكاد تكون موجزة عن وسائل التعليم والمعرفة في المجتمع الإسلامي، من بداية القرن الأول الهجري، إلى نهاية القرن السادس منه، ولقد عاش سعد الدين التفتازاني في القرن الثامن الهجري، فهل ترى أن هناك اختلافاً جوهرياً قد حدث في وسائل التربية والتعليم في ذلك العصر؟

الحقيقة: أننا نشك أن يكون هناك اختلاف جوهري في وسائل التربية والتعليم، وبناء على هذا فالإمام التفتازاني فتح عينيه على الوسيلة التي يتبعها أبناء المسلمين في تعليمهم وتثقيفهم في ذلك العصر، ألا وهي الكتاب.. ولكن متى وطأت أقدامه عتبة أول كتاب يدخله..؟ وما هي المدة التي قضاها فيه..؟ وفي أي من السنوات استظهر كتاب ربه..؟ كل هذه الأشياء لا نستطيع الإجابة عليها، لأن كتب التاريخ لم تتعرض لطفولته في هذا السن المبكر، ولكننا نتصور، أنه لم يبق وقتاً طويلاً في الكتاب، بل كان يتردد كثيراً على حوانيت الكتب، وأماكن الوارقين. وهنا يلتفت التاريخ إلى السعد عندما يدلف إلى أحد المساجد في سمرقند، ليتابع في شوق ولهفة مع العديد من الطلاب، الكلمات القوية الجياشة من فم العالم الجليل عضد الدين الإيجي.

لقدانضم التفتازاني إلى حلقة الإيجي العملاقة التي يتصاول فيها، علم الكلام مع المنطق، والبيان مع البديع، وعلم الأصول مع حقائق التنزيل، ولكن كانت بضاعته من هذه العلوم قليلة محدودة، بل كان يوصف بين زملائه ببلادة الذهن. وبلاهة العقل، وتحجر الفؤاد.

يقول صاحب شذرات الذهب: كان سعد الدين في ابتداء طلبه بعيد الفهم جداً ولم يكن في جماعة العضد أبلد منه، ومع ذلك فكان كثير الاجتهاد، ولم يؤيسه جمود فهمه من الطلب، وكان العضد يضرب به المثل بين جماعته في

البلادة. فاتفق أن أتاه إلى خلوته رجل لا يعرفه، فقال له: قم يا سعد الدين لنذهب إلى السير.

فقال: ما للسير خلقت. أنا لا أفهم شيئاً مع المطالعة، فكيف إذا ذهبت إلى السير ولم أطالع..؟

فذهب وعاد وقال له: قم بنا إلى السير، فأجابه بالجواب الأول، ولم يذهب معه فذهب الرجل وعاد وقال له مثل ما قال أولاً.

فقال: ما رأيت أبلد منك، ألم أقل لك: ما للسير خلقت؟

فقال له: رسول الله ﷺ يدعوك، فقام منزعجاً ولم ينتعل، بل خرج حافياً، حتى وصل إلى مكان خارج البلد به شجيرات، فرأى النبي ﷺ في نفر من أصحابه تحت تلك الشجيرات، فتبسم له وقال: نرسل إليك المرة بعد المرة، ولم تأت، فقال: يا رسول الله ما علمت أنك المرسل، وأنت أعلم بما اعتذرت به من سوء فهمي، وقلة حفظي، وأشكو إليك ذلك.

فقال له رسول الله ﷺ: افتح فمك، وتفل له فيه، ودعا له ثم أمره بالعودة إلى منزله، وبشره بالفتح، فعاد وقد تضلع علماً ونوراً، فلما كان من الغد أتى إلى مجلس العضد، وجلس مكانه، فأورد في أثناء جلوسه أشياء ظن رفقته من الطلبة أنها لا معنى لها، لما يعهدون منه، فلما سمعها العضد بكى وقال: أمرك يا سعد الدين إليَّ فإنك اليوم غيرك فيما مضى. ثم قام من مجلسه وأجلسه فيه، وفخمْ أمره من يومئذ[1].

كم كان عمره عندما حدث له ذلك..؟ لا شك أنه لم يبلغ الخامسة عشر.

---

(١) راجع شذرات الذهب ج ٦ ص ٣٢٠، ٣٢١. ونحن نشك في هذه الحادثة التي ذكرها الإمام ابن العماد الحنبلي أن تكون حدثت يقظة، فإن هذا بعيد الاحتمال، وإن كان رجال التصوف يقررون بأنهم يشاهدون الرسول ﷺ يقظة، وكما قال العباس المرسي رضي الله عنه «لو غاب عني رسول الله ﷺ لحظة ما عددت نفسي من الأبدال». ومع ذلك فالرأي الذي نرتضيه أن ما حدث للسعد - على فرض وقوعه - كان رؤيا منامية.

لأنه ألف أول كتاب له، ووافقه عليه العلماء واستقبلوه بالإحسان، وهو في سن السادسة عشر.

هذه نبذة مختصرة عن المدرسة الأولى التي تلقى فيها العلم سعد الدين التفتازاني، وتقتضينا طبيعة البحث أن نتكلم عن شيوخه وأساتذته الذين كان لهم دور فعال في تنظيم عقله، وإنضاج فكره. وبالله التوفيق.

شيوخه وأساتذته

اهتم المسلمون اهتماماً كبيراً بتلقي العلم عن الأساتذة والمدرسين، وكرهوا كراهة شديدة، أن يتلقى الطالب العلم عن الكتب والقراطيس وحدها، وكان الشيخ الجليل ابن جماعة[1] يقول: من أعظم البلية تشيخ الصحيفة. أي أن يتعلم الناس من الصحف والكتب وحدها.

وورد في كتاب الشكوى[2]. من لا شيخ له فلا دين له. ومن لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان، وروي عن مصعب بن الزبير رضي الله عنه أنه كان يقول: إن الناس يتحدثون بأحسن ما يحفظون، ويحفظون أحسن ما يكتبون، ويكتبون أحسن ما يسمعون، فإذا أخذت الأدب فخذه من أفواه الرجال، فإنك لا تسمع إلا مختاراً، ولؤلؤاً منثوراً[3].

وروي عن الإمام الشافعي قوله: من تفقه من بطون الكتب، ضيع الأحكام[4].

من أجل ذلك اختار سعد الدين التفتازاني مجموعة من الأساتذة. ومن مشايخ عصره ممن كان يوثق بهم، ولهم بحث وطول اجتماع؛ وتقتضينا طبيعة البحث أن نلقي ضوءاً على بعض هؤلاء الرجال الأفذاذ.

---

(١) راجع ابن جماعة ص ٨٧.
(٢) راجع كتاب الشكوى ص ٢٨٤.
(٣) راجع محاضرات الأبرار لمحيي الدين بن عربي ص ٣.
(٤) راجع تذكرة السامع ص ٨٧.

١ ـ عضد الدين الإيجي:

هو عضد الدين عبد الرحمن بن ركن الدين عبد الغفار البكري الشبانكاري فقيه شافعي، ومتكلم أشعري.

اختلف في تاريخ ولادته فصاحب الدرر الكامنة[١] يرى أنه ولد في (إيج) من نواحي شيراز بعد السبعمائة. في حين ترى دائرة المعارف الإسلامية[٢] بأنه ولد على الأرجح بعد عام ٦٨٠هـ ـ ١٢٨١م، وبدأ تعلمه الديني بين تلاميذ البيضاوي خاصة. وأخذ عن مشايخ عصره، ولازم الشيخ زين الدين الهنكي تلميذ البيضاوي وغيره، وكانت أكثر إقامته بالسلطانية. يقول بروكلمان:[٣].

«دعاه آخر ألايلخانه أبو سعيد ٧١٦ ـ ٧٣٦هـ ـ ١٣١٦ ـ ١٣٣٦م إلى بلاطه في سلطانه وأقامه قاضي المماليك». والراجح أن ذلك تم بناء على مشورة أبداها وزيره غياث الدين محمد بن رشيد الدين ٧٢٨ ـ ٧٣٦هـ ـ ١٣٢٨ ـ ١٣٣٦م وكان الإيجي قد تعرف به.

وكان إماماً في المعقول قائماً بالأصول والمعاني والعربية مشاركاً في الفنون، وبعد أن قتل غياث الدين ووفاة أبي سعيد. ظهر الإيجي بوصفه قاضياً لشيراز في بلاط أبي أسحق اينجو.

ولما كان مبارز الدين المظفري يدبر أمر غزو مملكة أبي إسحق ليخص بها نفسه. حاول الإيجي بوصفه نائب أبي إسحق أن يوفق بين الطرفين فلم يظفر بطائل.

وكان مبارز الدين المظفري قد نزل عليه ضيفاً أيام في (شاتكاره) ثم عاد الإيجي مرة أخرى إلى شيراز سنة ٧٥٤هـ ـ ١٣٥٣م.

---

(١) راجع الدرر الكامنة ج ٢ ص ٤٣٠.
(٢) راجع دائرة المعارف الإسلامية ج ٥ ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩.
(٣) راجع بروكلمان ج ٢ ص ٢٦٧.

وكان الإيجي صاحب مدرسة أنجب فيها تلامذة عظاماً اشتهروا في الآفاق مثل شمس الدين الكرماني.

وضياء الدين العفيفي.

وسعد الدين التفتازاني. وغيرهم كثير.

ووقع بينه وبين الأبهري منازعات وخصومات. اتهمه فيها الأبهري بأشياء كثيرة.

وفي عام ١٣٥٣م رحل الإيجي إلى شانكاره وفيها زاره شاه شجاع ابن مبارز الدين بعد ذلك بسنة. وسجن الإيجي سنة ٧٥٦ ـ ١٣٥٥م في قلعة دربميان في (إيج)، وكان سجنه فيما هو واضح متصلاً بالتمرد على مظفرية ملك أردشير آخر أتابكة شبانكاره، وتوفي الإيجي بالسجن في السنة نفسها.

وقد قامت شهرة الإيجي حتى في حياته على كتاب (المواقف) في علم الكلام وهو لا يزال يستعمل إلى اليوم أساساً لتدريس الكلام في الأزهر الشريف. وقد أهدي هذا الكتاب إلى أبي إسحق، ومع ذلك فإن من الراجح أن يكون قد صنف قبل عام ٧٣٠هـ ـ ١٣٣٠م.

ويبسط كتاب المواقف بالأسلوب الكلامي الجامع في لغة محكمة الآراء السلفية للقرن السادس الهجري الثاني عشر الميلادي في علم الكلام.

وهو يعتمد في جوهره على كتاب (المحصل) لفخر الدين الرازي المتوفى ـ ٦٠٦هـ ـ ١٢٠٩م.

وعلى كتاب آخر يسمى (أبكار الأفكار) لسيف الدين الآمدي المتوفى سنة ٦٣١هـ ـ ١٢٢٣م.

كما يعتمد في مواضع من كتابه أيضاً على كتاب الرازي (نهاية العقول في دارية الأصول).

مؤلفاته:

١ ـ أخلاق عضد الدين: وهو مختصر في جزء، لخص فيه زبدة ما في المطولات ورتب على أربع مقالات. شرحه تلميذه شمس الدين محمد ابن يوسف الكرماني المتوفى سنة ٧٨٦ هـ.

٢ ـ آداب العلامة: شرحها محمد الحنفي التبريزي ببخارى في حدود سنة ٩٠٠هـ وعليه حاشية المحقق مير أبي الفتح، وشرح الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦هـ.

٣ ـ أشرف التواريخ: وهو مختصر من بدء الخلق وترجمه إلى التركية مصطفى بن أحمد المعروف بعالي الشاعر المتوفى سنة ١٠٠٨هـ.

٤ ـ جواهر الكلام: وهو متن كالمواقف لكنه أقل حجماً منه أوله: الحمد لله الذي علم بالقلم إلخ. ذكر أنه ألفه لغياث الدين الوزير، وفرغ منه في رجب سنة ٧٧٠هـ بأصبهان.

٥ ـ رسالة في الوضع.

٦ ـ العقائد العضدية: أوله الحمد لله على نواله، وهي مختصرة مفيدة وهي آخر تآليفه.

٧ ـ الفوائد الغياثية: في المعاني والبيان أولها: الحمد لله الذي خلق الإنسان وألهمه المعاني وعلمه البيان إلخ. لخصها من القسم الثالث من مفتاح العلوم كالتلخيص، لكنها أخصر منه كما قال: هذا مختصر يتضمن مقاصد المفتاح.

٨ ـ شرحه لكتاب: (منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل) للشيخ الإمام جمال الدين أبي عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب المالكي المتوفى سنة ٦٤٦هـ.

٩ ـ المواقف: وهو كتاب جليل القدر رفيع الشأن، ألفه لغياث الدين وزير

خدا بنده. واعتنى به الفضلاء فشرحه الشريف الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦هـ، وشرحه شمس الدين محمد بن يوسف الكرماني المتوفى سنة ٧٨٧هـ.

١٠ ـ جواهر الكلام: مختصر المواقف، شرحه شمس الدين محمد الفناري شرحاً مفيداً.

٢ ـ ضياء الدين عبد الله بن سعد الله بن محمد بن عثمان القزويني:

يسمى ضياء الدين، ويعرف بقاضي القرم العفيفي، الشافعي، أحد العلماء الأجلاء.

تفقه في بلاده وأخذ عن القاضي عضد الدين الإيجي وغيره، واشتغل على أبيه والشيخ الخلخالي وتقدم في العلم وكانت له حلقة للعلم يجتمع حوله فيها الطلاب، حتى إن السعد التفتازاني قرأ عليه وسمع منه.

لا يعرف تاريخ مولده، ولا تذكر كتب التاريخ شيئاً عن طفولته، إلا أنه رحل إلى المدينة وسمع من العفيف المطري.

ويذكر صاحب شذرات الذهب عنه أنه كان اسمه عبيد الله فغيره لموافقته اسم عبيد الله بن زياد بن أبيه قاتل الحسين.

وكان لا يمل من الاشتغال في طلب للعلم، حتى في حال مشيه وركوبه وقرأ الكشاف والحاوي وحلهما حلاً إليه المنتهى، حتى قيل إنه حفظهما. وكان يقول: أنا حنفي الأصول، شافعي الفروع.

وكان يستحضر المذهبين ويفتي فيهما ويحسن إلى الطلبة بجاهه وماله مع الدين المتين والتواضع الزائد، وكثرة الخير، وعدم الشر. تصفه كتب التاريخ فتقول:

«كانت لحيته طويلة جداً بحيث تصل إلى قدميه، وكان لا ينام إلا وهي في

(١) راجع شذرات الذهب ج ٦ ص ٢٢٦ ـ ٢٦٧.

كيس، وكان إذا ركب يفرقها فرقتين. وكان عوام مصر إذا رأوه قالوا: سبحان الخالق».

فكان يقول: عوام مصر مؤمنون حقاً، لأنهم يستدلون بالصنعة على الصانع. يقول عنه صاحب الدرر الكامنة(١):

«وقدم القاهرة وحظي عند الأشرف شعبان، وولي مشيخة البيبرسية بعد الرضي، وتدريس الشافعية بالشيخونية، وغير ذلك. ولاه الأشرف مشيخة مدرسته ودرس فيها قبل أن تكتمل وسماه شيخ الشيوخ، وكان ماهراً في الفقه والأصول والمعاني والبيان ملازماً للاشتغال لا يمل».

كتب إليه زين الدين طاهر بن الحسن بن حبيب:

قل لرب الندى ومن طلب العـ ... ـلم مجداً إلى سبيل السواء
إن أردت الخلاص من ظلمة الجـ ... ـهل فما تهتدي بغير ضياء

فأجاب: -

قل لمن يطلب الهداية مني ... خلت لمع السراب بركة ماء
ليس عندي من الضياء شعاع ... كيف تبغي الهدى من اسم ضياء

توفي في ثالث ذي الحجة من عام ٧٨٠هـ بالقاهرة(٢).

٣ - قطب الدين محمد بن محمد الرازي:

اختلف في اسمه فصاحب الدرر الكامنة يقول عنه: هو محمود بن محمد الرازي المعروف بالقطب التحتاني(٣) ويوافقه على ذلك الأسنوي.

---

(١) راجع الدرر الكامنة ج ٢ ص ٢٠٩ - ٣١٦.

(٢) راجع شذرات الذهب ج ٦ ص ٢٦٦ والنجوم الزاهرة ج ١١ ص ١٩٣، والدرر الكامنة ج ٢ ص ٣٠٩ - ٣١٠.

(٣) يقول صاحب الدرر الكامنة: إنما قيل له التحتاني تمييزاً له عن قطب آخر كان ساكناً معه بأعلى المدرسة.

وابن كثير، وابن رافع، وابن حبيب، يقولون: هو محمد بن محمد الرازي كـان أحد أئمـة المعقول، أخـذ عن العضد وغيـره. وقدم إلى دمشق، فشـرح الحـاوي، وكتب على الكشاف حـاشية، وشـرح المـطالـع والإشـارات، قـال الأسنوي: كان ذا علوم متعددة.

وقال ابن كثير: كان أوحد المتكلمين بالمنطق وعلوم الأوائل، وكان لطيف العبارة، ضعيف العينين، وله مال وثروة.

وقال ابن حجر: كان بحراً في جميع العلوم، وله تصانيف مفيدة منها:

١ ـ شرح الشمسية.

٢ ـ شرح المطالع [١].

٣ ـ شرح الحواشي على كشاف الزمخشري.

وغير ذلك كثير. وكانت تصانيفه أحسن من تصانيف شيخه العلامة شمس الدين الأصفهاني [٢].

يقول صاحب الدرر الكامنة: رأيت له سؤالاً سأل فيه تقي الـدين السبكي عن قوله ﷺ:

«كل مولود على الفطرة فأبواه يهودانه، أو يمجسانه، أو ينصرانه». وجواب السبكي له عما استشكل.

فنقض هو ذلك الجـواب، وبالـغ في التحقيق والتدقيق، فـأجابـه السبكي وأطلق لسانه فيه، ونسبه إلى عدم فهم مقاصد الشرع، والوقوف مع ظواهر قواعد المنطق، وبالغ في ذمه بسبب ذلك.

---

(١) يسمى مـطالع الأنـوار في الحكمة والمنـطق للقاضي سـراج الدين محمـود بن أبي بكر الأرمـوي المتوفى سنة ٦٨٩هـ.

(٢) هو محمود بن أبي القاسم بن محمود الأصبهاني؛ الإمام شهاب الدين؛ ولد بأصبهان سنة ٦٧٤هـ وبرع في العقليات. توفي عام ٧٤٩ هـ.

وقد سكن القاهرة إلى أن مات بها في ذي القعدة عـام ٧٦٦هـ وقد جـاوز السبعين من عمره رحمه الله[١].

٤ ـ نسيم الدين أبو عبد الله:

هـو محمـد بن سعيـد بن مسعـود بن محمـد بن علي النيسـابـوري، ثم الكازروني الفقيه الشافعي.

نشأ بكازرون وكان يذكر أنه من ذرية أبي علي الدقاق، وأنه ولد سنة خمس وثلاثين وسبعمائة، وأن المري أجاز له واشتغل بكازرون على أبيـه، وبرع في العربية، وشارك في الفقه وغيره مشاركة حسنة مع عبادة ونسك، وخلق رضي.

فكر في أداء فريضة الحج فسافر إلى الأراضي الحجازية، وأقام بمكة مدة طويلة ثم أدى الفريضة سنة اثنتين وثمانين، وجاور بمكة نحو ست عشرة سنة.

يقال عنه: كان حسن التعليم، غاية في الورع والتقى، وانتفع به أهل مكة وغيرهم من جماعة المسلمين.

قال السيوطي رحمه الله روى لنا عنه جماعة من شيوخنا المكيين، وتوفي في بلده عام ٨٠١هـ رحمه الله تعالى[٢].

مؤلفاته:

١ ـ شرح التنبيه لأبي إسحاق الشيرازي.

٢ ـ شرح الجامع الصحيح للبخاري.

٣ ـ شرح مختصر التنبيه لعيسى البجلي.

٤ ـ شرح الأسانيد في رواية الكتب والمسانيد[٣].

---

(١) راجع الدرر الكامنة ج ٥ ص ١٠٧، ١٠٨.
(٢) راجع شذرات الذهب ج ١ ص ١١ ـ ١٢.
(٣) هدية العارفين ج ٢ ص ١٧٦.

٥ ـ أحمد بن عبد الوهاب القوصي:

يسمى سعد الدين أحمد بن عبد الوهاب بن داود بن علي المحمدي القوصي. ولد ببلدة قوص في جنوب الصعيد، ولما استقام عوده ودرس علوم الشريعة، رحل إلى القاهرة وعاش فيها فترة، واشتغل بالعلوم والمعرفة ثم رحل إلى الشام، فأقام بها فترة، ثم ذهب إلى العراق، وأخذ يتنقل بين أقاليمها (تبريز وأصبهان وشيراز) وفي كل ذلك لا تذكر المراجع التي تعرضت لحياته متى دخل هذه البلاد، ولا متى رحل عنها..؟ ولا أنواع الوظائف التي كان يتقلدها..؟ ولقد استطاع سعد الدين التفتازاني أن يتتلمذ عليه، وأن يستفيد من علمه. ففي كتاب شرح الأربعين للنووي ص ٤ يقول السعد عن نفسه: «أخبرني أحمد ابن السيد عبد الوهاب المصري المحمدي سماعاً عليه». وهذا هو الدليل الوحيد لتلمذة السعد على العلامة أحمد بن عبد الوهاب القوصي[1] يقول صاحب شذرات الذهب: «ثم استمر مقيماً بشيراز بالمدرسة البهائية إلى أن مات في ربيع الآخر سنة ٨٠٣هـ رحمه الله تعالى[2].

(١) راجع شرح الأربعين للنووي ص ٤.

(٢) راجع شذرات الذهب ح ٧ ص ٢٥.

آثاره

تمهيد

تكلمنا في المبحث السابق عن المدرسة التي تلقى فيها سعد الدين التفتازاني معارفه الأولية، حتى صلب عوده، واستقام فكره، وأصبح في عداد المفكرين الذين تفخر بهم المكتبة العربية والإسلامية.

وقلنا بأنه مر بمراحل متعددة، حتى وصل إلى هذه النتيجة الباهرة، وقسمنا وسائل المعرفة إلى قسمين:

الأول: المكتبة العربية بكل معارفها من تفسير وحديث وبلاغة وتاريخ وفلك وطب وفلسفة، وبقية العلوم الإنسانية.

الثاني: مجموعة من الأساتذة قلما يجود بهم الزمان. ولا نستطيع في هذه العجالة أن نستعرض جميع أساتذته، لأن هذا أمر تكاد لا تسعفنا به المراجع التي بين أيدينا، ونحن نعلم بأن الكثير من كنوز الأمة العربية ومؤلفاتها، قد تعرض لهجمتين شرستين:

الأولى: عندما سقطت الخلافة الإسلامية على يد التتار في عام ٦٥٦هـ فاجتاحوا البلاد وعاثوا فيها فساداً، وألقوا بهذه الكنوز في نهر دجلة ليقام منها جسر ليكون معبراً لهم إلى داخل البلاد.

والثانية: عندما تعرضت رقعة البلاد الإسلامية للاستعمار الغربي، واستطاع هؤلاء أن يضعوا أيديهم على تراث الأمة الإسلامية من كتب ومؤلفات ونقلوها إلى بلادهم.

من هنا تأتي الصعوبات أمام الباحث عندما يطلب أحد المراجع، ويفاجأ بأن يد الضياع قد طوته فيما طوت من مؤلفاته وكنوز.

وهذا البحث الذي بين أيدينا يحتوي على آثار سعد الدين التفتازاني وقد قسم إلى قسمين:

الأول: كتبه ومؤلفاته.

الثاني: تلامذته وطلاب المعرفة في مدرسته.

كتبه ومؤلفاته

علم الحديث

١ ـ الأربعين في الحديث:

هذا الكتاب ذكره صاحب كتاب كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون[١].

٢ ـ رسالة في الإكراه:

وهذه ذكرها صاحب كشف الظنون عن أسامي، الكتب والفنون ج ١ ص ٨٤٧[٢].

التفسير

٣ ـ تلخيصه للكشاف عن حقائق التنزيل:

للعلامة أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، المتوفى سنة ٥٣٨هـ ولخصه التفتازاني من حاشية الطيبي على الكشاف مع زيادة تعقيد في العبارة، ولم يتمها. وقال: وصل فيها إلى سورة الفتح، وفرغ منها سنة ٧٨٩هـ[٣] ويقال: إنه بدأ في تأليفه بسمرقند في ربيع الثاني عام

---

(١) راجع ج ١ ص ٥٥. روضات الجنان ٣٠٩ ـ ٣١٠، وهدية العارفين ج ٢ ص ٤٢٩ ـ ٤٣٠.
(٢) انظر حاجي خليفة كشف الظنون ج ٨٤٧ وبروكلمان ج ١ ص ٢٩٠.
(٣) راجع دائرة المعارف ج ٩ ص ٤٠٩.

٧٨٩هـ. وتشمل هذه التعليقات من سورة البقرة إلى سورة هود الآية ٥٨، ومن سورة الزمر إلى سورة الطلاق، ومنه مخطوطات في برلين تحت رقم ٧٩٣. وفي المتحف البريطاني ص ٣ وفي مكتبة وزارة الهند، وفي غيرها من دور الكتب[1].

٤ ـ كشف الأسرار، وعدة الأبرار:

تفسير فارسي للشيخ العلامة سعد الدين، كشف الظنون جـ ٢ ص ١٤٨٧، وظهر أن نسخة مخطوطة منه موجودة في مكتبة يكي جامع (انظر فهرس هذه المكتبة ص ٨٠ رقم ٤٣).

الفقه

٥ ـ الفتاوى الحنفية:

أفتاها (بهراة) ذكرها صاحب كتاب كشف الظنون جـ ٢ ص ١٢٢٢.

٦ ـ شرحه على فرائض السجاوندي:

وهو الإمام سراج الدين محمد بن محمود عبد الرشيد السجاوندي الحنفي، ويقال لها الفرائض السراجية، ذكره صاحب كشف الظنون جـ ٢ ص ١٢٤٨.

٧ ـ المفتاح في فروع الفقه الشافعي:

ذكره صاحب كتاب كشف الظنون جـ ٢ ص ١٧٦٩.

وتقول عنه دائرة المعارف الإسلامية. هو مخطوط ببرلين تحت رقم ٤٦٠٤.

٨ ـ اختصار شرح تلخيص الجامع الكبير:

وهو موجز لم يتمه لشرح مسعود بن محمد الفجداوني على مختصر الخلاطي لرسالة الشيباني في فروع الفقه الشافعي المعروفة بالجامع الكبير.

ويروي صاحب روضات الجنات أن التفتازاني بدأ في تأليفه بسرخس عام ٧٨٥هـ. ومنه مخطوط في مكتبة يكي جامع رقم ٤٢٨ مكرر. وطبعت في دلهي

(١) راجع دائرة المعارف ج ٩ ص ٤٠٨.

عام ١٨٧٠ نسخة (مقدمة الصلاة) أو (الخلاصة) وهي رسالة في شعائر الصلاة نسبها بعضهم إلى الكيداني (انظر حاجي خليفة جـ ٦ ص ٨٣ مع شرح يظن أنه للجرجاني والتفتازاني، على أنه ليس من المحقق أن الخلاصة كانت موجودة أيام التفتازاني[1].

الأصول

٩ ـ التلويح في كشف حقائق التنقيح :

وهو شرح على كتاب تنقيح الأصول للعلامة صدر الشريعة عبيد الله ابن مسعود المحبوبي المتوفى عام ٧٤٧هـ الموافق عام ١٣٤٦ ـ ١٣٤٧م.أتمه التفتازاني في التاسع والعشرين من ذي القعدة عام ٧٥٨هـ/١٣٥٧م في كلستان أوله: الحمد لله الذي أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء... إلخ، وذكر أن التنقيح مع شرحه كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط[2].

طبعاته :

طبع في دلهي عام ١٢٦٧ هـ الموافق ١٨٥١ م مع شرح صدر الشريعة نفسه الموسوم بالتوضيح، وفي لكهنو عام ١٢٨١هـ الموافق ١٨٧١م مع التوضيح، وفي عام ١٢٩٢هـ الموافق ١٨٧٦م مع التوضيح وشرح التلويح لحسن جلبي، وملاخسرو، وزكريا الأنصاري. وفي قازان عام ١٣٠١هـ الموافق ١٨٨٤م مع التوضيح[3].

١٠ ـ شرح شرح المختصر على كتاب منتهى السؤال والأمل في علمي الأصول والجدل:

الكتاب للشيخ الإمام جمال الدين أبي عمرو عثمان ابن عمر المعروف بابن

(١) راجع دائرة المعارف ج ٩ ص ٤٠٨.
(٢) راجع كشف الظنون ج ٢ ص ١٢٥٦ ومفتاح السعادة ١: ١٦٥ ـ ١٦٧.
(٢) راجع دائرة المعارف الإسلامية ج ٩ ص ٤٠٨ وروضات الجنان ٣٠٩ ـ ٣١٠.

الحاجب المالكي المتوفى سنة ٦٤٦هـ.

أول الشرح: الحمد لله الذي وفقنا للوصول إلى منتهى أصول الشريعة إلخ[١].

وذكر محمد بن شنب نسخة من شرح التفتازاني الذي نحن بصدده في مادة (ابن الحاجب) من هذه الدائرة. وقد طبعت هذه النسخة في بولاق عام ١٣١٦ - ١٣١٩هـ. ومن هذه الشروح مخطوطات محفوظة في برلين رقم ٤٣٧٦ ومكتبة وزارة الهند رقم ٣٠٢ - ٣٠٤ وفي غيرها[٢].

فقه اللغة

١١ - النعم السوابغ في شرح الكلم النوابغ:

وهو شرح على ذخيرة الزمخشري الموسومة بالكلم. وقد طبع مقتطفات من هذا الشرح في ليدن عام ١٧٧٢م، وطبع في القاهرة عام ١٢٨٧هـ.

١٢ - ترجمة نثرية باللغة التركية لديوان سعدي المعروف بالبستان:

قام بها عام ٧٥٥هـ[٣].

النحو

١٣ - شرح لكتاب العزى في التصريف:

الكتاب للشيخ عز الدين أبي الفضائل إبراهيم بن عبد الوهاب المتوفى سنة ٦٥٥هـ وأضاف التفتازاني إليه فوائد شريفة، وزوائد لطيفة، وهو أول تأليفه، أتمه في شهر شعبان سنة ٧٣٨هـ، وصنف السيوطي حاشية على شرح السعد،

(١) راجع كشف الظنون ج ٢ ص ١٨٤٣ وهدية العارفين ٢: ٤٢٩، ٤٣٠.
(٢) دائرة المعارف الإسلامية ج ٩ ص ٤٠٨.
(٣) راجع دائرة المعارف الإسلامية ج ٩ ص ٤٠٩.

وسماها الترصيف حاشية على شرح التصريف. تقول عنه دائرة المعارف: يذكر في الهند باسم السعدية. انظر بروكلمان (كتاب المذكور جـ ١ ص ٢٨٣) أتمه في السادسة عشر، وكان ذلك (بفريومد) في شعبان عام ٨٣٧هـ الموافق ١٣٣٨م. ومن هذا الشرح نسخة مخطوطة في برلين رقم ٣٩ وفي غيرها[١].

طبعاته:

طبع في الآستانة عام ١٢٥٣هـ وطهران عام ١٢٧٠هـ، ضمن مجموعة، ودلهي ١٢٨٩هـ، ١٢٩٥هـ (مع مفتاح السعادة لأحمد بن شاه كول). وبومباي عام ١٢٩٢، ولكهنو عام ١٣٠٦هـ. والقاهرة عام ١٣٠٧هـ.

١٤ ـ الإرشاد. أو إرشاد الهادي:

ألفه سنة ٧٧٨هـ بخوارزم لولده المكرم، وجعله على مقدمة، وثلاثة أقسام. المقدمة، في تعريف النحو والكلمة.

والقسم الأول: في الاسم. والثاني، في الفعل. والثالث في الحرف، فصار متناً لطيفاً، جامعاً متداولاً في أيدي أصحابه، فشرحوه ممزوجاً، وغير ممزوج. منهم تلميذه، شاه فتح الله الشرواني، والشيخ علاء الدين علي البخاري، وعلاء الدين علي بن محمد البسطامي المعروف بمصنفك.

ومحمد المدعو بأمير حان التبريزي شرحه شرحاً ممزوجاً، وسماه توضيح الإرشاد.

تقول دائرة المعارف عنه. منه مخطوط في فيينا تحت رقم ٢٠٦، وشرح محمد بن علي الجرجاني على كتاب الإرشاد مخطوط في برلين تحت رقم ٦٧٥٥، ١٧٥٤، وشرح شمس الدين محمد بن محمد البخاري. محفوظ في الأسكوريال تحت رقم ١٨١[٢].

---

(١) راجع دائرة المعارف الإسلامية ج ٩ ص ٤٠٤، وكشف الظنون في أسامي الكتب والفنون ج ١، وبغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ص ٣٩١.
(راجع الدرر الكامنة ج ٥ ص ١١٩، ١٢٠.)

(٢) راجع كشف الظنون ج ١ ص ٦٧ ودائرة المعارف ج ٩ ص ٤٠٤ وبغية الوعاة ص ٣٩١.

١٥ - الشرح المطول:

على كتاب تلخيص المفتاح في المعاني والهيان للشيخ جلال الدين محمد ابن عبد الرحمن القزويني الشافعي المعروف بخطيب دمشق المتوفى سنة ٧٣٩هـ فرغ التفتازاني من تأليفه في صفر سنة ٧٤٨هـ[1] ثم شرحه شرحاً ثانياً ممزوجاً مختصراً من الأول، زاد فيه ونقص، وفرغ منه (بغجدان)سنة ٧٥٦هـ، وقد اشتهر الشرح الأول بالمطول، والشرح الثاني بالمختصر، وهي أشهر شروحه، وأكثرها تداولاً.

طبعاته:

طبع في الآستانة عام ١٢٦٠هـ، ١٢٨٩هـ مع حواشي الجرجاني، ولكهنو عام ١٢٦٥هـ (الجزء الأول منه فقط، و١٢٨٧هـ، ١٨٨٩م مع مؤلف تراب على الموسوم بإزالة العضل، وهو شرح للأبيات المروية في المطول، وطهران عام ١٢٧٠هـ وفي دلهي عام ١٣٢٦هـ مع المعول وهو شرح لمحمد عبد الرحمن، وطبع المطول طبعة فارسية عام ١٢٧٤هـ مع شروح للفناري والجرجاني والسمرقندي، ومحمد رضا كليايكاني. ذكرت في فهرس دار الكتب المصرية[2] جـ ٤ ص ١٥٣. وطبعت شروح الجرجاني على المطول في (لكهنو) عام ١٣١٢هـ. أما شروح عبد الحكم السيالكوتي، فقد طبعت بالآستانة عام ١٢٦٦هـ.

١٦ - مختصر المعاني:

وهو الاسم الغالب على شرح تلخيص المفتاح، ويعرف أيضاً، مختصر

(١) راجع كشف الظنون ج ١ ص ٤٧٤ وبغية الوعاة ص ٣٩١، ومعجم المؤلفين ج ١٢ ص ٢٢٨، ٢٢٩، والدرر الكامنة ج ٥ ص ١١٩، ١٢٠.

(٢) راجع دائرة المعارف ج ٩ ص ٤٠٥، والدرر الكامنة ج ٤ ص ١١٩، ١٢٠.

شـرح تلخيص المفتاح، واختصـار شرح التلخيص، أو الشـرح المختصـر، أو المختصر فقط[1]وهو شرح على المتن أتمه عام ٧٥٦هـ (١٣٥٥ - ١٣٥٦م) في غجدوان، وأهداه إلى محمود جاني بـك، ولا يزال هـذا المختصر يـدرس في مدارس الشرق، ومنه مخطوطات عدة وله شروح كثيرة.

طبعاته:

طبع في كلكتا عام ١٨١٣م وفي لكهنو عـام ١٢٦١ - ١٣١٢هـ مع شـرح البناني، وفي بولاق عام ١٢٧١هـ مع شرح الدسوقي ١٨٦٠م.

وفي عام ١٢٨٥هـ مع شرح البناني، وفي كوينو عام ١٢٨٥ - ١٢٨٦هـ مع شـرح الخطائي وقـد يكون الختـائي، وفي ١٢٩٦هـ مع الشـرح السابق، وفي ميروت عام ١٢٨٥هـ، والآستانة عـام ١٣٠١هـ. وفي عام ١٣٠١هـ مـع شرح الدسوقي، وفي لاهور عام ١٣٠٦ - ١٣٠٧هـ وفي دلهي ١٨٨٦م - ١٣٢٤هـ، ونشر (مهرن) مقتطفات منه في (كوبنهاجن) و(فيينا) عام ١٨٥٣م[2].

١٧ - شرحه على كتاب المفتاح:

للعلامة سراج الدين أبي يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي المتوفى سنة ٦٢٦هـ.

أوله: خير خبر يوشح به صدر الكلام... إلخ فرغ منه عام ٧٨٩هـ[3].

تقول عنه دائرة المعارف: هذا الشرح من المؤلفات التي كتبها التفتـازاني في أواخر عهده بالتأليف، فقد أتمه في سمرقند في شوال عام٧٨٧ هـ-١٣٨٥م أو ٨٧٩هـ-١٣٨٧ م.

وذاع ذيـوع مختصر المعـاني والمطول، ومنـه مخـطوطـات محفـوظـة في الأسكوريال رقم ٢٦، ومكتبة وزارة الهند رقم ٨٤٧ - ٨٤٨، وليدن رقم ٢٩٨،

---

(١) راجع كشف الظنون ج ٢ ص ١٧٢٢، وبغية الوعاة ص ٣٩١.

(٢) راجع دائرة المعارف الإسلامية ج ٩ ص ٤٠٥ والدرر الكامنة ج ٥ ص ١٩٩.

(٣) راجع كشف الظنون ج ٢ ص ١٧٦٣، وبغية الوعاة ص ٣٩١.

وكلية ترنتي بكامبردج رقم ١٨ وفي غيرها من دور الكتب[١].

المنطق

١٨ ـ تهذيب المنطق والكلام:

ألفه عام ٧٨٩هـ أوله: الحمد لله الذي هدانا سواء الطريق.

وقال: هذه غاية تهذيب الكلام، في تحرير المنطق والكلام. جعله على قسمين الأول في المنطق، والثاني في الكلام.

شرحه العلامة: جلال الدين محمد بن السعد الصديق الديواني سنة ٩٠٧هـ وغيره كثير[٢].

تقول عنه دائرة المعارف. لم يطبع القسم الثاني منه الذي قال فيه حاجي خليفة: إنه مختصر المقاصد إلا نادراً. أما القسم الأول: فقد أقبل عليه الدارسون وطبع عدة مرات.

طبعاته:

طبع في كلكتا عام ١٢٤٣هـ مع شرح اليزدي وعام ١٣٢٨هـ مع ترجمة أردية. وعام ١٣٣٣هـ مع هذه الترجمة الأردية، لكهنو عام ١٢٦٠هـ مسبوقاً (بايساغوجي) وفي لكهنو عام ١٨٦٩م في مجموعة منطق، وفي عام ١٢٨٨هـ مقدمته فقط مع شرح الدواني وحواشي ميرزاهد، وعبد الحي اللكهنوي. وفي عام ١٢٩٣هـ مع الشرح والتعليق نفسيهما. وعام ١٣٢١هـ مع الشرح والتعليق أيضاً، وفي عام ١٢٩٢ مع شرح اليزدي وحواشي عبد الحي، وفي عام ١٢٩٢هـ. وفي عام ١٨٧٧م مع شرح بالفارسية لمحمد بن محمود الشهرستاني.

وفي عام ١٣٢٣هـ في مجموعة بست رسائل منطق. وفي دلهي عام

---

(١) راجع دائرة المعارف الإسلامية ج ٩ ص ٤٠٤، والدرر الكامنة ج ٥ ص ١١٩، ١٢٠.

(٢) راجع كشف الظنون ج ١ ص ٥١٥.

١٢٦٤، ١٢٧٦، ١٢٨٣، ١٢٨٤، وكل طبعات دلهي هذه عليها شروح اليزدي، وفي كوينور، من عام ١٢٨٧ ـ ١٢٨٩ في مجموعة منطق. وفي عام ١٢٩١هـ مع شرح اليزدي وحواشي لإلهي بخشى فيض بادي عنوانها: (تحفة شاه جبهاني). وفي عام ١٢٩٦هـ كسابقه وفي عام١٨٨١م في مجموعة منطق. وفي عام ١٩١٥م مع شرح الشهرستاني باللغة الفارسية. وفي بنارس عام ١٨٩٩م ترجمة أردية(١).

١٩ ـ شرح الرسالة الشمسية:

الرسالة لنجم الدين عمر بن علي القزويني المعروف بالمكاتبي تلميذ نصر الدين الطوسي ت ٦٩٣هـ، وفرغ منه التفتازاني سنة ٧٥٣هـ ببلدة جام.

أوله: الحمد لله الذي بصرنا بنور الهداية والتوفيق... إلخ. حقق فيه القواعد المنطقية، ووصل مجملاتها، وشرح ولي الدين الفراماني ديباجة شرح سعد الدين التفتازاني(٢).

تقول عنه دائرة المعارف، ويغلب على هذا المؤلف في الهند اسم (السعدية) شأنه في ذلك شأن شرح التصريف العزى، وهو شرح لرسالة (الكابتي في المنطق).

انظر كتابه المذكور جـ ١ ص ٤٦٦ أتمه في جام في جمادى الآخرة عام ٧٥٢هـ الموافق ١٣٥٦م (انظر الفوائد البهية) أو عام ٧٦٢هـ ١٣٦٦م أو عام ٧٧٢هـ ١٣٧٠ ـ ١٣٧١ (انظر روضات الجنات)، ومخطوطات هذا الشرح محفوظة في برلين رقم ٥٢٦٦ ـ ٥٢٦٨ وفي غيرها(٣).

---

(١) راجع دائرة المعارف الإسلامية ج ٩ ص ٤٠٦ ومفتاح السعادة ج ١ ص ١٦٤، ١٦٧.
(٢) كشف الظنون ج ٢ ص ١٠٦٤. وهدية العارفين ج ٢: ٤٢٩، ٤٣٠.
(٣) راجع دائرة المعارف ج ٩ ص ٤٠٦، وراجع بغية الوعاة للسيوطي ص ٣٩١.

علم الكلام

٢٠ ـ المقاصد في علم الكلام:

ذكره صاحب كتاب كشف الظنون جـ ٢ ص ١٧٦٩ ، وتقول عنه دائرة المعارف: هو موجز فيما وراء الطبيعة والكلام. أتمه المؤلف وشرحه في سمرقند في ذي القعدة عام ٧٨٤هـ والموافق ١٣٨٨م. وفي رواية روضات الجنات عام ٧٧٤هـ. ورد ذكر طبعة أخرى تاريخها ١٢٧٧هـ. وفي فهرس دار الكتب المصرية جـ ٢ ، ص ٢٦ . ومنه مخطوطات في المتحف البريطاني ص ٩، وفي مكتبة وزارة الهند رقم ٤٦١ ـ ٤٦٤ وفي غيرها[1].

٢١ ـ شرح العقائد النسفية:

العقائد للشيخ نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد المتوفى عام ٥٣٧ هـ. فرغ السعد من شرحها في شعبان عام ٧٦٨ هـ، وسمي هذا الشرح بالمختصر، وهو يشتمل على غرر الفوائد في ضمن فصول هي للدين قواعد.

تقول عنه دائرة المعارف أتمه في (خوارزم) في شعبان عام ٧٦٨ هـ ١٣٦٧ م وهو شرح موجز، ويعد من الكتب المدرسية المحبوبة، وقد شرح هذا الشرح عدة مرات.

طبعاته:

طبع في كلكتا عام ١٢٤٤هـ، ودلهي ١٨٧٠م، وفي عام ١٩٠٤م، لكهنو عام ١٨٧٦ م، ١٨٨٨ م وفي عام ١٨٩٠ ـ ١٨٩٤ م وفي الآستانة عام ١٢٩٧ هـ مع شرح كستلي وخيالي، وحواشي لهشي علي خيالي. وفي القاهرة عام ١٢٩٧ هـ مع شرح خيالي وحواشي قرة خليل على الشرح. وفي كوينور عام ١٣٣٠هـ ١٩٠٣م. ونقل دوسون مقتطفات منه إلى اللغة الفرنسية، وتمت ترجمة ألمانية لشرح العقائد، وفي استانبول وجنيف عام ١٧٩٠م.

(١) المصدر السابق ج ٩ ص ٤٠٧، وشذرات الذهب ٦: ٣١٩ ـ ٣٢٢.

أما الشروح التي كتبت عليه، فقد طبع منها شرح خيالي في دلهي عام ١٨٧٠م وعام ١٣٢٧هـ مع حواشي عبد الحكم السيالكوتي، وفي عام ١٣٢٦هـ مع الحواشي السابقة. وفي الآستانة عام ١٢٩٧هـ مع كستلي وبهشي. وفي القاهرة عام **١٢٩٧ هـ** مع حواشي قرة خليل. وطبع من هذه الشروح أيضاً: شرح الحسن شاهد (أبو الحسن بن الفضل) في بهار عام ١٣٢٨هـ كما طبع شرح رمضان أفندي في دلهي عام ١٣٢٧هـ.

٢٢ ـ الرد على زندقة ابن عربي:

وهذا الرد على كتابه (فصوص الحكم) وهو مخطوط في برلين تحت رقم ٢٨٩١ ـ وعلى الورقة الأولى منه عنوان مشكوك فيه. وهو (فضيحة الملحدين)[1].

(١) راجع دائرة المعارف ج ٩ ص ٤٠٦، ٤٠٧.

تلامذته وطلاب المعرفة في مدرسته

التلاميذ

١ ـ حسام الدين بن علي بن محمد الأبيوردي (بفتح الهمزة والواو، وسكون التحتية، وكسر الباء، وسكون الراء).

ولد سنة إحدى وستين وسبعمائة بأبيورد بلدة بخراسان، المنتقل جده إليها، ونشأ بها، وكان هو وأبوه يعرف كل منهما فيها بالخطيب ولذا قيل له الخطيبي[1].

واشتغل بعلوم على جماعة من الكبار، وكان أبوه يمنعه في الابتداء من الاشتغال بالعقليات ثم أذن له، فسره ذلك ولازم السعد التفتازاني[2] ملازمة جيدة ثم رحل إلى بغداد سنة ثلاثة وثمانين وسبعمائة وقرأ بها على الشهاب أحمد الكردي، الحاوي في الفقه، والغاية القصوى، ولازم فيها الشمس الكرماني.

ثم دخل اليمن واجتمع بالناصر ففوض إليه التدريس ببعض المدارس بتعز، فعاجلته المنية بها عام ٨١٦هـ.

من تصانيفه

١ ـ حاشية على شرح مطالع الأنوار للأرموي في المنطق والحكمة[3].

٢ ـ ربيع الجنان في المعاني والبيان[4].

---

(١) راجع الضوء اللامع ج ٣ ص ١٠٩ وما بعدها.
(٢) المصدر السابق وشذرات الذهب ج ٧ ص ١٢٠.
(٣) هدية العارفين ج ١ ص ٢٧٨.
(٤) راجع كشف الظنون ج ١ ص ٨٣٣.

٢ ـ **حيدر الشيرازي**: هو برهان الدين حيدر بن محمد بن ابراهيم الشيرازي الخوافي. تلميذ التفتازاني المعروف بالصدر الهروي ولد سنة ٧٨٠ هـ.

قال عنه السيوطي: كان علامة بالمعاني والبيان والعربية وأخذ عن التفتازاني[١].

يقول عنه السخاوي صاحب الضوء اللامع: برهان الدين مدرس القزارية بشيراز[٢].

من تصانيفه:

١ ـ الإيضاح في شرح إيضاح المعاني.

٢ ـ حاشية على الكشاف.

٣ ـ شرح فرائض السراجية.

٤ ـ شرح المواقف في الكلام[٣]، وغير ذلك من المؤلفات والمصنفات الكثيرة التي تزخر بها المكتبة العربية.

٣ ـ **علاء الدين الرومي**: هو علاء الدين أبو الحسن علي بن مصلح الدين، موسى بن ابراهيم الرومي الحنفي الشيخ العلامة.

ولد سنة ست وخمسين وسبعمائة، وكان فقيهاً بارعاً مفنناً في علوم شتى، تخرج على الشريف والسعد التفتازاني، وحضر أبحاثهما بحضرة تيمور وغيره فكان يحفظ تلك الأسئلة والأجوبة المفحمة ويتقنها[٤].

يقول عنه صاحب الشقائق النعمانية: كان رحمه الله عالماً فاضلاً حديد

---

(١) راجع شذرات الذهب ج ٧ ص ١٤٥.
(٢) الضوء اللامع ج ٣ ص ١٦٩.
(٣) راجع هدية العارفين ج ١ ص ٣٤١ ـ ٣٤٢.
(٤) راجع شذرات الذهب ج ٧ ص ٢٤١.

الطبع قوي الذكاء والبحث، حضر دروس العلامة التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني، له رسالة جمع فيها الأسئلة من فنون شتى، وهي عندي بخط جدي رحمه الله(١)، وقدم إلى مصر مرات كثيرة، ونال الحظوة والتكريم من الملك الأشرف برسباى، وولاه مشيخة الصوفية بمدرسته التي أنشأها فباشرها مدة ثم تركها.

وقيل أبعده عنها الملك الأشرف لكونه وضع يده على مال جزيل لبعض من مات من صوفيتها ولأمور فاحشة نقلت عنه(٢).

فخرج من مصر متوجهاً إلى الحج، وسافر من هناك إلى الروم، ثم عاد إلى مصر في ربيع الآخر سنة تسع وعشرين، وأنشد أمام الملك الأشرف:

إذا اعتذر الفقير إليك يوماً ... تجاوز عن معاصيه الكثيرة
فإن الشافعي روى حديثاً ... بإسناد صحيح عن مغيرة
عن المختار: أن الله يمحو ... بعذر واحد ألفي كبيرة

يقول عنه صاحب الضوء اللامع: وكان متضلعاً من العلوم ممن حضر في الابتداء مناظرات التفتازاني والسيد بحضرة الوالي وغيره فحفظ تلك الأسئلة والأجوبة الفخمة وأتقنها، غير أنه كان مبغضاً للناس لطيشه وحدة مزاجة وجرأته واستخفافه بمن يبحث معه.

قال العيني: كان عالماً محققاً بحاثاً ديِّناً.

وقال المقريزي في عقوده وغيرها: كان فاضلاً في عدة علوم مع طيش وخفة وجرأة بلسانه على مالا يليق.

مات سنة إحدى وأربعين وثمانمائة ودفن بمقبرة باب النصر بالقاهرة(٣)

---

(١) راجع الشقائق النعمانية على هامش وفيات الأعيان. ج ١ ص ١٠٩ ـ ١١٠
(٢) راجع الضوء اللامع ج ص ١.
(٣) راجع الضوء اللامع. ٦ ـ ٤١ ـ ٤٢، والمنهل الصافي ٢ ـ ٤٥٢ والمجددون في الإسلام ٣٢٣ وشذرات الذهب ٧ ـ ٢٤١.

٤ ـ علاء الدين البخاري: هو علاء الدين محمد بن محمد بن محمد بن محمد البخاري العجمي الحنفي العلامة، علامة الوقت.

قال ابن حجر: ولد سنة تسع وسبعين وسبعمائة ببلاد العجم ونشأ ببخارى فتفقه بأبيه وعمه العلاء عبد الرحمن.

وأخذ الأدبيات والعقليات عن السعد التفتازاني وغيره، ورحل إلى الأقطار واجتهد في الأخذ عن العلماء حتى برع في المعقول والمنقول والمفهوم والمنطوق، واللغة العربية، وصار إمام عصره، وتوجه إلى الهند فاستوطنه مدة، وعظم أمره عند ملوكه إلى الغاية، لما شاهدوه من غزير علمه وزهده وورعه. ثم قدم مكة فأقام بها، ودخل مصر فاستوطنها وتصدر للاقرار بها فأخذ عنه غالب من أدركناه من كل مذهب، وانتفعوا به علماً وجاهاً ومالاً.

ونال عظمة بالقاهرة مع عدم تردد إلى أحد من أعيانها، حتى ولا السلطان، والكل يحضر إليه، وكان ملازماً للاشتغال والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والقيام بذات الله تعالى مع ضعف كان يعتريه، وآل أمره إلى أن توجه إلى الشام فسار إليها بعد أن سأله السلطان الإقامة بمصر مراراً فلم يقبل، وفي الشام أقام بها حتى مات رحمه الله في خامس شهر رمضان، ولم يخلف بعده مثله في العلم والزهد، والورع، وإقماع أهل الظلم والجور[1].

٥ ـ حيدر الرومي: هو حيدر بن أحمد بن ابراهيم أبو الحسن الرومي الأصل العجمي الحنفي الرفاعي نزيل القاهرة، ويعرف بشيخ التاج والسبع وجوه.

ولد بشيراز في حدود الثمانين وسبعمائة، وقرأ على أبيه وغيره، ورحل إلى البلاد، ووفد على ملوك الشمس وعلمائه.

وكان ممن اجتمع به التفتازاني والسيد الجرجاني. وقدم القاهرة سنة أربع

(١) راجع المنهل الصافي ٣ ـ ٢٨٩ ـ ٢٩٠ وشذرات الذهب ٧ ـ ٢٤١ ـ وكانت وفاته سنة إحدى وأربعين وثمانمائة.

وعشرين بأخويه إبراهيم الشاب الظريف والموله حيران وأمهم، فأكرم الأشرف وفادتهم وأنزله المنظرة المشار إليها وأنعم عليه، واقتطعه الأراضي، حدثت لـه جفوة مع الظاهر جقمق، ولكن ما لبث أن استرضاه.

تولى مشيخة قبة النصر بعد صرف محمود الأصبهاني منها، وسكنها إلى أن مرض وطال مرضه. ثم مات ليلة الاثنين حادي عشر ربيع الأول سنة أربع وخمسين وثمانمائة عن نحو السبعين، ودفن بباب الوزير (١).

٦ ـ علاء الدين علي القوجحصاري:

يقول عنه صاحب الشقائق النعمانية: قرأ على علماء عصره ثم ارتحل إلى بلاد العجم، وقرأ على العلامة التفتازاني، والسيد الشريف، ثم ارتحل إلى بلاد الروم.

وفي تلك البلاد البعيدة فوض إليه تدريس بعض المواد في إحدى المدارس وصنف بعض الكتب، منها:

١ ـ حاشية على شرح المفتاح للعلامة التفتازاني.

ويتابع صاحب الشقائق حديثه بقوله: ويفهم من تلك الحاشية أن له مهارة تامة في العلوم العربية، لأنها حاشية مقبولة أورد فيها تحقيقات كثيرة.

ولم يورد صاحب الشقائق شيئاً لا من قريب ولا من بعيد عن حياته وتاريخ مولده ووفاته. وإن كان تاريخ الوفاة يكاد يكون على وجه التقريب في النصف الأول من القرن الثامن الهجري رحمه الله (٢).

٧ ـ محمد بن عطاء الله بن محمد: اختلف في نسبه اختلافاً بيّناً فقيل بعد ذلك هو أحمد بن محمود بن الإمام فخر الدين محمد بن عمر.

---

(١) الضوء اللامع ٣ ـ ١٦٨ ـ ١٦٩، والمنهل الصافي ٢ ـ ٥٢ ـ ٥٤.
(٢) راجع الشقائق النعمانية ج ١ ص ١٦٨ على وفيات الأعيان.

وقيل: محمود بن أحمد بن فضل الله بن محمد الشمس أبو عبد الله بن أبي الجود وأبي البركات الرازي الأصل الهروي.

هكذا كان يزعم أنه من بني الفخر الرازي، قال شيخنا: ولم نقف على صحة ذلك، ولا بلغنا من كلام أحد من المؤرخين أنه كان للإمام ولد ذكر. فالله أعلم.

ولد بهراة سنة سبع وستين وسبعمائة، واشتغل في بلاده حنفياً ثم تحول شافعياً، وأخذ عن التفتازاني.

اجتمع به نوروز صاحب مملكة الشام، وولاه تدريس الصلاحية بعد الشهاب ابن الهاشم.

وقدم القاهرة في صفر سنة ثماني عشرة فخرج الطبغا العثماني لتلقيه وصعد به إلى القلعة وبالغ السلطان في إكرامه وأجلسه عن يمينه، ثم أنزله بدار أعدت له.

قال الجمال الطيماني: إنه يحل الكتب المشكلة ويتخلص فيها، وصنف شرح مسلم وغيره، وبنى بالقدس مدرسة ولم تتم[1].

وقال العيني: كان عالماً فاضلاً متفنناً له تصانيف كشرح مشارق الأنوار وشرح صحيح مسلم المسمى «فضل المنعم» وشرح الجامع الكبير من أوائله ولم يكمله. وكان قد أدرك الكبار مثل التفتازاني والسيد، وصارت له حرمة في البلاد واسعة وخصوصاً سمرقند وهراة، حتى كان الحاكم يعظمه ويحترمه ويميزه على غيره بحيث يدخل عنده في حريمه ويستشيره، وربما كان يرسله في مهماته، ولذا قيل: إنه وزيره، وليس كذلك.

وقال المقريزي: إنه ولي القضاء وكتابة السر، وكان يقرر في المذهبين ويعرف العربية وعلمي البيان والبديع، ويذاكر الأدب والتاريخ، ويستحضر كثيراً

(١) راجع الضوء اللامع ج ١ ص ١٤١ - ١٤٥ وهدية العارفين ج ١ ص ١٨٤.

من الأحاديث، والناس فيه بين غال ومقصر.

وقال غيره: كان شيخاً ضخماً طوالاً أبيض اللحية مليح الشكل إلا أن في لسانه مسكة، إماماً بارعاً في فنون من العلوم، له تصانيف تدل على غزير علمه واتساع نظره وتبحره في العلوم، وكان يركب بعد ولايته البغلة بهيئة الأعاجم بفرجيه وعذبه مرخية على يساره فأقام مدة ثم لبس زي قضاة مصر وساق الأبيات التي وجدها المؤيد وأولها.

يا أيها الملك المؤيد دعوة   من مخلص في حبه لك يفصح

ثم إن غالب الفقهاء تعصبوا عليه وبالغوا في التشنج، ورموه بعظائم الظن، براءته عن أكثرها، رحمه الله رحمة واسعة.

من مصنفاته:

١ ـ تعريف الأحكام في فروع الشافعية.

٢ ـ التمحيص في شرح التلخيص للجامع الكبير من فروع الحنفية.

٣ ـ التنوير في تلخيص الجامع الكبير للشيباني في الفروع.

٤ ـ شرح مصابيح السنة للبغوي.

٥ ـ المنعم بشرح الجامع الصحيح لمسلم[1]

٨ ـ الشمس الكريمي: هو محمد بن فضل الله بن المجد أحمد الشمس الكريمي. (بفتح أوله أو كسر ثانيه) نسبة لبعض مشايخ خوارزم وقيل بل لأبيه كريم الدين الخورزامي المولد البخاري المنشأ السمرقندي المسكن، الحنفي ويعرف في بلاده بالخطيبي، وبين المصريين بالكريمي.

ولد في حدود سنة ثلاث وسبعين وسبعمائة بخوارزم، ثم انتقل به أبوه إلى بخارى فقرأ بها القرآن، وأخذ النحو عن المولى عبد الرحمن، وكان يحضر عند التفتازاني ويأخذ منه[2]

(١) راجع هدية العارفين ج ١ ص.١٨٥.   (٢) راجع الضوء اللامع ج ٤ ص ٢٩٣.

ثم انتقل إلى سمرقند فأخذ المعاني والبديع عن النور الخوارزمي ثم لازم السيد الجرجاني. حتى أخذهما مع شرح المواقف في أصول الدين، وشرح المطالع في المنطق وحواشيه.

وقدم للقاهرة للحج في جمادى الآخر سنة اثنين وخمسين فلازم الأقـزاء وانتفع به جماعة في كتب سعد الدين في المعاني والبيان.

وكذا دخل دمشق وأقرأ بها وممن قرأ عليه المنطق المشرف بن عبد، وكان نازلاً عنده، وطلبه ابن عثمان ملك الروم عقب وفاة بعض علمائهم ليقيم عندهم فسافر ومات بأدرنة من بلاد الروم في أوائل ستة إحدى وستين وثمانمائة، وكان إماماً علامة صالحاً متواضعاً جم العلم كثير الحفظ، وكان في لسانه عقلة رحمه الله تعالى [1].

٩ ـ يوسف الحلاج: هو يوسف الجمال الحلاج الهروي الشافعي، والد الشمس محمد الماضي ممن أخذ عن التفتازاني وغيره، وتقدم في الفضائل، وشرح الحاوي شرحاً متوسطاً، وانتفع به الفضلاء كولده الشمس، ومحد بن موسى الحاجري شيخ التقي الحصني.

ويصفه تلميذه التقي الحسني بقوله: ممن تشد له الرحال ويعول عليه في كشف المقال والحال، زبدة الأفاضل الماهرين، الماجد الهمام جمال الدنيا والدين [2].

١٠ ـ جلال الدين يوسف بن ركن الدين مسيح:

يتفق بعض المؤرخين بأنه كان من تلامذة سعد الدين التفتازاني، ويقدمون بين ذلك إجازة كتبها التفتازاني إلى تلميذه جلال الدين بتغيير مصنفاته وقراءتها وإصلاحها، وهذه صورة الإجازة:

---

(١) راجع الضوء اللامع ج ٨ ص ٢٧٩.

(٢) راجع الضوء اللامع ج ٨ ص ٢٨٩.

أما بعد، حمداً لله والصلاة على رسـول الله، فقد أجـزت للمولى العـالم الفاضل الكامل جلال الدين يـوسف بن الإمام المـرحوم ركن الـدين مسيح أن يروي عني مقروءاتي ومسموعاتي ومنجزاتي عموماً ومصنفاتي خصوصاً فقد قرأ الكثير وسمع الكثيـر مثل شـرح الكشاف، والمفتـاح وغيرهمـا، وأن يدرسهمـا ويصلح ما يتفق أنه من سهو البنان أو البيان بعد التـأمل والاحتيـاط والمراجعـة والمطالعة. وهذا خط الفقير سعد الدين التفتـازاني كتبه في آخـر سفر حيـاته، والاتصال بوفاته، وهو الأواخر من محرم سنة ٧٩٢ هـ بسمرقند.

١١ ـ ميرك الصيراني أو السيرامي:

ذكره صاحب الضوء اللامع في ترجمة الإمام عبد السلام بن أحمد الحسيني القليوبي حيث قال: إنه قرأ كثيراً من شروح التلخيص في المعاني، وكثيراً من الكشاف على مولاه ميرك السيرامي أحد تلامـذة سعد الـدين التفتازاني ويقول صـاحب الضوء الـلامع: لعـل ميرك الصيـراني هو يحيى بن يـوسف المصـري الحنفي المعروف بالسيرامي المتوفى سنة ٨٢٣ هـ والذي صنف حاشية في البلاغة على كتاب المطول كما ذكره صاحب كشف الظنون وصاحب كتاب هدية العارفين(١).

١٢ ـ لطف الله السمرقندي:

ذكره الإمام السخاوي في ترجمـة الإمام إبـراهيم بن علي الشهاوي حيث قـال: وقـد أخـذ المعـاني والبيـان والمنطق وأصـول الـدين عن لـطف الله السمرقندي، تلميذ سعد الدين التفتازاني.

وقد ترجم السخاوي له أيضاً في الأسماء التي تبـدأ بالـلام والطاء فقـال: لطف اللّه السمرقندي أحد تلامذة التفتازاني (٢).

---

(١) راجع كشف الظنون ج ١ ص ٤٧٥ وهدية العارفين ج ٢ ص ٥٢٧.

(٢) راجع الضوء اللامع ج ١ ص ٨٦، ج ٦ ص ٢٣٣.

١٣ ـ شهاب الدين محمد:

ذكره صاحب الفوائد البهية في ترجمة نور الدين عبد الرحمن الجامي حيث قال:

«إنه حضر دروس مولانا شهاب الدين محمد تلميذ التفتازاني. ولم نعثر على شيء آخر يوضح شخصيته بالرغم من كثرة تفتيشنا وبحثنا في كتب التراجم والأعلام» (١).

١٤ ـ شمس الدين الفنري: هو محمد بن حمزة العلامة قاضي القضاة شمس الدين أبو عبد الله الفنري الرومي الحنفي.

كان عارفاً بالعربية والمعاني، يحدد المؤرخون تاريخ ولادته بعام ٧٥١ هـ. وجاء في ترجمة حفيده محمد بن عمر بن محمد بن حمزة أن جده هذا كان من بلاد ما وراء النهر، من تلامذة سعد الدين التفتازاني.

ويرى بعض المحققين والراصدين للفكر الإنساني أن شمس الدين كان سبباً جوهرياً في إظهار كتب العلامة التفتازاني، إذ إنها انتشرت ورغب الطلبة في قراءتها ولم تكن موجودة بالشراء، لعدم انتشار نسخها، فاحتاجوا إلى كتابتها، ولكن عطلتهم الأسبوعية وهي يوم الجمعة والثلاثاء لم تكن وقتاً كافياً لكتابة هذه الكتب فأضاف شمس الدين يوم الاثنين إلى العطلة ليتمكن الطلبة من التزود بكتب التفتازاني (٢).

١٥ ـ الأثير البغدادي: يقول صاحب الضوء اللامع في ترجمته: هو جبريل بن صالح الأثير البغدادي.

وممن تتلمذ على سعد الدين التفتازاني، وقد أخذ عنه محمود بن أحمد العيني وقرأ عليه المفصل في النحو، والتوضيح مع متنه التنقيح. ولكن متى كان

---

(١) راجع الفوائد البهية للإمام اللكنوي ص ٣٤.

(٢) راجع الشقائق النعمانية ج ٢ ص ٣ وج ١ ص ٩٠.

مولده، وفي أي عـام كانت وفـاته؟، يصمت الإمـام السخاوي عن ذلـك، فلا يذكره لا من قريب ولا من بعيد ـ وكأنه ـ أراد لمن يترجم لهم أن يكونوا من أعيان القرن التاسع وكفى [1].

١٦ ـ سعد الدين لر:

وهذا لم نعثر له على ترجمة، ولم يذكر في تاريخ التفتازاني، ولكن يذكره السخاوي في ترجمة أبي الحسن علي الكرماني على أنه من شيـوخه الفضـلاء فقال:

ومن شيوخه سعد الدين لر الذي كان من طلبة التفتازاني [2].

١٧ ـ قره داود:

ذكره صاحب كتاب كشف الظنون عند ذكـره للسيد الشـريف الجرجـاني، وقال:

له حاشية على شرح الشمسية لقطب الدين التحتاني، وعلى هذه الحاشية حواشي كثيرة منها:

حاشية للمولى قره دواد من تلامذة سعد الدين التفتـازاني [3]، ولم يذكـره صاحب النجوم الزاهرة، ولا صاحب الضوء اللامع، وبـذلك لا يمكن تحـديد تاريخ ولادته أو وفاته، وهذه الحيرة التي يعيش فيها الباحث الذي يتعـامل مـع كتب التراث لا يقدرها حق قدرها إلا من عاش مثل هذه المعاناة.

١٨ ـ فتح الله الشرواني: تتفق الشقائق النعمانية، ومفتاح السعـادة في أنه هو فتح الله بن عبد الله الشرواني الرومي الحنفي.

أخذ عن العلامة التفتازاني، والسيد الشريف الجرجاني، واستفاد منهما في العلوم العقلية والشرعية. ومن تصانيفه (شرح كتـاب إرشاد الهـادي في النحو)

---

(١) راجع الضوء اللامع ج ١٠ ص ١٣١.

(٢) راجع الضوء اللامع ج٦ ص ٥٧.

(٣) راجع كتاب كشف الظنون ج ٢ ص ١٠٦٣.

للعلامة سعد الدين التفتازاني وغيره. وتوفي سنة ٨٥٧ هـ[١].

١٩ ـ محمود السرائي:

ذكره الإمام السخاوي في ترجمة يوسف بن الحسن بن محمود السرائي حيث قال: وجده محمود قيل: ممن أخذ عن سعد الدين التفتازاني وغيره [٢]. وكعادة صاحب الضوء اللامع أنه في أغلب الأوقات لا يقدم لنا تاريخاً يعطي ضوءاً على حياته ونوراً يكشف عن جوانب شخصيته [٣].

وبعد، فهذه مجموعة من العمالقة ممن تتلمذوا على سعد الدين التفتازاني، حيث جلسوا بين يديه، وتلقوا منه العلم مشافهة، واستمعوا إلى حديثه، وتداولوا معه أطراف العلم، وألوان المعرفة.

ولكن هناك مجموعات ضخمة من الأساتذة والمفكرين في العالم الغربي والشرقي تتلمذوا على كتبه، ونهلوا من ينابيعه، وكانت لهم زاداً في إعدادهم العلمي، وتكوينهم الفكري.

إنها مدرسة غنية بالمعرفة، ثرية بالعطاء، وستستمر عبر التاريخ حتى يرث الله الأرض ومن عليها

(١) راجع كتاب كشف الظنون ج ١ ص ٦٧ ومفتاح السعادة ج ١ ص ٢٠٦. والشقائق النعمانية ج ١ ص ١٧٠.

(٢) راجع الضوء اللامع ج ١٠ ص ٣١٠.

(٣) المرجع السابق ج ١٠ ص ٣١٢.

مكانته العلمية

ورأي العلماء فيه

مكانته العلمية

ورأي العلماء فيه

عملاق من عمالقة الفكر، ورائد من رواد المعرفة، وشيخ أطبقت شهرته على الآفاق، وتخطت السدود والحدود. يصفه ابن تغرى بردى فيقول:

«كان فريد عصره، ووحيده دهره، وإنه برع في المعقول، وساد على أقرانه، وشارك في المنقول، وفي أنواع من العلوم، وتصدى للإقراء والتدريس، وبرع في التأليف والتصنيف، وانتفع بمؤلفاته وبمصنفاته الخاص والعام» (١).

وقد عرف ابن خلدون فضل التفتازاني، واطلع على مصنفاته في علم البيان والكلام، وأصول الفقه، ووصفه بأنه من عظماء هراة، وأشاد بمكانته في العلوم العقلية، وذلك حيث يقول:

«ولقد وقفت بمصر على تآليف متعددة لرجل من عظماء هراة من بلاد خراسان يشهر بسعد الدين التفتازاني، منها في علم الكلام وأصول الفقه، والبيان، تشهد بأن له ملكة راسخة في هذه العلوم. وفي أثنائها ما يدل على أن له اطلاعاً على العلوم الحكمية، وقدماً عالية في سائر الفنون العقلية» (٢)

أما صاحب كتاب أعلام الأخيار فيصفه بأنه موسوعة علمية، ودائرة معارف في العلوم الإسلامية، فهو وإن كان شافعي المذهب، إلا أنه يكتب في فقه

---

(١) المنهل الصافي ج ٣ ص ٣٥٦ بتصرف.

(٢) راجع مقدمة ابن خلدون ج ٣ ص ١٠٩١.

الأحناف، ويقارن بين آراء أصحاب مدرسة الرأي، وبين من يطبقون السنة، ويتمسكون بالنص فيقول:

«كان التفتازاني من كبار علماء الشافعية، ومع ذلك له آثار جليلة في أصول الحنفية، وكان من محاسن الزمان، لم تر العيون مثله في الأعلام والأعيان، وهو الأستاذ على الإطلاق، والمشار إليه بلا شقاق، والمشهور في ظهور الآفاق، المذكور في بطون الأوراق، اشتهرت تصانيفه في الأرض، وأتت بالطول والعرض حتى إن السيد الشريف، في مبادىء التأليف، وأثناء التصنيف، كان يخوض في بحار تحقيقه، وتحريره، ويلتقط الدرر من تدقيقه وتسطيره، ويعترف برفعة شأنه، وجلالة قدره، وعلو مقامه» (١).

وإذا كان هؤلاء الأعلام، وهم من كبار المؤرخين، يصفونه بهذه الصفات، ويمدحونه بكل صفة حميدة، ورأي سديد، فهناك عملاق من عمالقة المحدثين، ألا وهو العالم الجليل ابن حجر العسقلاني صاحب التآليف الكثيرة، والمصنفات البديعة. يصف الإمام التفتازاني في كتابه (الدرر الكامنة)(٢) فيقول:

«كان من أعاظم علماء العربية، وأفاضل محققيهم المتبحرين، ومصنفاته الجمة تدل على عظم (عقله)، وجودة فهمه، ووفور علمه، ومتانة رأيه، واستقامة سليقته، وكثرة إحاطته، وحسن تصرفه، وتمامية فضله، وكونه علامة من العلماء، ومحققاً من فنون شتى مع أن الجامعية والتحقيق قلما يجتمعان في رجل واحد».

لقد رأى ابن حجر في التفتازاني رجلاً يختلف عن كثير من الرجال في سلامة عقله، وإصابة رأية، فهو لا يكتب في علم من العلوم، ولا يقتصر على فن من الفنون، ولكنه يتناول العلوم الشرعية، واللغوية، ويتبحر في كل فرع من فروعها، وفي كل فن من الفنون.

---

(١) راجع كتاب أعلام الأخبار الورقة ٤٣٥.

(٢) راجع الدرر الكامنة ج ٥ ص ١١٩.

وما قاله ابن حجر يردده الإمام الشوكاني العالم المحقق، المفسر المدقق، المؤرخ الألمعي يقول:

«أخذ التفتازاني عن أكابر أهل العلم في عصره، وفاق في كثير من العلوم، وطار صيته، ورحل إليه الطلبة، وشرع في التصنيف وعمره ست عشرة سنة، وقد تفرد بعلومه في القرن الثامن الهجري، ولم يكن له في أهله نظير فيها، وله من الحظ والشهرة والصيت في أهل عصره. فمن بعدهم ما لا يلحق به غيره فيه، ومصنفاته قد طارت في حياته إلى جميع البلدان، وتنافس الناس في تحصيلها»[1].

فإذا تركنا الإمام الشوكاني، واتجهنا إلى صاحب كتاب مفتاح السعادة، فنراه يعده عالماً حكيماً، ويضعه في صف واحد مع ابن سينا، والسهروردي، والفخر الرازي وغيرهم حيث يقول:

«ومن جملة أساطين الحكمة أبو علي ابن سينا، والإمام فخر الدين الرازي، ومن نحا نحوهما كنصير الدين الطوسي، ومن هؤلاء الشيخ شهاب الدين السهروردي، وممن انخرط في سلكهم العلامة قطب الدين الشيرازي، والعلامة قطب الدين الرازي، ومولانا سعد الدين التفتازاني[2]. ثم يضيف عندما يذكر التفتازاني بأنه إمام الدنيا الذي أشرقت الأرض بنور علومه وتصنيفاته وتأليفاته»[3].

وفي العصر الحديث تقول عنه دائرة المعارف الإسلامية: «سعد الدين مسعود بن عمر حجة مشهورة في البلاغة والمنطق، وما وراء الطبيعة، والكلام والفقه، وغيرها من العلوم، وله كتب كثيرة ما زالت تعلم في مدارس المشرق»[4].

هذا هو سعد الدين في عيون العلماء، وفي عقول الأدباء والمؤرخين رحمه اللّه رحمة واسعة بمقدار ما قدم من خير للإسلام والمسلمين.

---

(١) راجع البدر الطالع ج ٢ ص ٢٠٠٣.

(٢) راجع مفتاح السعادة ج ١ ص ٣١٨ إلى ٣٢٠.

(٣) المصدر السابق ج ١ ص ١٩١.

(٤) راجع دائرة المعارف الإسلامية ج ٩ ص ٤٠٢.

وفاته

اختلف العلماء اختلافاً بيِّناً في تاريخ وفاة هذا العالم الكبير، فهو مرة توفي عام ٧٩١ هـ الموافق ١٣٨٩ م كما يقرره صاحب بغية الوعاة أو في الثاني والعشرين من المحرم عام ٧٩٢هـ الموافق ١٠ ينساير سنة ١٣٩٠ م كما يقرره صاحب الفوائد البهية، أو في الثاني والعشرين من المحرم عام ٧٩٣ هـ، الموافق ٣٠ ديسمبر عام ١٣٩٠ م كما جاء في رسالة منسوبة إلى الجرجاني. والباحث إزاء هذه الاختلافات والتناقضات يصعب عليه تحديد الوقت والتاريخ الذي تم فيه ذلك.

ولكننا نميل إلى ترجيح الرأي الذي يقول: إن وفاته تمت في عام ٧٩١هـ، وسندنا في ذلك المناظرة التي تمت بينه، وبين الشريف الجرجاني في حضرة تيمورلنك وكانت تدور حول اجتماع الاستعارة التبعية والتمثيلية في كلام صاحب الكشاف في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدىً مِنَ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[1]. وكان الحكم بينهما نعمان الدين الخوارزمي المعتزلي. فأمر تيمورلنك بتقديم السيد علي السعد وقال: لو فرضنا أنكما سيان في الفضل فله شرف النسب. فاغتمّ لذلك العلامة التفتازاني. وحزن حزناً شديداً فما لبث حتى مات رحمه الله تعالى. وكان بداية المناظرة [2] في بداية عام ٧٩١هـ وأخذ يعرض

(١) سورة البقرة آية رقم ٥.

(٢) كتب عن هذه المناظرة أبحاث منها بحثان مستقلان:

أ ـ كتاب مسالك الخلاص في مهالك الخواص لطاشكبري زاده، وهو مخطوط بدار=

في شعره بملوك الأرض وخصوصاً تيمورلنك، فنراه يقول:

إذا خاض في بحر التفكّر خاطري   على درّة من معضلات المطالب
حقرت ملوك الأرض في نيل ماحووا   ونلت المنى بالمكتب لا بالكتائب[1]

ثم تمتلىء نفسه باليأس وتكتنفه الأحزان ويسخر من العلم والعلماء وخصوصاً بعد أن أخذ السيد الشريف الجرجاني[2] - وهو يعتبر من تلامذته - يتهمه بقصور العقل، وقلة البضاعة في الفكر، فكان يقول:

طويت بإحراز العلوم وكسبها   رداء شبابي والجنون فنون
فلما تحصلت العلوم ونلتها   تبيّن لي أن الفنون جنون

وكان إذا ذهب إلى ساحة ورأى حلقات الدرس، وتجمع الطلاب هتف بشعره قائلاً:

الكتب المصرية تحت رقم ٣٠٨ بلاغة، و٤٨٧ مجاميع.

ب - رسالة في تحقيق الاستعارة التمثيلية، ونقل ما جرى فيها بين السعد والشريف لابن صدر الدين زاده، وهو مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٢٨ مجاميع.

وقد تحدث عن هذه المناظرة أيضاً طاشكبري زاده في شرح الفوائد الغياثية في علمي المعاني والبيان ص ٣٥٠ - ٣٤١.

كما ذكرها صدر الدين زاده في كتابه الفوائد الخاقانية، وهو مخطوط بمكتبة الأزهر برقم ١٦٧ - ٣٤٦٤٤ حليم.

كما ذكرها أيضاً الكفوي في كتائب أعلام الأخبار في الورقات ٤٣٤ - ٤٤١ ومخطوط بدار الكتب برقم ٨٤.

وأشار إليها اللكنوي في الفوائد البهية ص ٢٩، وابن العماد في كتابه (شذرات الذهب). ج ٢ ص ٣٢٢.

وأشار إليها ابن تغرى بردى في المنهل الصافي ج ٣ الورقة ٣٤٦ وهو مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١١١٣ تاريخ.

(١) راجع شذرات الذهب ج ٦ ص ٣١٩ - ٣٢٢.

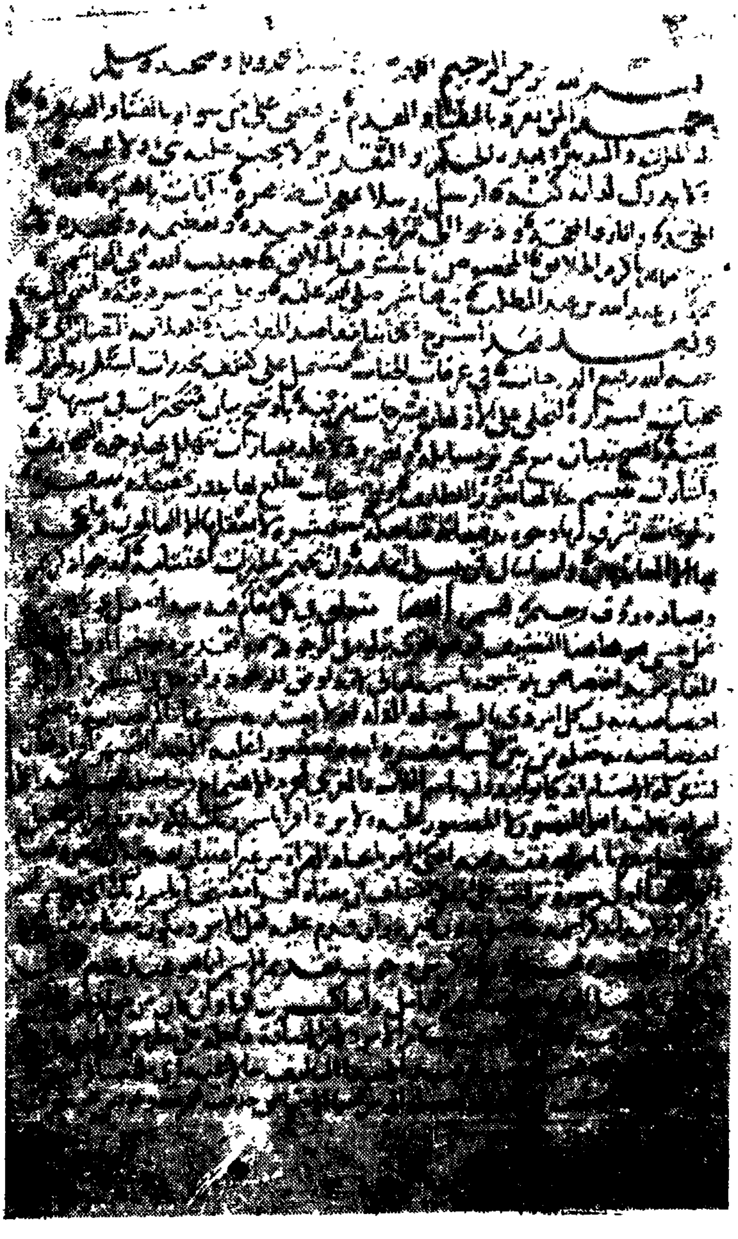
(٢) هو علي بن محمد بن علي السيد الزين أبي الحسن الحسيني الجرجاني الحنفي، له مصنفات كثيرة منها التعريفات توفي عام ٨١٦هـ.

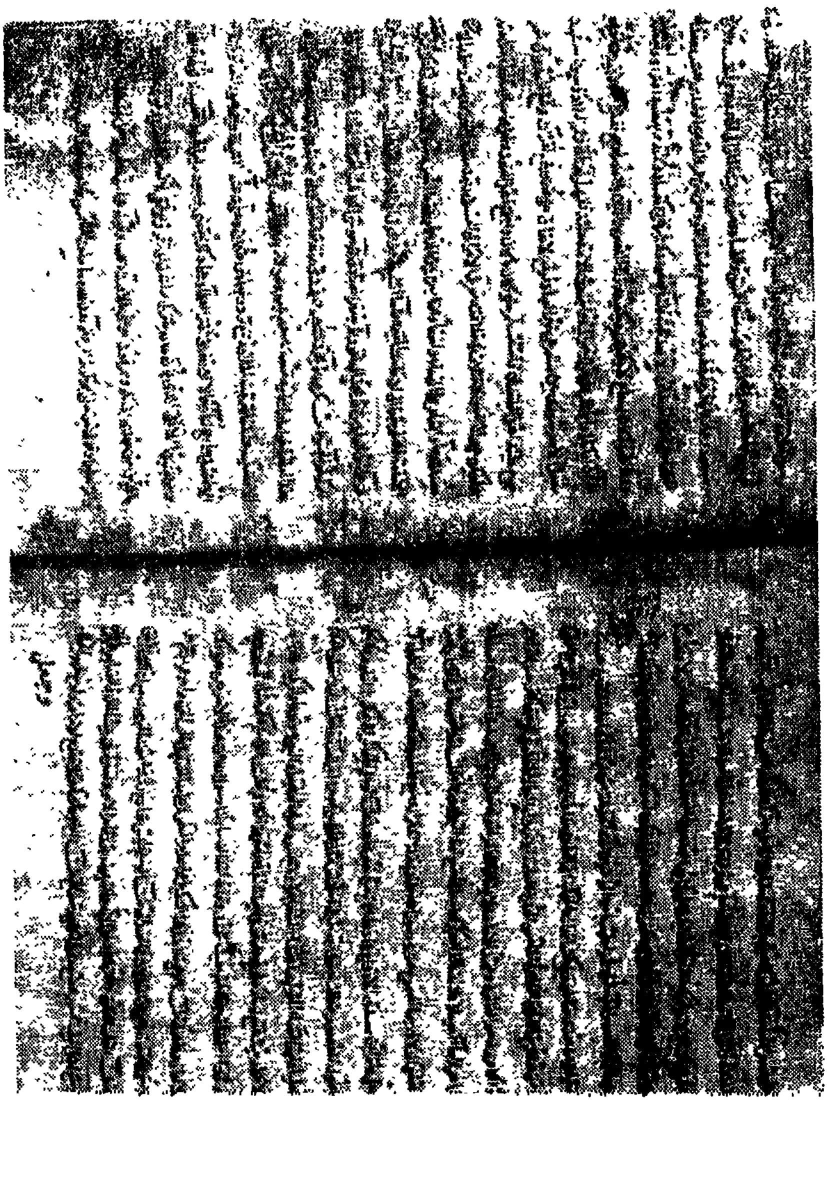
فرق فرق الدرس وحصل مالا   فـالعمر مضى ولم نـذل آمـالا
لاينفعك القياس والعكس ولا   افعنـــلل ينفعنلل انفعـــنلالا[1]

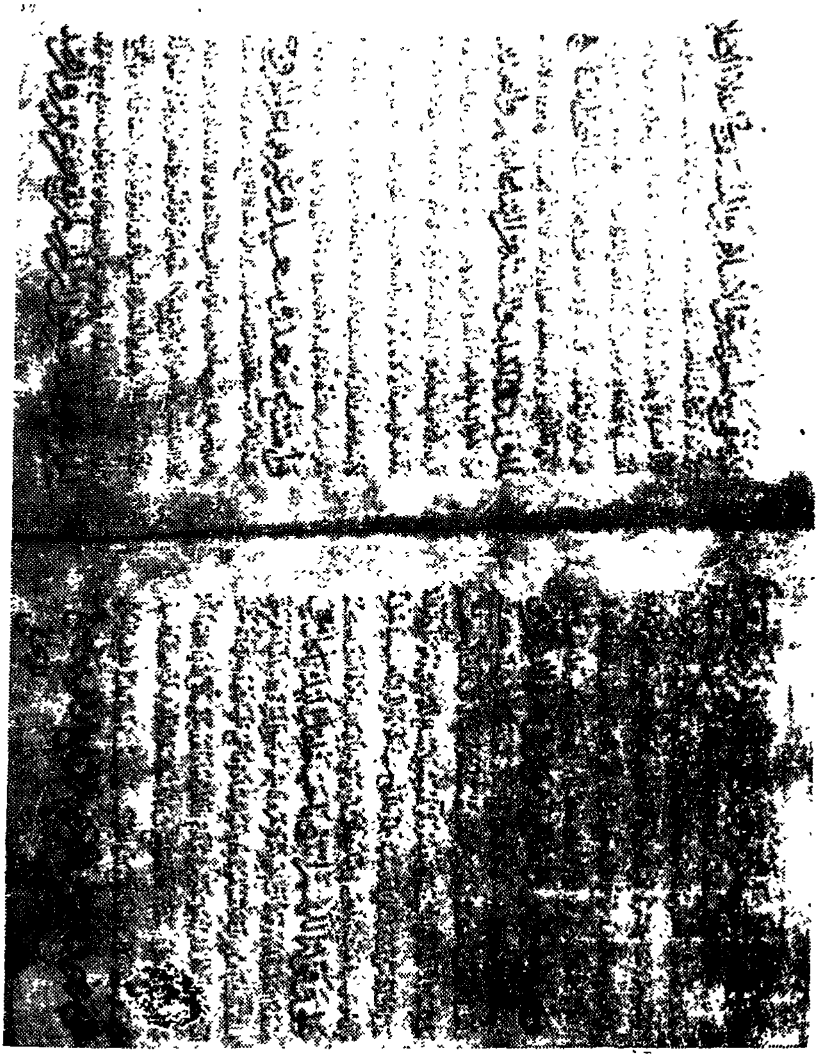
رحمه الله رحمة واسعة جزاء ما قدم من خير لهذه الأمة في دينها ولغتها.

(١) راجع شذرات الذهب ج ٦ ص ٣١٩ وما بعدها.

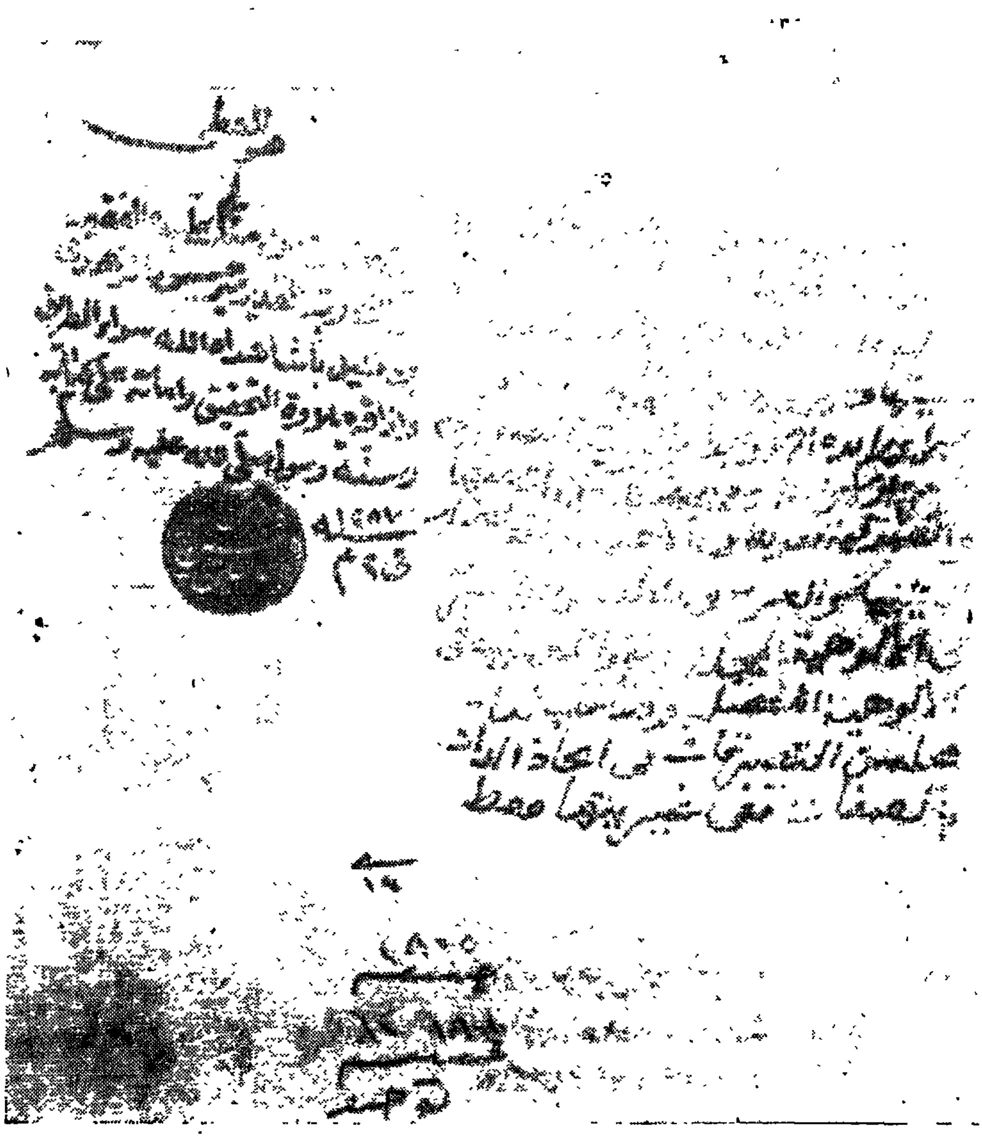

كتاب شرح مقاصد
المقاصد
تأليف الشيخ الامام العالم العلامة المحقق
سعد الدين التفتازاني
مقصد مقصد مقصد مقصد
المبادي الامور العامة الأعراض الجواهر
مقصد مقصد
الالهيات السمعيات


بسم الله الرحمن الرحيم





الكشف على
شرح المقاصد
في علم
الكلام
[illegible]



[illegible] الخير [illegible] التي [illegible]

وعند [illegible] الطريق [illegible] الوثيق والهادي [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] الظلام [illegible]

[illegible] المصباح [illegible]

[illegible]

[illegible] الكرى [illegible]

[illegible]

[illegible] الكرام [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

كتاب شرح المقاصد

كتاب شرح المقاصد في علم التوحيد للعلامة المحقق المدقق مسعود بن عمر التفتازاني .

أحد كتب التراث الذي تفخر به المكتبة العربية والإسلامية، كتبه صاحبه قبل وفاته بقليل .

والكتاب يعتبر خلاصة وافية لكل ما كتب في هذا العلم ، ولقد استفاد مؤلفه استفادة ملحوظة من كل من سبقه في هذا المضمار ، وعاش ما يقرب من نصف قرن باحثاً وقارئاً ومنقباً ومدققاً ومؤلفاً، ثم كان ثمرة هذا كله هذا الكتاب .

يقول التفتازاني عن هذا الكتاب : «انتهزت فرصة من عين الزمان، وأخذت في تصنيف مختصر موسوم بالمقاصد منظوم فيها غرر الفوائد ودرر الفرائد، وشرح له يتضمن بسط موجزه ، وحل ملغزه ، وتفصيل مجمله ، وتبيين معضله مع تحقيق للمقاصد وفق ما يرتاد، وتدقيق للمعاقد فوق ما يعتاد» (١) .

ويقول عنه صاحب كتاب كشف الظنون : المقاصد في علم الكلام للعلامة سعد الدين التفتازاني أوله : حمداً لمن تلوح نفحات الامكان إلخ ، رتبه على ستة مقاصد ، وفرغ من تأليفه سنة ٧٨٤ هـ بسمرقند، وله عليه شرح جامع ، وقد توفي سنة ٧٩١ هـ، إحدى وتسعين وسبعمائة .

(١) راجع مقدمة المقاصد ص ١٧١ .

ولقد أورد في شرحه مغلطة سماها (الجذر الأصم)، وقد شرحها الفضلاء وعليه حاشية لمولانا علي القاري في مجلد.

وعليه حاشية للمولى الياس بن ابراهيم السينابي[1].

قال صاحب الشقائق[2]: «وهي حاشية لطيفة جداً رأيتها بخطه، وحاشية لخضر شاه المنتشاوي المتوفى سنة ٨٥٣ هـ ثلاث وخمسين وثمانمائة وعليه تعليقة للمولى أحمد بن موسى الخيالي ذكره المجدي في ذيله، ومولانا مصلح الدين المعروف بحسام زاده، كتب عليه حاشية أيضاً، كذا ذكره المجدي، واختصره الشيخ محمد بن محمد الدلجي. وسماه مقاصد المقاصد[3]، وقد نظمه بعضهم»[4].

---

(١) لم نعثر على هذه الحواشي على كثرة بحثنا وتطلعنا إليها.
(٢) صاحب الشقائق هو أحمد بن مصطفى المعروف بطاشكبري زاده المتوفى سنة ٩٦٨هـ.
(٣) يسميه صاحب كتاب إيضاح المكنون: مقاصد القاصد في مختصر المقاصد ص ٤٣٢ ج ٤.
(٤) كشف الظنون ج ٢ ص ١٦٨٠ - ١٧٨١.

منهجنا في تحقيق الكتاب

أولاً: النسخ المطبوعة والمخطوطة التي وقعت أيدينا عليها هي كالآتي:

١ ـ نسخة مطبوعة في مجلدين الأول يقع في ٢٨٥ صفحة من القطع الكبير والثاني في ٢٥٠ صفحة من القطع الكبير ويرجع تاريخ طبعها إلى عام ١٢٧٧ هـ.

ويوجد في ذيلها: «قد يسر اللّٰه تعالى طبع هذا الكتاب المسمى بشرح مقاصد الطالبين في علم أصول الدين للعلامة الفاضل سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، وذلك في دار الطباعة العامرة الكائنة بدار الخلافة الزاهرة في أيام حضرة ذي الدولة والإجلال والفضل والإفضال مولانا المكرم وسلطاننا المعظم السلطان بن السلطان السلطان الغازي، عبد المجيد خان أدام اللّٰه دولته إلى آخر الدوران، وذلك بمعرفة ناظر المطبعة المذكورة محمد لبيب أدام اللّٰه عزه، ووافق إنجاز طبعه في شهر شعبان المعظم سنة سبع وسبعين ومائتين وألف من الهجرة النبوية، على صاحبها أفضل الصلوات والتحية وعلى آله وعترته الزكية»[١].

وهذه النسخة تكاد تكون أقل النسخ أخطاء، ولذلك اعتبرت هي الأصل، والأولى في التحقيق والترتيب ورمزنا لها بحرف (أ).

٢ ـ نسخة مخطوطة توجد بمكتبة الأزهر الشريف تحت رقم ٤٠٥٤ توحيد، ومسطرتها ٢٥ سطراً.

---

(١) راجع النسخة المطبوعة الورقة الأخيرة من الجزء الثاني.

تبدأ بقول المؤلف: نحمدك يا من به ملكوت كل شيء وبه اعتضاده، ومن عنده ابتداء كل حي وإليه معاده، تتلى من أوراق الأطباق آيات توحيده وتحميده، وتخلى من الآفاق والأنفس شواهد تقديسه وتمجيده، ما تسقط في الأكوان من ورقة إلا تعلمها حكمته الباهرة (١). . الخ.

وتقع في ٥٦٤ ورقة من القطع الكبير، وهي جيدة الخط، خالية من المتن.

وفي آخرها: تم بعون الله وحسن توفيقه، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

وكان الفراغ من كتابة هذه النسخة يوم الاثنين المبارك ثامن عشر جماد الآخر الذي هو من شهور سنة ألف ومائتين تسعة وستين من الهجرة النبوية، على صاحبها أفضل الصلاة، وأتم التسليم على يد كاتبها علي الزرقاني البيسي بلداً، المالكي مذهباً، غفر الله له ولوالديه وللمسلمين أمين، أمين(٢).

وتعتبر هذه النسخة الثانية في الترتيب ورمزنا لها بحرف (ب).

٣ ـ نسخة أخرى مخطوطة بمكتبة الأزهر تحت رقم ٤٨٠٥ توحيد مسطرة ٢١ سطراً وتقع في ١٠٤ ورقة من القطع المتوسط، وهي تحتوي على المتن فقط، وتاريخ الانتهاء من كتابتها سنة ١٢٥٧ هـ.

وتبدأ هذه النسخة:

بقوله: حمداً لمن يفوح نفحات الإمكان بوجوب وجوده، ويلوح على صفحات الأكوان آثار كرمه وجوده، تشرق في ظلم الحدوث لوامع قدم كبريائه. الخ.

وآخرها: وانقضاء النظام والانحلال، وهذا هو الشر الذي يتيقن معه خيرية القرون السابقة بحسب كثرة الثواب أيضاً، فيكون عند غاية قرب الساعة، وانقضاض من التوبة والطاعة، فلا ينافي احتمال خيرية الأمم، على ما قال عليه السلام:

(١) راجع الصفحة الأولى من النسخة المخطوطة رقم (ب).
(٢) راجع الصفحة الأخيرة من النسخة المخطوطة رقم (ب).

«مثل أمتي مثل المطر لا يدري أوله خير أم آخره» (١).

بناء على احتمال الفضل مع طول العهد، وفساد الزمان ثواب المعرفة والإيقان والطاعة والإيمان.

ثبت الله قلوبنا على الدين، ووفقنا لما يرضاه يوم الدين، إنه خير موفق ومعين. وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين، وأصحابه، والحمد لله رب العالمين (٢).

وتعتبر هذه النسخة الثالثة في الترتيب ورمزنا لها بحرف (ج).

٤ ـ نسخة أخرى تسمى «أشرف المقاصد في شرح المقاصد» للعالم أحمد بن محمد بن محمد بن يعقوب المكناسي تقع في مجلدين:

الأول: طبع بالمطبعة الخيرية سنة ١٣٢٥ هـ ويقع في ٣٨٨ من القطع الكبير وبهامشها كتاب شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني. بدأها بقوله: يقول العبد الفقير إلى الله الغني أحمد بن محمد بن يعقوب الولائي نسباً، المكناسي داراً، طهره الله تعالى بلا محنة من جميع العيوب وأوجب له برحمته وكرمه مغفرة تمحو جميع الذنوب. الخ.

والمجلد الثاني مخطوط وتوجد نسخة منه بمكتبة الأزهر تحت رقم ٢٣١٦ توحيد يقع في ٢٠١ ورقة من القطع الكبير.

٥ ـ نسخة مخطوطة تسمى «شرح مقاصد المقاصد» للشيخ الإمام محمد بن محمد الدلجي العثماني: تحت رقم ٣٢٦٣ توحيد.

بدأها المؤلف بقوله: حمداً لمن تفرد بالبقاء والقدم، وقضى على من سواه بالفناء والعدم، له المللك والتدبير، وبيده الحكم والتقدير، لا يجب عليه شيء، ولا يدرك لذاته كنه، أرسل رسلاً بمعجزات ظاهرة، وآيات باهرة. الخ.

وبعد: فهذا شرح لكتابنا مقاصد المقاصد للعلامة التفتازاني بلغه الله رفيع

---

(١) الحديث رواه الترمذي في الأدب رقم ٨١، ورواه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده ج ٣ ص ١٣٠، ١٤٣، ج ٤، ٣١١.

(٢) راجع الصفحة الأخيرة من هذه النسخة.

الدرجات، في غرفات الجنات، مشتمل على كشف مخدرات أستاره وإبراز مخبآت أسراره الخ.

وآخر النسخة: ختم الله لنا بخير، وعصمنا من اتباع الهوى، ووفقنا لسلوك طريق الهدى، إنه ولي التوفيق، والهادي إلى خير الطريق. وكان الانتهاء من نسخها يوم الاثنين تاسع المحرم مفتتح سنة ١٠١٧ هـ.

ثانياً: ـ

(أ) قمنا بكتابة النسخة رقم (١) على حسب قواعد الكتابة الحديثة مع إثبات علامات الترقيم أثناء الكتابة.

(ب) بعد الانتهاء من الكتابة أخذنا في مراجعة النسخة (أ) على النسخة (ب) و (ج) وأثبتنا بالهامش فروق النسخ الموجودة مع الإشارة إلى الزيادة والنقص والتحريفات في النسخة المطبوعة.

(ج) حرصنا بقدر الطاقة على تنقية النص من الأخطاء النحوية واللغوية.

(د) الكتاب قسمه المؤلف إلى مقاصد، والمقاصد إلى فصول، والفصول إلى مباحث. ولكنه أغفل في كثير منْ الأحيان أن يضع عناوين لكثير من الفصول والمباحث، فقمنا بوضع العناوين الملائمة لها. وهناك بعض الموضوعات المتداخلة، والتي رأينا أنها في حاجة إلى عناوين مستقلة، وهذا ما حرصنا عليه.

(هـ) أخذ المؤلف نصوصاً كثيرة من كتاب المواقف لأستاذه عضد الدين الإيجي[1].

وتناول كتب فخر الدين محمد بن عمر الخطيب[2] الرازي وأخذ منها نصوصاً جمة وبالأخص الكتب الآتية:

(١) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار أبو الفضل. عضد الدين الإيجي عالم بالأصول، والمعاني والعربية، من أهل إيج (بفارس) ولي القضاء، وأنجب تلاميذ عظاماً من كتبه: المواقف في علم الكلام، والعقائد العضدية، وشرح مختصر ابن الحاجب وغير ذلك كثيراً، توفي عام ٧٤٦هـ.

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي الرازي المولد الملقب فخر الدين المعروف ابن الخطيب أو ابن خطيب الري. ولد عام ٥٤٤ هـ الموافق ١١٤٩م. من كتبه: محصل أفكار المتقدمين، والمطالب العالية وغير ذلك كثير، توفي عام ٦٠٦هـ رحمه الله.

١ ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، من العلماء والحكماء والمتكلمين.

٢ ـ المطالب العالية.

٣ ـ نهاية المعقول في دراية الأصول.

٤ ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين.

وأيضاً مؤلفات: المحقق المدقق الشيخ: نصير الدين الطوسي(١) وعلى وجه الدقة:

١ ـ كتاب المتوسطات بين الهندسة والهيئة (٢).

٢ ـ الكرة والأسطوانة.

٣ ـ تربيع الدائرة.

٤ ـ المخروطات.

ولقد استفاد من هذه المؤلفات كثيراً، ونقل منها نصوصاً متفرقة وخصوصاً عند حديثه عن المقصد الرابع من هذا الكتاب، وتناوله ما يتعلق بالأجسام، والبسائط الفلكية، والدوائر، والمركبات التي لا مزاج لها، والمركبات التي لها مزاج، وغير ذلك.

وأيضاً مؤلفات الرئيس ابن سينا (٣).

---

(١) هو محمد بن الحسن، أبوجعفر نصير الدين الطوسي، فيلسوف كان رأساً في العلوم العقلية، علامة بالأرصاد والمجسطي والرياضيات، علت منزلته عند هولاكو فكان يطيعه فيما يشير به عليه، ولد بطوس قرب نيسابور وابتنى بمراغة قبة ومرصداً عظيماً، صنف كتباً منها: تربيع الدائرة، وتحرير أصول أقيلدس، وتجريد العقائد، وتلخيص المحصل، وحل مشكلات الإشارات والتنبهيات وغير ذلك. توفي عام ٦٧٢هـ.

(٢) كتاب يتوسط في الترتيب الطبيعي بين كتاب الأصول لأقليدس وبين كتاب المجسطي لبطليموس.

(٣) هو الحسين بن عبد الله بن سينا أبو علي شرف الملك الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات والإلهيات، أصله من بلخ ومولده عام ٣٧٠ هـ في إحدى

ونخص بالذكر:

١ ـ كتاب الشفاء قسم الجدل والمنطق.

٢ ـ كتاب الإشارات.

٣ ـ كتاب القانون في الطب.

٤ ـ كتاب النجاة.

ولقد أخذ نصوصاً عدة من هذه الكتب وخصوصاً عند كتابة المقصد الرابع والمقصد الخامس، عند حديثه عن الحواس الباطنة، والمجردات، والنفس الفلكية، والنفس الإنسانية، والحواس الظاهرة، والحواس الباطنة، وفي إثبات الذات، والقول بالحلول والاتحاد وغير ذلك.

ولقد وجدنا في كثير من النصوص التي أخذها من هذه الكتب أن بعضها أخذه بالمعنى، والبعض أخذه بالنص، وفي بعضها زيادات، أو نقصان أو تحريفات.

فعملنا بقدر الطاقة على نقلها من أصولها، وأشرنا إلى ذلك في الهامش مع إثبات أسماء الكتب وتحديد الصفحات ـ ما أمكن ذلك ـ التي يوجد بها النص.

ثالثاً: بعض الأعلام ذكرت محرفة، فعملنا على تصحيحها والترجمة لها من أمهات المراجع، ليكون الباحث أو القارىء على بينة منها أو الرجوع إلى مصادرها إن أراد الزيادة.

رابعاً: قمنا بتخريج الأحاديث القدسية، والأحاديث النبوية تخريجاً وافياً وضبطنا كلماتها بالشكل.

خامساً: الآيات القرآنية التي وردت في الأصل عملنا على تشكيل كلماتها وترقيمها والدلالة على سورها.

سادساً: عرّفنا بالبلدان والأماكن التي وردت في الكتاب.

بخارى طاف البلاد، وناظر العلماء. من كتبه: الشفاء، وأسرار الحكمة المشرقية، وأرجوزة في المنطق وغير ذلك كثير، توفي عام ٤٢٨هـ.

(راجع وفيات الأعيان ١: ١٤٢، وتاريخ الحكماء ٢٧ ـ ٧٢، ودائرة المعارف الإسلامية ١: ٢٠٣).

سابعاً: في الكتاب الكثير من الاصطلاحات العلمية، جاء بها المؤلف عند حديثه عن الصوت والضوء، وخواص المادة، وعلم الفلك، وعلم الطب، وعلم الهندسة، وخواص الحركة، ودواعي الصحة، وأسباب المرض، وعلم المنطق، ومصطلحات الفلاسفة. فعرفنا بهذه المصطلحات وأشرنا إلى مظانها في المراجع لمن يريد الاستزادة.

ثامناً: ناقش المؤلف الفرق الإسلامية، معتمداً على بعض نقولهم فأشرنا بقدر الطاقة إلى أماكن هذه النقول.

تاسعاً: نسبنا الأشعار التي استشهد بها المؤلف إلى قائلها وأرشدنا إلى بعض المراجع التي توجد بها.

عاشراً: في النية بمشيئة الله أن نذيل الكتاب بعمل الفهارس اللازمة عند الانتهاء من طبع أجزاء الكتاب.

١ ـ فهرس للآيات القرآنية.

٢ ـ فهرس للأحاديث النبوية.

٣ ـ فهرس للأعلام.

٤ ـ فهرس للفرق الإسلامية.

٥ ـ فهرس للأماكن والبلدان.

٦ ـ فهرس للأشعار.

٧ ـ فهرس للمصطلاحات العلمية.

٨ ـ فهرس للموضوعات.

ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب.

أ. د. عبد الرحمن عميرة

أسيوط في ١٥ ربيع الثاني سنة ١٤٠٣ هـ الموافق ٢٩ يناير سنة ١٩٨٣ م

كِتَابُ
شرح المقاصد

مُقدّمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المؤلف

نحمدك يا من بيده ملكوت كل شيء وبه اعتضاده[1]، ومن عنده ابتداء كل حي وإليه معاده، تتلى من أوراق الأطباق آيات توحيده وتحميده، وتجلى[2] في الآفاق والأنفس شواهد تقديسه وتمجيده، ما تسقط[3] في الأكوان من ورقة إلا تعلمها[4] حكمته الباهرة، ولا توجد في الأمكان من طبقة إلا تشملها قدرته القاهرة، تقدس عن الأمثال، والأكفاء ذاته الأحدية، وتنزه عن الزوال والفناء صفاته الأزلية والأبدية، سجدت لعزة جلاله جباه الأجرام العلوية، ونطقت بشكر[5] نواله شفاه الأنوار القدسية، ونشكرك على ما علمتنا من قواعد العقائد الدينية، وخولتنا من عوارف المعارف اليقينة، وهديتنا إليه من طريق النجاة وسبيل الرشاد، ودللتنا عليه من سنن الاستقامة ونهج السداد، ونصلي على نبيك محمد المنعوت بأكرم الخلائق، المبعوث رحمة للخلائق، أرسلته حين درست أعلام الهدى، وظهرت أعلام الردى، وانطمس منهج الحق وعفا، وأشرفت مصابيح[6] الصدق على الانطفاء، فأعلى من

(١) المعاضدة: المعاونة، اعتضد به استعان، منه قول الله تعالى: ﴿سنشد عضدك بأخيك﴾ أي نقويك به:

(٢) في (ب): تخلى هو تحريف.

(٣) في (ب): ما سقط.

(٤) في (ب): تشملها.

(٥) في (ب): لشكر النوال: العطاء. والنائل مثله يقال: نال له بالعطية من باب قال وناله العطية، ونوله تنويلاً أعطاه نوالاً.

(٦) في (ب) وأشرف مصباح.

الدين معالمه، ومن اليقين مراسمه، وبيّن من البرهان سبيله، ومن الإيمان دليله، وأقام للحق حجته، وأنار للشرع محجته، حتى انشرح الصدر[1] بنور البينات، وانزاح عن القلوب صدأ الشبهات، وأشرق وجه الأيام، واتسق أمر الإسلام، واعتصم الأنام، بأوثق عصام، ماله من انفصام، وعلى آله وأصحابه خلفاء الدين، وحلفاء اليقين، مصابيح الأمم، ومفاتيح الكرم، وكنوز العلم ورموز الحكم، رؤساء حظائر[2] القدس، وعظماء بقاع الأنس، قد صعدوا ذرى الحقائق بأقدام الأفكار، ونوروا سبع طرائق بأنوار الآثار، وقارعوا على الدين فكشفوا عنه القوارع والكروب، وسارعوا إلى اليقين فصرفوا[3] عنه العوادي والخطوب، فابتسم ثغر الإسلام وانتظم أمر المسلمين واتضح، وعداً من الله وحقاً عليه نصر المؤمنين.

أما بعد[4]:

فقد كنت في إبان الأمر، وعنفوان العمر، إذ العيش غض والشباب بمائه، وغصن الحداثة على نمائه، وبدور الآمال طالعة مسفرة، ووجوه الأحوال ضاحكة مستبشرة، وربوع[5] الفضل معمورة الأكناف والعرصات، ورياض العلم ممطورة[6] الأكمام والزهرات، أسرح النظر في العلوم طلباً لأزهارها وأنوارها، وأشرح الكتب من الفنون كشفاً لأستارها عن أسرارها، يرد عليّ حذاق الآفاق غوصاً على فرائد فوائدها، ويتردد إليّ أكياس[7] الناس روماً لشوارد عوائدها، علماً منهم بأنا بذلنا قوانا لاكتساب الدقائق، وقتلنا نهانا[8] في طلاب الحقائق، وحين رأوا علم الكلام، الذي هو أساس

(١) في (أ) الصدور.
(٢) في (ب) حطام وهو تحريف.
(٣) في (ب) سرعوا.
(٤) في (أ) وبعد.
(٥) في (ب): ورباع.
(٦) في (أ) مطمورة.
(٧) الكيس: بوزن الكيل، والرجل كيس مكيس أي ظريف وبابه: باع وكياسة أيضاً بالكسر. والكيس: واحداً أكياس الدراهم: مختار الصحاح.
(٨) النهى: هي العقول لأنها تنهى عن القبيح وتناهى الماء إذا وقف في الغدير وسكن والإنهاء: الإبلاغ، وأنهى إليه الخبر فانتهى وتناهى: أي بلغ.

الشرائع والأحكام، ومقياس[1] قواعد عقائد الإسلام، أعز ما يرغب فيه ويعرج إليه[2]؛ وأهم ما تناخ مطايا الطلب لديه، لكونه أوثق العلوم بنياناً، وأصدقها تبياناً، وأكرمها نتاجاً، وأنورها سراجاً، وأصحها حجة ودليلاً، وأوضحها محجة وسبيلاً، حاموا جميعاً حول طلابه، وراموا طريقاً[3] إلى جنابه، والتمسوا مصباحاً على قبابه، ومفتاحاً إلى فتح بابه، فافترصت[4] لمعة من ظلم الدهر ونبوة من أنياب النوائب، وانتهزت فرصة من عين الزمان وخفة من زحام الشوائب، وأخذت في تصنيف مختصر موسوم بالمقاصد، منظوم فيه غرر الفرائد ودرر الفوائد، وشرح له يتضمن بسط موجزه، وحل ملغزه، وتفصيل مجمله، وتبيين معضله، مع تحقيق للمقاصد وفق ما يرتاد، وتدقيق للمعاقد فوق ما يعتاد، وتحرير للمسائل بحسب[5] ما يراد ولا يزاد، وتقرير للدلائل بحيث لا يضاد ولا يصاد، بألفاظ تنفتح بها[6] الآذان وتنشرح الصدور، وتتفرط[7] بالأنهار[8] والأزهار[9] جبال وصخور، ومعان تهلل بها وجوه الأوراق، وتبتسم ثغور السطور؛ وتتلألأ خلال الكلام وكأنها نور على نور. باذلاً الجهد في إيراد مباحث قلت عناية المتأخرين بها من المتكلمين، وقد بالغ في الاعتناء بها المحققون من المتقدمين، لا سيما السمعيات التي هي المطلب الأعلى، والمقصد الأقصى، في أصول الدين، والعروة الوثقى، والعمدة القصوى لأهل الحق واليقين.

وحين حررت بعضاً من الكتاب، ونبذاً من الفصول والأبواب تسارع إليه الطلاب،

---

(١) في (ب) وقياس.

(٢) في(أ) عليه.

(٣) في (ب) طرفها.

(٤) الفرصة: النهزة يقال: وجد فلان فرصة، وانتهز فلان الفرصة: أي اغتنمها وفاز بها «وافترصها» أيضاً اغتنمها.

(٥) في (ب) بحسب المحو وسقطت من (ب) ولا يزاد.

(٦) في (ب) لها.

(٧) الفطر: الشق، يقال: فطره فانفطر، وتفطر الشيء تشقق. والفطر الابتداء والاختراع قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه: كنت لا أدري ما فاطر السموات والأرض حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر فقال أحدهما: «أنا فطرتها» أي ابتدأتها.

(٨) سقطت من (ب) بالأنهار.

(٩) في (ب) بالأزهار.

وتداولتـه أيدي أولي الألباب، وأحاط [1] به طلبة كل طالب، وناط به رغبة كل راغب، وعشا ضوء ناره كل وارد، ووجه إليه الهمة كل رائد، وطفقوا يمتدحون ويقترحون. وزناد الازدياد يقتدحون، وأنا أصرف جهدي والمراد ينصرف، والمقصود يتقاعس عن الحصول وينحرف[2] والأيام تحول وتحجز، وتعد فلا تنجز[3]، والدهر يشكي[4] ويتكي، والعقل يضحك ويبكي، والعجب[5] من تقاصر همم الرجال وفسادها، وتراجع سوق الفضائل وكسادها، وتضعضع بنيان الحق وتداعي أركانه، وترعرع[6] شأن الباطل وتمادي طغيانه، وتطاول أيام كلها غضب وعتب، وعلى الألباب، عون وألب، تجمع بين الجفون والسهاد، وتفرق بين العيون والرقاد، لا في القول إمكان وللتحصيل تأييد، ولا في قوس[7] الرماة منزع ولسهم النضال[8]، تسديد، وهلم جرا.. إلى أن رماني زماني بما رماني[9] وبلاني من الحوادث بما بلاني، وحالت الأحوال دون الأمان بل[10]الأماني، وأصبح[11]شأني، أن يفيض غروب شناني، تناء بي [12]الأوطان والأوطار، وترامت [13]بي الأقطار والأسفار، أقاسي أحوالاً تشيب النواصي، وأهوالاً تذيب الرواسي، أشاهد من أسباب انقراض العلوم، وانتقاص مددها، وانتقاض مددها[14]، ما تكاد الأنفاس له تنقطع والجبال تتصدع، وقد ملكتها وحشة المضياع، [15] وحيرة المرتاع[16]، ووقفت على ثنية الوداع، لا طلول ولا بقاع[17]، ولا رسوم ولا رباع، وكلما[18] نويت نشر ما طويت، وتصديت لإتمامه أو تمنيت، عرض[19] من الموانع والقواطع وحدث[20] من النوائب والشوائب

(١) في (ب) رغبة.
(٢) في (ب) وينحرف.
(٣) في (ب) وتنجز.
(٤) في (ب) ويبكي.
(٥) في (ب) أتعجب.
(٦) في (أ) (ويزعزع).
(٧) في (ب) ولا في القوس للمرء منزع.
(٨) في (ب) النضال وهو تحريف.
(٩) سقطت من (أ) كلمة (مازماني).
(١٠) في (ب) الأماني.
(١١) في (أ) أن يغبض غروب شاني.
(١٢) في (ب) ينأى الأوطان.
(١٣) في (ب) رامت في الأقطار.
(١٤) في (ب) مدرها.
(١٥) في (ب) قد ملكتهم وحشية المضاع.
(١٦) في (أ) وخبرة المذياع وهو تحريف
(١٧) في (أ) ولا يفاع.
(١٨) في (أ) (كما) وهو تحريف.
(١٩) في (ب) عرضت.
(٢٠) في (ب) وحدثت.

مـا يحول أيسـرها بين المـرء وقلبـه، وتصـدأ بـه[1] مـرآة فكـره وعقله، ويـزول بـأدونها ريق خـاطره ونـاظره، ويـذهب رونق باطنـه وظاهـره، إلى أن تـداركني نعمـة من ربي، وتمـاسـك بي عـودة[2] من فهمي ولبي، فـأقبلت على إتمـام الكتـاب، وانتظام تلك الفصـول والأبواب، فجـاء بحمد اللّه كنـزاً مدفـوناً من جـواهر الفـرائد، وبحـراً مشحونـاً بنفائس الفـوائد، في لـطائف طالمـا كـانت مخزونة، وعن الإضاعة مصونة، مع تنقيح للكلام، وتوضيح للمرام، وبتقريرات ترتاح لها نفوس المحصلين، وينزاح منها شبه المبطلين، وتضيء[3] أنوارها في قلوب الطالبين، وتطلع نيرانها على أفئدة الحاسدين، لا يعقل بيناتها[4] إلا العالمون، ولا يجحد بآياتها إلا القوم الظالمون، يهتز لها علماء البلاد، في كل ناد، ولا يغض منها[5] إلا كل هائم في واد[6]، من يهد الله فهو المهتد ومن يضلله فما له من هاد، وإذا قرع سمعك ما لم تسمع به من الأولين[7]، فلا تسرع وقف وقفة المتأملين، لعلك تطلع بوميض برق إلهي، وتألق نور رباني، من شاطىء الوادي الأيمن في البقعة المباركة على برهان له جلي، أو بيان من آخرين واضح خفي[8]، والله سبحانه وتعالى ولي الإعانة والتوفيق، وبتحقيق آمال المؤمنين[9] حقيق.

قال: (ورتبته على ستة مقاصد)[10]

أقول: اعلم أن للإنسان قوة نظرية كمالها معرفة الحقائق كما هي، وعملية كمالها

---

(١) سقط من (ب) كلمة (به).

(٢) في (ب) دعوة.

(٣) في (أ) وتضحي أنوارها وهو تحريف.

(٤) في (ب) شأنها.

(٥) سقط من (ب) كلمة (منها).

(٦) زيد في (ب) كلمة (كل).

(٧) في (ب) في بدلاً من كلمة (من).

(٨) في (ب) حفى بالحأ المهملة.

(٩) في (ب) المؤملين.

(١٠) المقاصد: جمع مقصد لمكان القصد أطلقه على ما يقصد للبحث عن حقيقته ومـا يتعلق به من المسائل العلمية، لأنه يتخيل فيه أنه ظرف للقصد ويحتمل أن يكـون جمـع مقصود، وأسقـطت الياء المقلوبة عن الواو في الجمع، لأنه جائز ووجهه جعل الكتاب على ستة مقاصد.

القيام بالأمور على ما ينبغي تحصيلاً لسعادة الدارين، وقد تطابقت الملة والفلسفة على الاعتناء بتكميل النفوس البشرية في القوتين وتسهيل طريق الوصول إلى الغايتين، إلا أن نظر العقل يتبع في الملة هداه وفي الفلسفة هواه، وكما دونت حكماء الفلاسفة الحكمة النظرية والعلمية إعانة للعامة على تحصيل الكمالات المتعلقة بالقوتين دونت عظماء الملة وعلماء الأمة علم الكلام، وعلم الشرائع والأحكام، فوقع الكلام للملة[1] بإزاء الحكمة النظرية للفلسفة وهي عندهم تنقسم إلى العلم المتعلق[2] بأمور تستغني عن المادة في الورود والتصور جميعاً، وهو الإلهي أو في التصور فقط وهو الرياضي، أو لا تستغني أصلاً وهي الطبيعي ولكل منها أقسام وفروع كثيرة، إلا أن المُقدم في الاعتبار بشهادة العقل والنقل هو معرفة المبدأ والمعاد المشار إليهما بالإيمان بالله تعالى واليوم الآخر، وطريق الوصول إليها هو النظر في الممكنات[3] من الجواهر والأعراض على ما يرشد إليه[4] مواضع من كتاب الله تعالى وما أحسن ما أشار أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه إلى أن المعتبر من كمال القوة العملية ما به نظام المعاش، ونجاة المعاد. ومن النظرية العلم بالمبدأ والمعاد وما بينهما من جهة النظر والاعتبار حيث قال:

«رحم الله امرءاً أخذ لنفسه، واستعد لرمسه، وعلم من أين وفي أين وإلى أين؟»

---

(١) الملة كالدين: وهي ما شرع الله للعباد على لسان المرسلين ليتوصلوا به إلى جوار الله، والفرق بينها وبين الدين، أن الملة لا تضاف إلا إلى النبي ﷺ الذي تستند إليه، نحو ﴿فاتبعوا ملة إبراهيم﴾ ولا تكاد توجد مضافة إلى لفظ الله تعالى، ولا إلى آحاد أمة النبي ﷺ ولا تستعمل إلا في جملة الشرائع دون آحادها، لا يقال ملة الله ولا ملتي ولا ملة زيد، كما يقال دين الله وديني، ودين زيد، ولا يقال للصلاة ملة الله. كما يقال دين الله.

(٢) سقط من (أ) كلمة (بأمور).

(٣) يطلق النظر على معان، فيراد به الرؤية والإحسان والرحمة، ونظر القلب، وهو المقصود هنا لأنه يقوم على التفكير الذي يكشف عن الحقيقة وقد دعا الله إليه ﴿أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض﴾ ﴿وفي الأرض آيات للموقنين﴾ ﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾. وهو واجب عند المسلمين جميعاً ويعول عليه المعتزلة كل التعويل، لأن العقل قبل السمع. وكان الناس قبل ورود الشرائع يحتكمون إلى عقولهم فيحسنون ويقبحون، وما دام النظر واجباً فالتقليد فاسد، ويؤدي إلى جحد الضرورة.

(راجع المغني للقاضي عبد الجبار ص د، هـ والمقدمة ج ١٢).

(٤) في (ب) على ما يرشد مواضع إليه.

فاقتصر المليّون[1] على ما يتعلق بمعرفة الصانع وصفاته وأفعاله وما يتفرع على ذلك من النبوة والمعاد. وسائر مالا سبيل [2] للعقل باستقلاله، وما يترتب عليه إثبات ذلك من الأحوال المختصة بالجواهر والأعراض أو الشاملة لأكثر الموجودات فجاءت أبواب الكلام خمسة هي: الأمور العامة، والأعراض والجواهر، والإلهيات والسمعيات. وقد جرت العادة بتصديرها بمباحث تجري مجرى السوابق لها تسمى بالمبادىء فرتبنا الكتاب على ستة مقاصد، ووجه الضبط أن المذكور [3] فيه إن كان من مقاصد الكلام فإما سمعيات وهو المقصد السادس، أو عقليات مختص بالواجب وهو الخامس، أو بالممكن الجوهر وهو الرابع، أو العرض وهو الثالث، أو لا مختص [4] بواحد وهو الثاني، وإن لم يكن من مقاصد الفن فهو المقصد الأول من الكتاب، ووجه الترتيب توقف اللاحق على السابق، في بعض البينات [5]، وقد يقتضي الضبط والمناسبة إيراد شيء من مباحث تأتي [6] في الآخر كمسألة الرؤية في الإلٰهيات، وإعادة المعدوم في السمعيات.

---

(١) في (ب) الملبون وهو تحريف.

(٢) زيد في (ب) كلمة (إليه).

(٣) سقطت من (ب) كلمة (أن).

(٤) في (ب) أو لا يختص.

(٥) في (ب) البيانات.

(٦) في (ب) باب في آخر.

المقصد الأول في المبادىء

وفيه ثلاثة فصول

١ ـ الفصل الأول: في المقدمات

٢ ـ الفصل الثاني: في مباحث العلم

٣ ـ الفصل الثالث: في مباحث النظر

المقصد الأول

(المقصد الأول: في المبادىء. وفيه فصول ثلاثة[1]. الأول في المقدمات[2]).

الفصل الأول

في المقدمات

أقول: رتبته[3] على ثلاثة فصول لأن المبادىء منها ما رأوا تصدير كل[4] علم بها كمعرفة حده وموضوعه وغايته[5] ونحو ذلك فسماها، بالمقدمات، وجعلها في فصل، ومنها ما صدروا بها علم الكلام خاصة كمباحث العلم والنظر، لأن تحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال والرد على منكري حصول العلم أصلاً، واستفادته من النظر مطلقاً، أو في الإلٰهيات خاصة يتوقف على ذلك، وليس في العلوم الإسلامية ما هو أليق ببيانه فجعلها في فصلين.

تعريف علم الكلام

قال: (الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية)

أقول: حصول الكيفيات نفسانية في النفس قد تكون بأعيانها وهو اتصاف بها، وقد تكون بصورها وهو تصور لها كالكريم يتصف بالكرم وإن لم يتصوره، وغير الكريم يتصوره وإن لم يتصف به، ولا خفاء في أن حقيقة كل علم من الكلام وغيره تصورات وتصديقات كثيرة يطلب حصولها بأعيانها بطريق النظر والاستدلال، فاحتيج إلى ما يفيد

---

(١) أحدها في المقدمات وثانيها مباحث العلم وثالثها مباحث النظر.

(٢) المقدمات: التي هي تعريف علم الكلام وبيان موضوعه ومسائله إجمالاً وغايته ومنفعته وشرفه.

(٣) في (ب) رتبته.

(٤) سقط من (ب) بها.

(٥) زيدت في (ب) به.

تصورها بصورة إجمالية تساويها صوناً للطلب والنظر عن إخلال بما هو منها، واشتغال[١] بما ليس منها، وذلك هو المعنى بتعريف العلم، فكان من مقدماته وإنما كثر تركه سيما في العلوم الشرعية والأدبية لما شاع من تدوين العلوم بمسائلها ودلائلها[*]، وتفسير ما يتعلق بها من التصورات ثم تحصيلها كذلك بطريق التعلم من العلم، أو التفهم من الكتاب وإذا تقرر هذا فنقول: الأحكام المنسوبة إلى الشرع منها ما يتعلق بالعمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد، وتسمى أصلية واعتقادية، وكانت الأوائل من العلماء ببركة صحبة النبي ﷺ وقرب العهد بزمانه وسماع الأخبار منه، ومشاهدة الآثار مع قلة الوقائع والاختلافات، وسهولة المراجعة إلى الثقات مستغنين عن تدوين الأحكام[٢]، وترتيبها أبواباً وفصولاً، وتكثير المسائل فروعاً وأصولاً إلى أن ظهر اختلاف الآراء، والميل إلى البدع والأهواء؛ وكثرت الفتاوى والواقعات، وأمست الحاجة فيها إلى زيادة نظر والتفات، فأخذ أرباب النظر والاستدلال في استنباط الأحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقائد الإسلام، وأقبلوا على تمهيد أصولها وقوانينها، وتلخيص حججها وبراهينها، وتدوين المسائل بأدلتها، والشبه بأجوبتها، وسموا العلم باسم الفقه، وخصوا الاعتقاديات[٣] باسم الفقه الأكبر، والأكثرون خصوا العمليات باسم الفقه، والاعتقاديات[٤] بعلم التوحيد. والصفات تسمية بأشهر أجزائه وأشرفها وبعلم الكلام، لأن مباحثه كانت مصدرة بقولهم: الكلام في كذا وكذا[٥] ولأن أشهر الاختلافات فيه كانت مسألة كلام الله تعالى أنه قديم أو حادث، ولأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات، ولأنه كثر فيه من الكلام مع المخالفين والرد عليهم، [٦] ما لم يكثر في غيره. ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام

---

(١) في (ب) أو اشتغال.

* : سمي الكلام كلاماً لأنهم كانوا يصدرون مباحثه بقولهم: الكلام في كذا أو لأن صفة الكلام فيه أشهر ما وقع الاختلاف فيه أو لأنه يورث القدرة على الكلام في سائر الشرعيات وكان يسمى أولاً: الفقه الأكبر حين دونوه.

(٢) في (ب) تدوين المسائل.

(٣) في (ب) الاعتقادات.

(٤) في (ب) الاعتقادات.

(٥) في (ب) في كذا وكذا بسقوط (لأن). (٦) في (ب) بما لم يكثر.

دون ما عداه كما يقال للأقوى من الكلامين هذا هو الكلام، واعتبروا في أدلتها اليقين لأنه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات[1] بل في العمليات فظهر: أنه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من أدلتها اليقينية[2] وهذا هو[3] معنى العقائد الدينية أي المنسوبة إلى دين محمد ﷺ، سواء توقف على الشرع أم لا، وسواء كان من الدين في الواقع ككلام أهل الحق أم لا، ككلام المخالفين[4]، وصار قولنا هو: العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية مناسباً لقولهم في الفقه إنه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية، وموافقاً لما نقل عن بعض عظماء الملة: إن الفقة معرفة النفس ما لها وما عليها، وأن ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقة الأكبر وخرج العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية، وعلم الله تعالى، وعلم الرسول ﷺ بالاعتقاديات، وكذا اعتقاد المقلد فيمن يسميه علماً، ودخل علم علماء الصحابة بذلك، فإنه كلام وإن لم يكن، وسمي[5] في ذلك الزمان بهذا الاسم، كما أن عملهم بالعمليات فقه، وإن لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب، وذلك إذا كان متعلقاً بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية، مكتسباً من النظر في الأدلة اليقينية، أو كان ملكة يتعلق بها[6]، بأن يكون عندهم من المآخذ والشرائط ما يكفيهم في استحضار العقائد على ما هو المراد بقولنا العلم بالعقائد عن الأدلة، وإلى المعنى الأخير يشير قول (صاحب)[7] المواقف أنه علم يقتدر معه

---

(١) في (ب) الاعتقادات

(٢) يرى ابن خلدون: «أنه علم يتضمن الحجاج على العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية. والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة». (مقدمة ابن خلدون ص ٤٥٨). وقال الفارابي: «إن الكلام صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرة الأفعال والآراء المحددة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالف من الأقاويل» (إحصاء العلوم ص ٧١ ـ ٧٢).

(٣) سقط من (ب) كلمة (هو).

(٤) في (ب) كلام المخالف.

(٥) في (ب) ويسمى بدل وسمي.

(٦) سقط من (ب) كلمة (بها).

(٧) هو: عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار أبو الفضل، عضد الدين الإيجي، عالم بالأصول والمعاني والعربية من أهل إيج (بفارس) ولي القضاء، وأنجب تلاميذ عظاماً وجرت له محنة مع صاحب كرمان، فحبسه بالقلعة فمات مسجوناً. من تصانيفه: المواقف في علم الكلام، والعقائد العضدية وجواهر الكلام، مختصر المواقف، وشرح مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه. توفي سنة ٧٥٢هـ.
(طبقات السبكي ٦: ١٠٨).

على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه (١)، ومعنى إثبات العقائد تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد إلى التحقيق، أو إثباتها على الغير بحيث يتمكن من إلزام المعاندين، أو إتقانها وإحكامها، بحيث لا تزلزلها شبه المبطلين، وعدل عن يقتدر به إلى يقتدر معه مبالغة في نفي الأسباب، واستناد الكل إلى خلق الله تعالى ابتداء على ما هو المذهب، وأورد على طرد تعريفه جميع العلوم الحاصلة عند الاقتدار من النحو والمنطق (٢) وغيرهما وعلى عكسه علم الكلام بعد إثبات العقائد لانتفاء الاقتدار حينئذ والجواب أن المراد هو (٣) علم يحصل معه الاقتدار البتة بطريق جري العادة، أي يلزمه حصول الاقتدار لزوماً عادياً، وإن لم يبق ذلك (٤) الاقتدار دائماً، ولا خفاء في أن الكلام كذلك بخلاف سائر العلوم، وأما مجموع العلوم التي من جملتها الكلام فهو وإن كان كذلك فليس (٥) بعلم واحد بل بعلوم جمة، وقد يجاب بأن المراد ماله مدخل في الاقتدار أو ما يلزم معه الاقتدار ولو على بعض التقادير والكلام بعد الإثبات بهذه الحيثية بخلاف سائر العلوم، ويعترض بأن للمنطق مدخلاً في الاقتدار وإن لم يستقل به، والاقتدار لازم (٦) مع كل علم على تقدير مقارنته للكلام. نعم لو أريد ما يلزم معه الاقتدار في الجملة بحيث يكون له مدخل في ذلك خرج غير المنطق، وفيما ذكرنا غنية عن هذا، مع أن في إثبات المدخل إشعاراً بالسببية ولو قال يقتدر به وأراد الاستعقاب العادي، كما في إثبات العقائد بإيراد الحجج على ما هو المذهب في حصول النتيجة عقيب النظر لم يحتج إلى شيء من ذلك.

---

(١) راجع كتاب المواقف ج ١ ص ٣٣: ٣٤.

(٢) المنطق عند أرسطو: آلة للعلم وموضوعه هو العلم نفسه، أو هو صورة العلم، وعند ابن سينا، المنطق: هو الصناعة النظرية التي تعرفنا من أي الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حداً، والقياس الصحيح الذي يسمى برهاناً. أما عند الغزالي: فهو القانون الذي يميز صحيح الحد والقياس عن غيره، فيتميز العلم اليقيني عما ليس يقينياً، وكأنه الميزان أو المعيار للعلوم كلها. ويعرفه الساوي صاحب البصائر النصيرية: بأنه قانون صناعي عاصم للذهن من الزلل، مميز لصواب الرأي عن الخطأ في العقائد بحيث تتوافق العقول السليمة على صحته.

(٣) سقط من (ب) كلمة (هو).

(٤) من (أ) كلمة (ذلل).

(٥) سقط من(أ) كلمة (فليس).

(٦) سقط من (أ) كلمة (مع).

موضوعه . .

(قال : ـ وموضوعه العلوم من حيث يتعلق به إثباتها)[1].

أقول : اتفقت كلمة القوم على أن التمييز[2] العلوم في أنفسها إنما هو بحسب تمايز الموضوعات، فناسب تصدير العلم ببيان الموضوع لإفادة لما به يتميز بحسب الذات بعد ما أفاد التعريف التمييز[2] بحسب المفهوم، وأيضاً في معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوبة إحاطة بها إجمالاً بحيث إذا قصد تحصيل تفاصيلها[2] لم ينصرف الطلب عما هو منها إلى ما ليس منها، ولا شك أن جهة وحدة مسائل العلم أولاً وبالذات هو الموضوع إذ فيه اشتراكها وبه اتحادها على ما سنفصله، وتحقيق المقام أنهم لما حاولوا معرفة أحوال الأشياء بقدر الطاقة البشرية على ما هو المراد بالحكمة وصنعوا الحقائق أنواعاً وأجناساً وغيرها، كالإنسان والحيوان والموجود، وبحثوا عن أحوالها المختصة وأثبتوها لها بالأدلة فحصلت لهم قضايا كسبية محمولاتها أعراض ذاتية لتلك الحقائق، سموها بالمسائل، وجعلوا كل طائفة منها يرجع إلى واحد من تلك الأشياء بأن تكون موضوعاتها نفسه أو جزءاً[3] له أو نوعاً منه أو عرضاً ذاتياً له علماً خاصاً يفرد

---

(١) يرى صاحب المواقف: أن موضوع علم الكلام: المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً ص ٤٠ ج ١. وينقل رأي القاضي الأرموي بأن موضوع علم الكلام: ذات الله تعالى إذ يبحث فيه عن أعراضه الذاتية أعني صفاته وعن أفعاله، أما في الدنيا كحدوث العالم وأما في الآخرة كالحشر للأجساد وعن أحكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الإمام والثواب والعقاب ج ١ ص ٤٢، ٤٣ أو أن موضوعه: الموجود بما هو موجود أي من حيث هو غير مقيد بشيء والقائل به طائفه منهم حجة الإسلام ج ١ ص ٤٧.

(٢) في (ب) تمايز.

(٣) في (ب) أجزاء له.

بالتدوين والتسميةوالتعليم نظراً إلى ما لتلك الطائفة على كثرتها، واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع أي الاشتراك فيه على الوجه المذكور ثم، قد يتحد من جهات أخرى[1] كالمنفعةأوالغاية ونحوهما،ويؤخذ لها من بعض تلك الجهات ما يفيد تصورها إجمالاً، ومن حيث إن لها وحدة فيكون حداً للعلم إن دل على حقيقة مسماه[2]أعني ذلك المركب الاعتباري

كما يقال: هو علم يبحث فيه عن كذا أو علم بقواعد كذا، وإلا فرسماً[3]

كما يقال هو علم يقتدر به على كذا، أو يحترز عن كذا، أو يكون آلة لكذا، فظهر أن الموضوع هو جهة وحدة مسائل العلم الواحد نظراً إلى ذاتها وإن عرضت لها جهات أخر كالتعريف والغاية، فإنه[4]لا معنى لكون هذا علماً وذاك علماً آخر سوى أنه يبحث[5]هذا عن أحوال شيء وذلك عن أحوال شيء آخر مغاير له بالذات أو بالاعتبار، فلا يكون تمايز العلوم في أنفسها، وبالنظر إلى ذواتها إلا بحسب الموضوع، وإن كانت تتمايز عند الطالب بما لها من التعريفات والغايات ونحوهما، ولهذا جعلوا تباين العلوم وتناسبها وتداخلها أيضاً بحسب الموضوع، بمعنى أن موضوع أحد العلمين إن كان مبايناً لموضوع الآخر من كل وجه فالعلمان متباينان على الإطلاق، وإن كان أعم منه، فالعلمان متداخلان، وإن كان موضوعهما شيئاً واحداً بالذات متغايراً بالاعتبار أو شيئين متشاركين في جنس أو غيره، فالعلمان متناسبان على تفاصيل ذكرت في موضعها[6] وبالجملة فقد أطبقوا على امتناع أن يكون شيء واحد موضوعاً لعلمين من غير اعتبار تغاير، بأن يؤخذ في أحدهما مطلقاً، وفي الآخر مقيداً أو يؤخذ في كل منهما مقيداً بقيد آخر، وامتناع أن يكون هو[7]موضوع علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما في جنس أو غاية أو غيرهما، إذ لا معنى لاتحاد العلم واختلافه بدون

---

(١) في (ب) أخر.

(٢) في (ب) سماه.

(٣) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٤) في (ب) وأنه.

(٥) سقط من (ب) كلمة (هذا).

(٦) في (ب) مواضعها.

(٧) سقط من (أ) كلمة (هو).

ذلـك، لا يقال العلم مختلف[1] بـاختلاف المعلوم أعني المسـائل، وهي كمـا تختلف باختلاف الموضوع، فكذا تختلف[2] باختلاف المحمول، فلم لم يجعل هذا وجه التمايز بأن يكون البحث عن بعض من الأعراض الذاتية علمـاً، وعن بعض آخر علماً آخر مع اتحاد الموضـوع، على أن هذا أقـرب بناء على كـون الموضوع بمنزلة المادة وهي مأخذ للجنس، والأعراض الذاتية بمنزلة الصورة، وهي مأخذ للفصل الذي به كمال التميز: لأنا نقول حينئذ: لا ينضبط أمر الاتحاد والاختلاف ويكون كل علم علوماً جمة ضرورة اشتمـاله على أنـواع جمة[3] من الأعراض الذاتية مثلاً يكون الحساب علوماً متعددة بتعدد محمولات المسائل من الزوج والفرد وزوج الـزوج، وزوج الفرد إلى غيـر ذلك، وكـذا سائـر العلوم، والغلط إنما نشأ من عدم التفرقة بين العلم بمعنى الصناعة أعني جميع المباحث المتعلقة بموضوع ما. وبين العلم بمعنى حصول الصورة ولو أريد هذا لكان كل مسألة علماً على حدة، وأيضاً مبنى الاتحاد، والاختلاف، وما يتبعـه من التباين والتنـاسب، والتـداخـل يجب أن يكـون أمـراً معينـاً بينـاً أو مبنيـاً وذلــك هـو الموضوع[4] إذ لا ضبط للأعراض الذاتية ولا حصر، بل لكان أحد أن يثبت مـا استطاع، وإنما يتبين بتحققها في العلم نفسه، ولهذا كانت حدودها في صدر العلم حدوداً اسمية، وربما[5] تصير بعـد إثباتهـا حدوداً حقيقيـة بخلاف حـدود الموضوع وأجزائه، فإنها حقيقية، وأما حديث المادة والصورة فكاذب، لأن كلاً من المـوضوع[6]، والمحمـول[7] جزء مـادي من القضية، وإنمـا الصوري هـو

(١) في (ب) يختلف.

(٢) سقط من (ب) كلمة (تختلف).

(٣) في (ب) جهة وهو تحريف.

(٤) في (أ) الموضوع.

(٥) في (أ) (ربما) بحذف الواو.

(٦) الموضوع في المنطق: هو الـذي يحكم عليه بـأن شيئاً آخـر موجـود له، أو ليس بمـوجود لـه. والموضوع مقابل للمحمول. قال الخوارزمي: الموضوع هو الذي يسميه النحويون المبتدأ، وهو الذي يقتضي خبراً، وهو الموصوف. والمحمول: هو الذي يسمـونه خبـر المبتدأ وهـو الصفة: (مفاتيح العلوم ص ٨٦).

(٧) المحمول: عند المنطقيين هو المحكوم به في القضيـة الحملية دون الشـرطية أمـا في الشرطيـة

الحكم على أن الكلام ليس في المسألة، بل في المركب الاعتباري الـذي هو العلم، ولا خفاء في أن المسائل مادة له[1] ومرجّع الصورة إلى جهـة الاتحاد إذ بهـا تصير المسـائل تلك الصنـاعـة المخصـوصـة فـإن قلت: اشتـراط تشـارك موضوعات العلم الواحد في جنس أو في غيره[2] لا يدفع اختلال أمر اتحاد العلم واختلافه إذ قلما يخلو موضـوعا العلمين عن تشـارك[3] في ذاتي أو عرضي أقله الوجود بل مثل الحساب، والهندسـة الباحثين عن العـدد والمقدار، الـداخلين تحت جنس هـو الكم لا يجعل علمـاً واحداً بـل علمين متساويين في الـرتبة، بخلاف علم النحو[4] الباحث عن أنواع الكلمة، قلت:

إذا كان البحث عن الأشياء من جهة اشتراكها في ذلك الأمر ومصداقـه أن يقع البحث عن كل ما يشاركها في ذلك. فالعلم واحد وإلا فمتعدد، ألا ترى أن الحساب والهندسة لا ينظران في الـزمان الـذي هو من أنـواع الكم، وإلى هذا يشير كلام الشفاء[5] أن كلاً من الحساب، والهندسة إنما يجعل علماً على حدة

= فيسمى تالياً. والموضوع والمحمول عند المنطقيين بمنزلة المسند والمسند إليه عند النحاة قـال ابن سينا: والمحمول هو المحكوم بـه أنه مـوجود أو ليس بمـوجود لشيء آخـر. وأرسطو يسمي المقولات محمولات، لأنها تحمل على الجوهر. وهو لا يحمل على شيء والمحمولات الجدلية عنـد «فرفـوريوس» وغيـره من القدمـاء هي الألفاظ الخمسـة. وهي: الجنس، والنوع والفصـل والخاصة. والعرض العام (راجع كتاب النجاة ص ١٩).

(١) سقط من (ب) كلمة (له).

(٢) سقط من (أ) كلمة (في).

(٣) في (أ) عن تشارك.

(٤) سقط من (ب) كلمة (علم) وسبب تسميته بعلم «النحو» ما قاله أبو الأسود الدؤلي: أنه دخل على أميـر المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنـه فوجـد في يده رقعـة فقلت: مـا هـذا يـا أميـر المؤمنين..؟ فقال: إني تأملت كلام العرب فوجدته قد فسد بمخالطة هذه الحمراء يعني الأعاجم فأردت أن أضع شيئاً يرجعون إليه، ويعتمدون عليه ثم ألقى إليَّ الرقعة وفيها مكتوب: الكلام كله اسم وفعل وحرف وقال لي: أنح هـذا النحو وأضف إليه ما وقع إليك. فكنت كلما وضعت باباً من أبواب النحو عرضته عليه إلى أن وصلت إلى ما فيه الكفاية. قال: ما أحسن هذا النحو الذي نحوت...؟؟؟ فلذلك سمي النحو، ذكره ابن النديم في الفهرست والقفطي في إنباء الرواة.

(٥) كتاب الشفاء: لابن سينا.

لكونه ناظراً فيما يعرض لموضوعه من حيث هو[1]وهو العدد للحساب والمقدار للهندسة، ولو كانا ينظران فيهما من جهة ما هو كم لكان موضوع كل منهما الكم أو كان[2] العلمان علماً واحداً ولو نظر كل منهما في موضوعه من حيث هو موجود لما تميز عن الفلسفة الأولى، فإن قلت كما صرحوا[3]بذلك الموضوع من المقدمات، فقد صرحوا بكونه جزءاً من العلم على حدة وبكونه من مبادئه التصورية، فما وجه ذلك؟ قلت:

أرادوا أن التصديق بهلية ذات الموضوع كالعدد في الحساب جزء منه[4]بدليل تعليلهم ذلك بأن ما لا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شيء له؟ وتصوره من المبادىء التصورية والتصديق بموضوعيته من المقدمات، وأما تصور مفهوم الموضوع أعني ما يبحث فيه[5]عن أعراضه الذاتية ففي صناعة البرهان من المنطق. فهذه أمور أربعة ربما يقع فيه[6] الاشتباه، وإنما لم يجعلوا التصديق بهلية الموضوع من المبادىء التصديقية، كما جعلوا تصوره من المبادىء التصورية، لأنهم أرادوا بها المقدمات التي منها تتألف قياسات العلم، وإنما لم يجعل التصديق بالموضوعية من الأجزاء المادية[7]لأنه إنما يتحقق بعد كمال العلم فهو بثمراته أشبه منه بأجزائه، مثلاً إذا قلنا العدد موضوع الحساب لأنه إنما ينظر في أعراضه الذاتية لم يتحقق ذلك إلا بعد الإحاطة بعلم الحساب، فكان التصديق بالموضوعية إجمالاً من سوابق العلم، وتحقيقاً من لواحقه، وينبغي أن يعلم أن لزوم هذه الأمور إنما هو في الصناعات النظرية البرهانية، وأما في غيرها فقد يظهر كما في الفقه والأصول. وقد لا يظهر إلا بتكلف كما في بعض الأدبيات، إذ ربما تكون الصناعة عبارة عن عدة أوضاع واصطلاحات، وتنبيهات

---

(١) سقط من (ب) كلمة (هو).

(٢) في (ب) وكان بدلاً من (أوكان).

(٣) في (ب) كون الموضوع.

(٤) سقط من (ب) منه.

(٥) في (ب) ما يبحث في العلم.

(٦) في (ب) فيها.

(٧) سقط من (ب) المادية.

متعلقة بأمر واحد من غير أن يكون هناك إثبات أعراض ذاتية لموضوع بأدلة مبنية على مقدمات، وإنما أطنبنا بإيراد هذه المباحث مع أنها في نظر صناعة البرهان من قبيل الواضحات لما تطرقت إليها بعد انعدام[1] قواعد الصناعات الخمس من الشبيهات، إذا تقرر هذا.

فنقول:

(1) في (ب) انهزام وهو تحريف. لا.

موضوع[1] علم الكلام

موضوع علم الكلام هو المعلوم[2] من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية لما أنه يبحث عن أحوال الصانع من القدم، والوحدة والقدرة، والإرادة وغيرها، وأحوال الجسم والعرض من الحدوث، والافتقار والتركب من الأجزاء، وقبول الفناء ونحو ذلك مما هو عقيدة إسلامية، أو وسيلة إليها، وكل هذا بحث عن أحوال:

المعلوم وهو كالموجود بين الهلية والشمول لموضوعات سائر[3] العلوم الإسلامية، فيكون الكلام فوق الكل، **[إلا أنه أوثر على الموجود ليصح على رأي من يقول بالموجود]**[4] الذهني، ولا يفسر العلم بحصول الصورة في العقل، ويرى مباحث المعدوم والحال من مسائل الكلام فإن قيل: إن أريد بالمعلوم أو الموجود مفهومه، فكثير من محمولات المسائل بل أكثرها أخص منه وهو ظاهر، وإن أريد معروضه فأعم كرؤية الصانع وقدم كلامه، وحدوث الجسم ونحو ذلك، ولا خلاف في أن الأخص لا يكون عرضاً ذاتياً، والأعم لا يستعمل على عمومه

---

(١) موضوع الفن هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أو ما يرجع إليها فيبحث فيه عن الموجود من حيث إنه قديم أو حادث مثلاً وعن المعدوم من حيث إنه ممكن، وعن الحال من حيث حدوثه أو قدمه، ومن حيث تحقيق الدليل على كونه رتبة بين الوجود والعدم.

(٢) المعلوم: أي ما يدرك ويتصور في الجملة لأنه هو الذي يعم الموجود والمعدوم. والحال.

(٣) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٤) في ١(ب) الوجود.

كالمساواة العارضة للعدد بواسطة الكم لا يستعمل في الحساب إلا بعد التخصيص بالمساواة العددية، وإنما الخلاف في أنه قبل التخصيص، هل يسمى عرضاً ذاتياً أم لا . . ؟

قلنا لزوم الاختصاص ليس بالنظر إلى موضوع المسألة، بل موضوع العلم أعم من أن يكون على الإطلاق أو التقابل كالعدد لا يخلو عن الزوجية، والفردية[1] ألا يرى أن الزوج يحمل على مضروب الفرد في الزوج مع كونه أعم منه. قال في الشفاء: العرض الذاتي قد يكون مساوياً للموضوع، كمساواة الزوايا[2] الثلاث للقائمتين للمثلث، وقد يكون أخص منه مطلقاً كالزوج للعدد أو من وجه كالمساواة للعدد فإنها عرض ذاتي له لكون جنسه وهو الكم مأخوذاً في حدها ثم إنهما قد يوجدان معاً، وقد يوجد العدد بدونها وهو ظاهر، وبالعكس كما في المقادير وقد يكون أعم منه مطلقاً كالزوج لمضروب الفرد في الزوج.

مسائل علم الكلام

(**قال: مسائلة القضايا[3] النظرية الشرعية الاعتقادية)**

أقول: قد يجعل من مقدمات العلم تصور مسائله إجمالاً لإفادته زيادة التميز وقيد القضايا بالنظرية، لأنه لم يقع خلاف في أن البديهي لا يكون من المسائل، والمطالب العملية، بل لا معنى[4] للمسألة إلا ما يسأل عنه، ويطلب بالدليل، نعم قد يورد في المسائل الحكم البديهي ليتبين لميته وهو من هذه الحيثية كسبي لا بديهي[5] وقد تجعل الصناعة عبارة عن عدة أوضاع واصطلاحات وأحكام بينة تفتقر إلى تنبيه[6] هي مسائلها، وعلى هذا ينبغي أن يحمل ما وقع في تجريد المنطق من أن المسائل ما يبرهن عليها في العلم، إن لم تكن بينة.

---

(١) في (أ) ألا يرى. (٢) سقط من (ب) الثلاث.

(٣) القضايا: جمع قضية هي ما اشتمل من المعاني الكلامية على إثبات أو سلب تامين بحيث السكوت يحصل على اللفظ الدال عليها.

(٤) في (ب) العلمية وهو تحريف.

(٥) في (ب) ليتبين لميته وهو من هذه الحيثية كسبي لا بديهي.

(٦) في (ب) تنبه.

غاية علم الكلام

(قال: وغايته تحلية الإيمان بالإيقان ومنفعته الفوز بنظام المعاش ونجاة المعاد)

أقول:[1] ما يتأدى إليه الشيء ويترتب عليه يسمى من هذه الحيثية غاية، ومن حيث يطلب للفعل[2] غرضاً، ثم إن كان مما يتشوقه الكل طبعاً يسمى منفعة، فيصدر العلم يذكر غايته ليعلم أنه هل يوافق غرضه أم لا...؟ ولئلا يكون نظره عبثاً أو ضلالاً ومنفعته ليزداد طالبه جداً ونشاطاً. وغاية الكلام أن يصير الإيمان، والتصديق بالأحكام الشرعية متيقناً[3] محكماً لا تزلزله شبه المبطلين ومنفعته في الدنيا انتظام[4] أمر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التي يحتاج إليها في بقاء النوع على وجه لا يؤدي إلى الفساد وفي الآخرة النجاة من العذاب المرتب على الكفر وسوء الاعتقاد.

علم الكلام أشرف العلوم

(قال: فهو أشرف العلوم).

أقول: لما تبين أن موضوعه أعلى الموضوعات، ومعلومه أجل المعلومات، وغايته أشرف الغايات، مع الإشارة إلى شدة الاحتياج إليه، وابتناء سائر العلوم الدينية عليه، والإشعار بوثاقة براهينه لكونها يقينيات يتطابق[5] عليها العقل والشرع تبين[6] أنه أشرف العلوم لأن هذه، جهات شرف العلم، وما نقل عن السلف من

---

(١) زيد في (ب) كلمة (أقول) وسقطت من (أ).

(٢) في (ب) بالفعل.

(٣) في (ب) متقناً.

(٤) زيد في (أ) كلمة أمر.

(٥) في (ب) تطابق.

(٦) في (ب) تبيين بدلاً من (تبين).

الطعن فيه[1]، فمحمول على ما إذا قصد التعصب في الدين، وإفساد عقائد المبتدئين، والتوريط في أودية الضلال بتزيين ما للفلسفة من المقال.

(قال: والمتقدمون على أن موضوعه الموجود من حيث هو، ويتميز عن الإلهي بكون البحث فيه على قانون الإسلام أي ما علم قطعاً من الدين كصدور الكثرة عن الواحد ونزول الملك من السماء وكون العالم محفوفاً بالعدم والفناء إلى غير ذلك مما تجزم به الملة دون الفلسفة لا ما هو الحق ولو ادعاء لمشاركة[2] الفلسفة ككلام المخالف).

أقول: أخر هذه المباحث مع تعلقها بالموضوع محافظة على انتظام الكلام في بيان الموضوع والمسائل والغاية، فالمتقدمون من علماء الكلام جعلوا موضوعه الموجود بما هو موجود، لرجوع مباحثه إليه، على ما قال[3] الإمام حجة الإسلام[4] أن المتكلم ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود فيقسمه إلى قديم ومحدث، والمحدث إلى جوهر وعرض، والعرض إلى ما يشترط فيه الحياة كالعلم والقدرة وإلى ما لا يشترط كاللون والطعم، ويقسم الجوهر إلى الحيوان والنبات والجماد، ويبين أن اختلافها[5] بالأنواع أو بالأعراض، وينظر في القديم فيتبين[6] أنه لا يتكثر ولا يتركب وأنه يتميز عن المحدث بصفات تجب له، وأمور تمتنع عليه، وأحكام تجوز في حقه من غير وجوب أو امتناع، ويبين أن أصل

(١) قال الإمام مالك صاحب الموطأ يوصي أصحابه: إياكم والبدع. قيل: يا أبا عبد الله وما البدع..؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته. ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان. ويروى أن ابن عبد البر المتوفى سنة ٤٦٣هـ في كتاب مختصر جامع بيان العلم وفضله: أن الإمام مالكاً كان يقول: الكلام في الدين أكرهه ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه نحو الكلام في رأي جهم والقدر وما أشبه ذلك إلخ.

(راجع كتاب صون المنطق والكلام للسيوطي ص ٣٢ ج ١).

(٢) في (ب) ولو أدعا لثبت وكذا الفلسفة لكلام المخالف.

(٣) في (ب) ما قاله.

(٤) الإمام الغزالي هو محمد بن محمد بن محمد بن محمد الإمام حجة الإسلام أبو حامد الغزالي الطوسي الشافعي، ولد سنة ٤٤٠ هـ وتوفي سنة ٤٠٤ هـ. من مصنفاته: الأجوبة الممكنة عن الأسئلة المبهمة، وإحياء علوم الدين. ومقاصد الفلاسفة، وتهافت الفلاسفة وغير ذلك كثير من المؤلفات.

(٥) سقط من (ب) لفظ (إلى).

(٦) في (أ) بزيادة (أن).

الفعل جائز عليه، وأن العالم فعله الجائز فيفتقر بجوازه إلى محدث، وأنه قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وأن هذا واقع وحينئذ ينتهي تصرف العقل ويأخذ في التلقي من النبي عليه الصلاة والسلام الثابت عنده صدقه ومقبول[1] ما يقوله في الله تعالى، وفي أمر المبدأ والمعاد ولما كان موضوع العلم الإلهي من الفلسفة هو الموجود بما هو موجود وكان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات قيد الموجود ههنا بحيثية كونه متعلقاً للمباحث الجارية[2] على قانون الإسلام، فتميز الكلام عن الإلهي بأن البحث فيه إنما يكون على قانون الإسلام، أي الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة، والقواعد المعلومة قطعاً من الكتاب والسنة والإجماع، مثل كون الواحد موجد للكثير، وكون الملك نازلاً من السماء، وكون العالم مسبوقاً بالعدم، وفانياً بعد الوجود، إلى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الإسلام دون الفلسفة، وإلى هذا أشار من قال: الأصل في هذا العلم التمسك بالكتاب والسنة، أي التعلق بهما وكون مباحثه منتسبة إليهما جارية على قواعدهما على ما هو معنى انتساب[3] العقائد إلى الدين[4] وقيل المراد بقانون الإسلام أصوله من الكتاب والسنة، والإجماع والمعقول الذي لا يخالفها، وبالجملة فحاصله أن يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات[5] منها جرياً[6] على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة، لا أن يكون جميع المباحث حقة في نفس الأمر، منتسبة إلى الإسلام بالتحقيق، وإلا لما صدق التعريف على كلام جسمة والمعتزلة[7] والخوارج[8] ومن يجري

(1) في(ب) بقبول.
(2) في (ب) الجايزة .
(3) زيد في (ب) كلمة (معنى).
(4) سقط من (ب) كلمة (إلى الدين).
(5) في (ب) بزيادة لفظ (منها).
(6) في (ب) إجراء بدلاً من (جرياً).

(7) المعتزلة: يقولون بنفي صفات الله سبحانه وتعالى. وأن الله تعالى ليس خالقاً لأفعال العبد، وأن القرآن محدث ومخلوق. وكان التوحيد في رأيهم أن الله تعالى عالم بذاته وقادر بذاته. وسموا معتزلة لأن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد اللذين كانا من تلاميذ الحسن البصري ادعيا «أن الفاسق ليس بمؤمن وليس بكافر» وجلسا في ناحية خاصة من المسجد فقيل عنهما أنهما اعتزلا حلقة الحسن البصري فسموا معتزلة.

(8) الخوارج: يقال لهذه الطائفة الخوارج والحرورية والنواصب والشراة، أما الخوارج فجمع خارج =

مجراهم، وعلى هذا لا يرد الاعتراض بأن قانون الإسلام ما هو الحق من مسائل الكلام فإن أريد الحقية والانتساب إلى الإسلام بحسب الواقع لم يصلح هذا القيد لتميز الكلام عن غيره، لأنه ليس لازماً بيناً، إذ كل من المتكلم وغيره يدعي حقية مقاله، ولم يصدق التعريف على كلام المخالف لبطلان كثير من قواعده مع أنه كلام وفاقاً، وإن أريد بحسب اعتقاد الباحث حقاً كان أو باطلاً، لم يتميز الكلام بهذا القيد عن الإلهي لاشتراكهما في ذلك.

اختلاف الباحثين في حقيقة علم الكلام

(قال: فإن قيل: قد يبحث مع نفي الوجود الذهني عن أحوال ما لا يعتبر وجوده كالنظر والدليل وما لا وجود كالمعدوم والحال قلنا: ولواحق ولو سلم فنفي الذهني رأي البعض).

أقول: اعترض في المواقف على كون موضوع الكلام هو الموجود من حيث هو بأنه قد يبحث عن أحوال ما لا يعتبر وجوده، وإن كان موجوداً كالنظر والدليل وعن أحوال ما لا وجود له أصلاً كالمعدوم والحال ولا يجوز أن يؤخذ الموجود أعم من الذهني والخارجي ليعم الكل، لأن المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني، والجواب:

إنا لا نسلم كون هذه المباحث من مسائل الكلام، بل مباحث النظر والدليل من مباديه على ما قررنا[1] وبحث المعدوم والحال من لواحق مسألة الوجود

وهو الذي خلع طاعة الإمام علي وأعلن عصيانه. وعلماء الفقه الإسلامي يسمون من فعل ذلك الباغي، وجمعه بغاة.

وأما الحرورية فنسبة إلى حروراء القرية التي نزل بها الخوارج الذين خالفوا الإمام علياً وبها كان تحكيمه واجتماعه. وأما الشراة يزعمون أنهم باعوا أنفسهم لله. يشيرون إلى قوله تعالى: ﴿إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم﴾. وخصومهم يقولون إن الشاري اسم الفاعل من شر الشرر إذا زاد وتفاقم.

(انظر مقالات الإسلاميين ج ١ ص ١٦٧).

(١) في (ب) على ما تقرر.

توضيحاً للمقصود وتتميماً له بالتعرض لما يقابله لا يقال بحث إعادة المعدوم، واستحالة التسلسل، ونفي الهيولي[1] وأمثال ذلك من المسائل قطعاً، لأنا نقول هي راجعة إلى أحوال الموجود بأنه هل يعاد بعد العدم؟ وهل يتسلسل إلى غير النهاية؟ وهل يتركب الجسم من الهيولي والصورة؟ ولو سلم أنها من المسائل فإنما يريد[2] ما ذكرتم لو أريد بالموجود من حيث هو الموجود[3] في الخارج بشرط اعتبار وجوده وليس كذلك. بل الموجود على الإطلاق ذهنياً كان أو خارجياً واجباً أو ممكناً جوهراً أو عرضاً إلى غير ذلك.

فمباحث النظر والدليل من أحوال الوجود العيني وإن لم يعتبره. والبواقي من أحوال الوجود الذهني، وكثير من المتكلمين يقولون به على ما يصرح بذلك كلامهم، ومن لم يقل فعليه العدول إلى المعلوم.

(قال: وقيل موضوعه ذات الله تعالى[4] وحده أو مع ذات الممكنات من حيث استنادها إليه لما أنه يبحث عن ذلك ولهذا يعرف: بالعلم الباحث عن أحوال الصانع من صفاته[5] الثبوتية، والسلبية، وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة أو عن أحوال الواجب، وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام.

فإن قيل: قد يبحث في الأمور العامة والجواهر والأعراض عن أحوال الممكنات لا على وجه الاستنا تلنا على سبيل الاستطراد[6] للتكميل أو الحكاية للتزييف أو المبدأية[7] من التحقيق[8]، وإلا فهو من فضول الكلام.

فإن قيل: مبادئه يجب أن تكون بينة بنفسها إذ ليس فوقه علم شرعي.

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (الصورة).
(٢) في (ب) يرد بدلاً من (يريد).
(٣) في (ب) بوجود.
(٤) سقط من (ب) كلمة (تعالى).
(٥) سقط من (أ) كلمة الثبوتية.
(٦) في (ب) الاطراد.
(٧) في (أ) الميدانية.
(٨) سقط من (ب) لفظ (من).

قلنا: قد تبين مبادىء العلم فيه أو في علم أدنى، لا على وجه الدور ومبادىء الشرعي في غير الشرعي، كالأصول في العربية).

أقول: ذهب القاضي الأرموي[1] من المتأخرين، إلى أن موضوع الكلام ذات الله تعالى، لأنه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية، وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا، ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار، وحدوث العالم، وخلق الأعمال، وكيفية نظام العالم، كالبحث عن النبوات وما يتبعها أو بأمر الآخرة، كبحث المعاد وسائر السمعيات، فيكون الكلام هو العلم الباحث عن أحوال الصانع، من صفاته الثبوتية والسلبية، وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة، وتبعه صاحب الصحائف[2] إلا أنه زاد فجعل الموضوع ذات الله تعالى من حيث هي، وذات الممكنات من حيث استنادها إلى الله[3] تعالى، لما أنه يبحث عن أوصاف ذاتية لذات الله تعالى من حيث هي، وأوصاف ذاتية لذات الممكنات من حيث إنها محتاجة إلى الله تعالى، وجهة الوحدة هي الموجود، وكان هو العلم الباحث عن أحوال الصانع، وأحوال الممكنات من حيث احتياجها إليه على قانون الإسلام، وينبغي أن يكون هذا معنى ما قال: هو العلم الباحث عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام، وإلا فلا معنى للبحث عن نفس الموضوع، لكنه أجاب: بأن المراد بذات الله تعالى في التعريف الذات من حيث الصفات، كالذات من حيث عدم التركيب والجوهرية والعرضية، والبحث عنها من قبيل المسائل، كالبحث عن نفس الصفات هو الذات من حيث هي ولا بحث عنها في العلم، وهذا يشعر[4] بأن المحمول في

---

(١) هو محمد بن الحسين القاضي تاج الدين الأرموي الشافعي المتوفى سنة ٦٥٦هـ. من مؤلفاته: الحاصل من المحصول أعني المحصول للفخر الرازي.

(٢) صاحب كتاب الصحائف في الكلام هو: شمس الدين محمد السمرقندي.

(٣) في (ب) إليه بإسقاط لفظ الجلالة.

(٤) في (ب) مشعر.

قولنا الواجب ليس بجوهر[1] ولا عرض[2] هو ذات الله تعالى من حيث عدم الجوهرية والعرضية.

فإن قيل: لو كان الموضوع ذات الله تعالى وحده أو مع ذات الممكنات من حيث الاستناد إليه لما وقع البحث في المسائل إلا عن أحوالها، واللازم باطل، لأن كثيراً من مباحث الأمور العامة والجواهر والأعراض بحث عن أحوال الممكنات، لا من حيث استنادها إلى الواجب.

قلنا: يجوز أن يكون ذلك على سبيل الاستطراد، قصداً إلى تكميل الصناعة، بأن يذكر مع المطلوب ماله نوع تعلق من اللواحق والفروع والمقابلات، وما أشبه ذلك، كمباحث المعدوم والحال وأقسام الماهية والحركات والأجسام، أو على سبيل الحكاية لكلام المخالف، قصداً إلى تزييفه كبحث علة اليقين[3] والآثار العلوية والجواهر المجردة، أو على سبيل المبدئية بأن يتوقف عليه بعض المسائل، فيذكر لتحقيق المقصود، بأن لا يتوقف بيانه على ما ليس يبين[4] كاشتراك الوجود واستحالة التسلسل، وجواز كون الشيء قابلاً وفاعلاً، وإمكان الخلاء وتناهي الأبعاد، وأما ما سوى ذلك فيكون من فضول الكلام،

---

(١) قال ابن سينا: الجوهر هو كل ما وجود ذاته ليس في موضوع؛ أي في محل قريب قد قام بنفسه دونه لا بتقويمه (النجاة ص ١٢٦) وقال أيضاً: ويقال جوهر لكل ذات وجوده ليس في موضوع، وعليه اصطلح الفلاسفة القدماء منذ عهد أرسطو.

والخلاصة: أن الجوهر هو الموجود لا في موضوع ويقابله العرض، بمعنى الموجود في موضوع، فإن كان الجوهر حالاً في جوهر آخر كان صورة، إما جسمية وإما نوعية، وإن كان محلاً لجوهر آخر كان هيولي، وإن كان مركباً منهما كان جسماً.

(٢) العرض: ضد الجوهر لأن الجوهر هو ما يقوم بذاته، ولا يفتقر إلى غيره ليقوم به، على حين أن العرض هو الذي يفتقر إلى غيره ليقوم به، فالجسم جوهر يقوم بذاته، أما اللون فهو عرض لأنه لا قيام له إلا بالجسم، وكل ما يعرض في الجوهر من لون وطعم وذوق ولمس وغيره فهو عرض.

وقال ابن سينا: كل ذات لم يكن في موضوع فهو جوهر، وكل ذات قوامها في موضوع فهي عرض (النجاة ص ٣٢٤).

وقال الخوارزمي: العرض هو ما يتميز به الشيء عن الشيء لا في ذاته كالبياض من السواد، والحرارة من البرودة، وغير ذلك (مفاتيح العلوم ص ٨٦).

(٣) في (ب) التعيين بدلاً من (اليقين). (٤) في (ب) بين وهو تحريف.

يقصد به تكثير المباحث، كما اشتهر فيما بين المتأخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعي والرياضي بالكلام.

فإن قيل: لا يجوز أن يكون للكلام مبادىء تفتقر إلى البيان وتثبت بالبرهان، لأن مبادىء العلم إنما تتبين في علم منه. وليس في العلوم الشرعية ما هو أعلى من الكلام، بل الكل جزئي بالنسبة إليه، ومتوقف بالآخرة عليه، فمبادئه لا تكون إلا بينة بنفسها.

قلنا: ما يبين فيه مبادىء العلم الشرعي لا يجب أن يكون علماً أعلى، ولا أن يكون علماً شرعياً، للإطباق على أن علم الأصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مبادئه، وتفصيل ذلك على ما هو المذكور في الشفاء وغيره، أن مبادىء العلم قد تكون بينة بنفسها فلا تبين في علم أصلاً، وقد تكون غير بينة فتبين في علم أعلى، بجلالة[1] محله عن أن يبين في ذلك العلم، كقولنا: الجسم مؤلف من الهيولي[2]، الصورة[3] فإنه من مبادىء الطبيعي، ومن مسائل الفلسفة الأولى، أو في علم أدنى لدنو شأنه عن أن يبين في ذلك العلم، كامتناع الجزء الذي لا يتجزأ فإنه من مسائل الطبيعي، ومن مبادىء الإلهي لإثبات الهيولي والصورة فيجب أن يبين بمقدمات لا تتوقف صحتها عليها[4] لئلا يلزم الدور.

(١) في (ب) لجلاله.

(٢) الهيولي: لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة. وفي الاصطلاح: هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال، محل للصورتين الجسمية والنوعية، (تعريفات الجرجاني) قال ابن سينا: الهيولي المطلقة. فهي جوهر، ووجوده بالفعل إنما يحصل لقبول الصورة الجسمية لقوة فيه قابلة للصور، وليس له في ذاته صورة تخصه إلا معنى القوة. ومعنى قولي لها: هي جوهر.

(٣) الفلاسفة يفرقون بين الصورة الجسمية، والصورة النوعية بقولهم: إن الصورة الجسمية جوهر بسيط متصل؛ لا وجود لمحله دونه قابل للأبعاد الثلاثة المدركة من الجسم في بادىء النظر أو هي الجوهر الممتد في الأبعاد كلها. المدرك في بادىء النظر بالحس على حين أن الصورة النوعية جوهر بسيط، لا يتم وجوده بالفعل دون وجود ما حل فيه (تعريفات الجرجاني).

(٤) في (ب) عليه بدلاً من (عليها).

(وقد يبين في ذلك العلم نفسه بشرط أن لا يكون مبدأ لجميع مسائله، وأن لا يبين بمسألة تتوقف عليه لئلا يدور)[١].

فهذا يكون مبدأ باعتبار، ومسألة باعتبار، كأكثر مسائل الهندسة وككون الأمر للوجوب فإنه مسألة من الأصول، ومبدأ لمسألة وجوب القياس تمسكاً بقوله تعالى: ﴿فاعتبروا﴾[٢] ولا يخفى أنه يجب في هذا القسم أن يكون بحثاً عن أحوال موضوع الصناعة، ليصح كونه من مسائلها، فما نحن فيه أعني البحث عن أحوال الممكنات لا على وجه الاستناد لا يكون من هذا القبيل فتعين البيان في علم أدنى أو أعلى، فيثبت هذا المبدأ بدليل قطعي من غير مخالفة للقواعد الشرعية، وإن لم يعد ذلك العلم من العلوم الإسلامية، كالإلهي الباحث عن أحوال الموجود على الإطلاق. وهنا شيء آخر وهو أن[٣] المفهوم من شرح الصحائف[٤] أن ليس معنى البحث عن أحوال الممكنات على وجه الاستناد أن يكون ذلك ملاحظاً في جميع المسائل، بل أن يكون البحث عن أحوال تعرض للممكنات من جهة استنادها إلى الله تعالى: فإن[٥] أحوال الممكنات التي يبحث عنها في الكلام أحوال مخصوصة معلومة بحكم[٦] فيضانها عن تأثير[٧] قدرة الله تعالى، ذلك إنما يكون لحاجتها إلى الله تعالى، فيكون عروضها للممكنات ناشئاً عن جهة حاجتها إليه.

(قال: واعترض بأن إثبات الصانع من أعلى مطالب الكلام،

---

(١) سقط من (ب) ما بين القوسين.

(٢) سورة الحشر آية رقم ٢ وتكملة الآية ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾.

(٣) سقط من (ب) حرف (أن).

(٤) كتاب الصحائف في الكلام أوله: الحمد لله الذي استحق الوجود والوحدة إلخ وهو على مقدمة وست صحائف وخاتمة، ومن شروحه المعارف في شرح الصحائف للسمرقندي شمس الدين محمد وشرحه البهشتي أيضاً بشرحين

(راجع كشف الظنون ج ٢ ص ١٠٧٥).

(٥) زيد في (ب) قال: إن أحوال.. إلخ.

(٦) في (ب) يحكم بفيضانها.

(٧) في (ب) تأثير.

وموضوع[1] العلم لا يبين فيه، بل فيما فوقه حتى ينتهي إلى ما موضوعه بين الوجود كالموجود، من حيث هو).

أقول: لما كان من المباحث الحكمية ما لا يقدح في العقائد الدينية، ولم يناسب غير الكلام من العلوم الإسلامية، خلطها المتأخرون بمسائل الكلام إفاضة للحقائق، وإفادة لما عسى[2] أن يستعان به في التقصي[3] عن المضايق، وإلا فلا نزاع في أن أصل الكلام لا يتجاوز مباحث الذات والصفات، والنبوة والإمامة والمعاد، وما يتعلق بذلك من أحوال الممكنات، فلذا اقتصر القوم في إبطال كون موضوع الكلام ذات الله[4] وحده أو مع ذات الممكنات من جهة الاستناد على أنه لو كان كذلك لما كان إثباته من مطالب الكلام، لأن موضوع العلم لا يبين فيه، بل في علم أعلى إلى أن ينتهي إلى ما[5] موضوعه بين الثبوت كالموجود، وذلك لأن حقيقة العلم إثبات الأعراض الذاتية للشيء على ما هو معنى الهلية المركبة، ولا خفاء في أنها بعد الهلية البسيطة لأن ما لا يعلم ثبوته لا يطلب ثبوت شيء له. لكن لا نزاع في أن إثبات الواجب بمعنى إقامة البرهان على وجوده من أعلى مطالب الكلام، ثم كونه مبدأ الممكنات[6] بالاختيار أو الإيجاب بلاوسط[7] في الكل أو بوسط[8] في البعض بحث آخر ـ والقول بأن إثباته إنما هو من مسائل[9] الإلهي دون الكلام ظاهر الفساد، وإلا لكان هو أحد العلوم الإسلامية بل رئيسها، ورأسها ومبنى القواعد الشرعية وأساسها، وأجاب بعضهم بأنه جاز ههنا إثبات[10] الموضوع في العلم لوجهتين:

الأول: أن الوجود من أعراضه الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف سائر العلوم، فإن الوجود إنما يلحق موضوعاتها لأمر مباين، وكان هذا مراد من قال:

---

(١) سقط من (ب) كلمة (العلم).

(٢) سقط من (ب) أن.

(٣) في (ب) التقضي وهو تحريف.

(٤) زيد في (ب) كلمة (تعالى)

(٥) زيد في (ب) كلمة (يكون).

(٦) في (ب) للممكنات.

(٧) (في (ب) بلا واسطة.

(٨) في (ب) بواسطة (من).

(٩) سقط من (أ) كلمة (من).

(١٠) في (أ) ثبات.

موضوع العلم إنما لا يبين فيه إذ كان البحث فيه عن الأحوال التي هي غير الوجود، وإلا فهذه التفرقة[1] مما لا يشهد بها عقل ولا نقل، بل ليس لها كثير معنى.

فإن قيل: هذا لا يصح على رأي من يجعل الوجود نفس الماهية وهو ظاهر، ولا على رأي من يجعله زائداً مشتركاً، لأن العرض الذاتي يكون مختصاً.

قلنا سواء كان[2] ذاته نفس الوجود أو غيره، فإما أن يكون هناك قضية كسبية محمولها الموجود في الخارج بطريق الوجوب، فيتم الجواب أو لا فيسقط أصل الاعتراض.

الثاني: أنه[3] لا علم شرعي فوقه يبين فيه موضوعه، فلا بد من بيان فيه، وفيه نظر.

أما أولاً: فلأنه ليس من شرط العرض الذاتي أن لا يكون معلوماً[4] للغير، بل أن لا يكون لحوقه للشيء[5] بتوسط لحوقه لأمر خارج غير مساوٍ للاتفاق، على كون الصحة والمرض عرضاً ذاتياً للإنسان والحركة والسكون للجسم، والاستقامة والانحناء للخط إلى غير ذلك.

وأما ثانياً: فلأنه يلزم أن لا يكون ببيان وجود شيء من الممكنات مسألة في شيء[6] من العلوم[7] فلا يصح أن موضوع العلم إنما يبين وجوده في علم أعلى.

وأما ثالثاً: فلأن قولهم موضوع العلم لا يبين فيه بعد تقدير أنه لا يثبت في العلم غير الأعراض الذاتية للموضوع يكون لغواً من الكلام، لأن وجوده عرض ذاتي بين فيه، وما لا يبين ليس بعرض ذاتي.

---

(١) في (ب) بما بدلاً من ما.
(٢) سقط من (ب) كلمة (كان).
(٣) سقط من (أ) كلمة (أنه).
(٤) في (ب) معلولاً.
(٥) في (أ) يتوسط.
(٦) في (ب) من بدلاً من (في).
(٧) في (ب) المعلوم.

وأما رابعاً: فلأنه لا يبقى قولهم لكل علم موضوع ومبادىء ومسائل على عمومه، لأن معناه التصديق بآنية الموضوع وهلية البسيطة، وقد صار في علم الكلام من جملة المسائل.

وأما خامساً: فلأن تصاعد العلوم، إنما[1]هو بتصاعد الموضوعات فلا معنى لكون علم أعلى من آخر، سوى أن موضوعه أعم، فينبغي أن يؤخذ موضوع[2]علم الكلام الموجود أو المعلوم، وإلا فالإلهي أعلى منه رتبة، وإن كان هو أشرف من جهة، وقد عرفت أن ما يبين فيه موضوع علم شرعي أو مبادئه لا يلزم أن يكون علماً شرعياً، بل[3]يكفي كونه تعئنياً[4]وعلى وفق الشرع. فإن قيل: ـ فقد آل الكلام إلى أن الوجود[5]المخصص لموضوع الصناعة، وإن كان من أغراضه الذاتية لا يبين فيها لكون نظرها مقصوراً على بيان هليته المركبة[6]، بل ولأنه مسلماً في نظرها لكونه بيناً أو مبيناً في صناعة أعلى، وحينئذ يتوجه الإشكال بأن بيانه هناك لا يكون من الهلية المركبة، وموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون مما هو مسلم الوجود.

قلنا: موضوع الصناعة الأعلى أعم، ووجوده لا يستلزم وجود الأخص فيبين فيها وجود الأخص بأن يبين انقسام الأعم إليه وإلى غيره، وأنه يوجد له هذا القسم،ويكون ذلك عائداً إلى الهلية المركبة للأعم، مثلاً يبين في الإلهي أن بعض الموجود جسم، فيبين وجود الجسم، وفي الطبيعي أن بعض الجسم كرة، فيبين وجود الكرة.

وعلى هذا القياس ربما يتنبه الفطن من هذا الكلام لنكتة قادحة في بعض ما سبق.

---

(١) سقط من (ب) إنما هو.

(٢) سقط من (ب) كلمة (علم).

(٣) سقط من (أ) كلمة (بل).

(٤) في (ب) يقينياً بدلاً من كلمة (تعينياً).

(٥) في (ب) الموجود المخصص بدلاً من الوجود.

(٦) الهلية المركبة: وهي ثبوت شيء مخصوص لغيره؛ إذ المعنى أن مطلق الموجود قد ثبتت له الجسمية؛ ثم الجسم المطلق الذي يبحث عن أحواله الطبيعي؛ وقد ثبتت علته البسيطة فيما فوقه.

الفصل الثاني

في العلم وفيه مباحث

١ ـ مبحث تعريف العلم
٢ ـ مبحث تقسيمه مطلقاً
٣ ـ مبحث التصورات الضرورية

المبحث الأول

تعريف العلم

(قال المبحث الأول: قيل تصوره ضروري لأنه حاصل[1]، وغيره إنما يعلم به، فلو علم هو بغيره لزم الدور: ولأن علم كل أحد بوجوده بديهي[2]وهو مسبوق بمطلق العلم فهو أولى بالبداهة. ورد بالفرق بين تصور العلم وحصوله. فتصور العلم، بتصور غيره، وتصور الغير بحصوله فلا دور. والبديهي حصول العلم بوجوده وهذا لا يستدعي تصور العلم فضلاً عن بداهته، فإن قيل الحصول في النفس هو العلم).

قلنا: لا مطلقاً بل بوجود غير متأصل، ومصداقه الاتصاف وعدمه كالكافر يتصف بالكفر ولا يتصوره. ويتصور الإيمان ولا يتصف به.

فإن قيل: حصول العلم بتغير[3]يستلزم إمكان العلم بأنه عالم ويقضي إلى العلم بالمقيد قبل العلم بالمطلق، وأيضاً العلم بأنه عالم بوجوده بديهي لا يفتقر إلى نظر أصلاً[4]وجب المطلوب.

قلنا: لو سلم فاللازم التصور بوجه ما[5]

---

(١) يقول صاحب أشرف المقاصد: لا يحتاج فيه إلى معرف بل يحصل بالالتفات إليه أو بسماع لفظه كتصور الإنسان وجود نفسه؛ وتصوره شخص اليد والرجل عند سماع لفظهما.

(٢) حتى البله والصبيان ومن لا يتأتى منه النظر حتى لو تشكك أحد في وجود نفسه. خرج عن طور مطلق التمييز.

(٣) في (ب) بالمعنى.

(٤) سقط من (ب) كلمة أصلاً.

(٥) زيد في (ب) (كلمة) (لتعريفات العلم).

ذهب الإمام الرازي[1] إلى أن تصور العلم بديهي لوجهين:

الأول أنه معلوم، يمتنع اكتسابه أما المعلومية فبحكم الوجدان وأما امتناع الاكتساب فلأنه إنما يكون بغيره معلوماً ضرورة امتناع اكتساب الشيء بنفسه أو بغيره مجهولاً، والغير إنما يعلم بالعلم، فلو علم العلم بالغير لزم الدور، فتعين طريق الضرورة وهو المطلوب.

الثاني: أن علم كل أحد بوجوده بديهي أي حاصل من غير نظر وكسب وهذا علم خاص مسبوق لمطلق العلم لتركبه منه ومن الخصوصية، والسابق على البديهي بديهي، بل أولى بالبداهة، فمطلق العلم بديهي وهو المطلوب.

وأجيب عن الوجهين: بأن مبناهما على عدم التفرقة بين تصور العلم وحصوله.

أما الأول: فلأن تصور العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور غيره، وتصور الغير لا يتوقف على تصوره ليلزم الدور[2]، بل على حصوله بناء على امتناع حصول المقيد بدون المطلق، حتى لو لم يقل بوجود الكلي في ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله أيضاً، وعبارة المواقف: إن الذى نحاول أن نعلمه بغير العلم تصور حقيقة العلم، وقد تسامح حيث حاول العلم بتصور الحقيقة، والأحسن ما في شرح المختصر: أن الذي يراد حصوله بالغير إنما هو[3] تصور حقيقة العلم، إلا أنه تسامح فيه أيضاً حيث قال:

---

(١) هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين فخر الدين الرازي الإمام المفسر أوحد زمانه في المعقول والمنقول، وعلوم الأوائل. مولده في الري وإليها نسبته رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان. وتوفي في هراة سنة ٦٠٦هـ. من تصانيفه: مفاتيح الغيب، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ومعالم أصول الدين وغير ذلك.

(راجع طبقات الأطباء ٢: ٢٣).

(٢) الدور في اللغة: عودة الشيء إلى ما كان عليه، والدور في المنطق علاقة بين حدين يمكن تعريف كل منهما بالآخر، أو علاقة بين قضيتين يمكن استنتاج كل منهما من الأخرى، أو علاقة بين شرطين يتوقف ثبوت أحدهما على ثبوت الآخر. فالدور إذن هو توقف كل واحد من الشيئين على الآخر، والدور الفاسد عند المناطقة هو الخطأ الناشىء عن تعريف الشيء أو البرهنة عليه بشيء آخر لا يمكن تعريفه.

(٣) سقط من (أ) كلمة (إنما هو).

إن توقف تصور غير العلم إنما هو على حصول العلم به، أعني علماً جزئياً متعلقاً بذلك الغير، إذ لا معنى لتوقف الشيء على حصوله.

وأما الثاني: فلأن البديهي لكل أحد ليس هو تصور العلم بأنه موجود بل حصول العلم بذلك، وهو لا يستدعي تصور العلم به فضلاً عن بداهته، كما أن كل أحد يعلم أن له نفساً ولا يعلم حقيقتها.

فإن قيل: لا معنى للعلم إلا وصول النفس إلى المعنى وحصوله فيها، والعلم من المعاني النفسية، فحصوله في النفس علم به وتصور له، فإذا كان حصول العلم لوجوده بديهياً. كان تصور العلم به بديهياً، ويلزم منه أن يكون تصور مطلق العلم بديهياً وهو المطلوب، وكذا إذا كان تصور الغير الذي يكتسب به تصور العلم متوقفاً على حصول مطلق العلم كان متوقفاً على تصوره هو الدور.

قلنا: قد سبق أن حصول المعاني النفسية في النفس، قد تكون بأعيانها وهو المراد بالوجود[1] المتأصل، وذلك اتصاف بها لا تصور لها، وقد يكون تصورها وهو المراد بالوجود الغير المتأصل بمنزلة الظل للشجر، وذلك تصور لها لا اتصاف بها، ألا ترى أن الكافر يتصف بالكفر بحصول الإنكار في نفسه، وإن لم يتصوره، وهو يتصور[2] الإيمان بحصول مفهومه في نفسه من غير اتصاف به، فحصول عين العلم بالشيء في النفس لا يكون تصوراً لذلك العلم، كما أن حصول مفهوم العلم بالشيء في النفس لا يكون اتصافاً بالعلم به بل ربما يستلزمه، نعم يكون ذلك اتصافاً بالعلم بمفهوم العلم بناء على أن المفهوم حاصل بعينه.

فإن قيل: في تقرير الإمام ما يدفع الجواب المذكور لأنه قرر:

الأول: بأن اكتساب العلم يتوقف على حصول العلم بالغير، وهو يستلزم

(١) في (أ) والمتأصل بزيادة (الواو).
(٢) سقط من (ب) هو.

إمكان العلم بأنه عالم بذلك الغير، وعلى تقدير وقوع ذلك الممكن يلزم حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول العلم بمطلق العلم وهو محال. واكتساب[١] العلم يكون ملزوماً لتصبور الغير الملزوم، لإمكان المحال فيكون محالاً.

والثاني: بأن علم كل أحد بأنه عالم بوجوده بديهي، وعلمه بوجود علم خاص، ومتى كان العلم الخاص بديهياً، كان العلم بمطلق العلم بديهياً، ولما كان مظنة أن يقال العلم بأنه عالم تصديق، وبداهته، لا تستدعي بداهة تصوراته، لأنه مفسر بما لا يتوقف بعد تصور طرفيه على نظر أشار إلى دفعه بأن هذا التصديق بديهي، بمعنى أنه لا يتوقف على كسب ونظر أصلاً، لا في الحكم ولا في طرفيه، سواء جعل تصور الطرفين شطراً له أو شرطاً، وذلك لحصوله لمن لا يتأتى منه النظر والاكتساب كالبله والصبيان.

[قلنا: العلم بأنه عالم بالشيء تصديق][٢]. عالم به قبل اكتساب حقيقة العلم فغير مسلم، أو في الجملة فغير مفيد، لجواز أن يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب.

(قال: ثم أكثر تعريفات العلم مدخولة، قيل لخفائه، والمحققون لوضوحه).

ولا نزاع في اشتراك لفظه[٣] كقولهم[٤]: ـ معرفة المعلوم على ما هو

---

(١) في (ب) فالاكتساب للعلم. (٢) ما بين القوسين سقط من (أ).

(٣) سقط من (أ) ولا نزاع في اشتراك لفظه. وقوله: أكثر تعريفات العلم مدخولة أي فيها دخل وهو الفساد والخلل وهذا أمر متفق عليه في أكثر تعريفات العلم وذلك كقولهم: هو معرفة المعلوم على ما هو به. وقولهم: هو إثبات المعلوم على ما هو به. وقولهم: هو اعتقاد الشيء على ما هو به قوله: لخفائه: قاله حجة الإسلام الغزالي رضي الله عنه في كتابه (المستصفى) حيث ذكر فيه أنه يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل قال: فإن ذلك متعسر في أكثر الأشياء بل أكثر المدركات الحسية: فكيف في الإدراكات..؟ وهذا الكلام من حجة الإسلام يفهم أن العسير هو تفهيمه بالحد الحقيقي كما أشار إلى ذلك بقوله يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة للجنس والفصل. وليس العسير مطلق تعريفه المفيد لامتيازه وتفهم حقيقته في الجملة فإن ذلك متيسر كما يفيده التقسيم والمثال. والذي يقوله الغزالي عليه إمام الحرمين الجويني. وقوله: والمحققون لوضوحه، وشدة الوضوح =

(٤) في (ب) زيد كلمة (أقول).

أو[1] إدراك المعلوم على ما هو بـه أو[2] إثبات المعلوم على مـا هو بـه أو اعتقاد الشيء على ما هو به.

(ما يعلم به)[3] الشيء أو ما يوجب[4] كون من قام به عالمًا، إلى غير ذلك ووجوه الخلل ظاهرة، إلا أن ذلك عند الإمام حجة الإسلام لخفاء معنى العلم وعسر تحديده قال في المستصفى[5]:

ربما يعسر تحـديده على الـوجه الحقيقي بعبـارة محررة[6] جـامعة للجنس والفصل، فإن ذلك متعسر في أكثر الأشياء بل أكثر المدركات الحسية فكيف في الادراكات . . ؟ وإنما يبين[7] معناه بتقسيم[8] ومثال، أما التقسيم فهو أن تميزه عما يلتبس به وهي الاعتقادات ولا خفاء في غيره[9] عن الشك والظن، بالجزم وعن الجهل بالمطابقة، فلم يبق إلا اعتقاد المقلد، ويتميز عنه بأن الاعتقاد قد يبقى مع تغير متعلقه كما إذا اعتقد كون زيد في الدار ثم خرج زيد، واعتقـاد بحالـه بخـلاف العلم، فإنـه يتغير الملوم ولا يتبقى عنـداعتقاد[10] انتفاء المتعلق لأنه كشف وانحلال في العقيدة والاعتقاد عقد على القلب، ولهـذا يزول بتشكيـك

= تقتضي أن لا يوجد ما هو أوضح منه ليعرف به ولذلك يوجد الخلل في تعريفه وعلى هذا الإمام الرازي وهو الأقرب لأن العلم أمر وجداني لازم الشعور به لكل ذي عقل فلا يخفى على العقلاء وإنما تخفى الوجدانيات الغير اللازمة الشعور الخاصة ببعض الأذكياء.

(1) نقص من (أ) كلمة أو.
(2) نقص من (أ) كلمة أو.
(3) سقط من (ب) ما بين القوسين.
(4) نقص من (أ) كلمة أو.
(5) (المستصفى في أصول الفقه) للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ قال فيه: قد صنفت في فروع الفقه وأصوله كتباً كثيرة ثم أقبلت بعده على علم طريق الآخرة فصنفت فيه كتباً بسيطة كالإحياء ثم ساقني اللّٰه سبحانه وتعالى إلى معاودة التدريس فاقترح عليّ طائفة من محصلي علم الفقه تصنيفاً في الأصول أطلق العنان فيه فكان الكتاب ورتبته على مقدمة وأربعة أقطاب. اختصره السهروردي الحكيم.
(راجع كشف الظنون ج ٢ ص ١٦٧٢).
(6) في (ب) عبارة (محددة).
(7) في (ب) بتبين.
(8) في (ب) أو دليل بدلاً من (مثال).
(9) في (ب) في غيره عن الشك وهو تحريف.
(10) سقط من (ب) لفظ (افتقاد).

المشكك بخلاف العلم. وأما المثال: فهو أن إدراك البصيرة شبه بإدراك الباصرة، فكما أنه لا معنى للابصار إلا انطباع صور المبصر، أي مثاله المطابق في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المرآة كذلك العقل بمنزلة مرآة تنطبع فيها صور المعقولات أي حقائقها وماهياتها على ما هي عليها، العلم عبارة عن أخذ العقل صور المعقولات في نفسه وانطباعها حصولها فيه، فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه، هذا المثال يفهمك حقيقة العلم، هذا كلامه. فظهر أنه يريد عسر تحديده بالحد الحقيقي لا ما يفيد امتيازه وتفهيم حقيقته، وأن ذلك ليس ببعيد، وأنه لا يريد بالمثال جزئياً من جزئياته كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين، على ما فهمه البعض.

وقال الإمام الرازي تعريفات العلم لا تخلو عن خلل لأن ماهيته قد بلغت في الظهور إلى حيث لا يمكن تعريفه بشيء أجلى منه، وإلى هذا ذهب كثير من المحققين، حتى قال بعضهم: وإن ما وقع فيه من الاختلاف إنما هو لشدة وضوحه لا لخفائه.

(ولا نزاع في اشتراك لفظه فقد يقال[1] المطلق إدراك العقل، فيفسر بحصول الصورة في العقل[2] أو وصول النفس إلى المعنى. ولأحد أقسام التصديق فيفسر بالحكم الجازم المطابق الموجب[3]، ولما يشمل التصور والتصديق اليقيني، فيفسر بصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به إذ لا تجلي[4] في غير اليقيني، أو بصفة توجب تمييزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض، والعاديات إنما تحتمل النقيض بمعنى أنه لو فرض وقوعه[5] لم يلزم منه محال لذاته[6] لا بمعنى تجويز العالم إياه حقيقة كما في الظن، أو حكماً كما في اعتقاد المقلد).

لفظ العلم يقال في الاصطلاح على معان منها: إدراك العقل، فيفسر بحصول صورة الشيء في العقل، وسيجيء في بحث الكيفيات تحقيقه ودفع ما

(١) في (ب) وقد.
(٢) سقط من (أ) كلمة (في العقل).
(٣) في (ب) والموجب.
(٤) في (ب) وضوح.
(٥) سقط من (أ) كلمة (وقوعه).
(٦) سقط من (ب) كلمة (محال).

أورد عليه، وبعضهم نظر إلى[1] أن العلم صفة العالم، والحصول صفة الصورة، فعدل إلى وصول النفس إلى المعنى أخذاً بما ذكره الرازي وغيره، أن أول مراتب وصول النفس إلى المعنى شعور، فإذا حصل وقف النفس على تمام ذلك المعنى فتصور، فإذا بقي. بحيث لو أراد استرجاعه بعد ذهابه أمكنه يقال له: حفظ، ولذلك الطلب تذكر، ولذلك الوجدان ذكر، وأنت خبير بأن حصول الصورة في الفعل أيضاً صفة العالم[2] ومنها أحد أقسام التصديق وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيخرج الطن والجهل المركب والتقليد، وسيجيء بيان ذلك. ومنها ما يشمل[3] تصور المُطابق والتصديق اليقيني على ما هو الموافق للعرف واللغة، ولهم فيه[4] عباراتان الأولى: [5] صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت أي صفة[6] ينكشف بها ما يذكر[7]. ويلتفت إليه انكشافاً تاماً لمن قامت به تلك الصفة إنساناً كان أو غيره، وعدل عن الشيء إلى المذكور ليعم الموجود المعدوم، وقد يتوهم أن المراد به العلوم لأن في ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل إليه تفادياً عن الدور، وبالجملة فقد خرج الظن والجهل إذ تجلى فيهما، وكذا اعتقاداً المقلد لأنه عقدة على القلب والتجلي وانشراح وانحلال للعقدة الثانية[8] صفة توجب تمييزاً للمعاني لا يحتمل النقيض أي صفة تستعقب لخلق الله تعالى لمن قامت به، تمييزاً في الأمور العقلية كلية كانت أو جزئية، فيخرج مثل القدرة والإرادة، وهو ظاهر إدراك الحواس لأن تمييز في الأعيان ومن

---

(١) في (ب) صفة للعالم المشاهد.

(٢) التجلي هو الانكشاف التام ولم يوجد في الظن والوهم والشك فأحرى الاعتقاد الفاسد، وكذا الاعتقاد لأنه عقدة على القلب كما يشهد به الإحساس، والتجلي الذي هو الانكشاف التام هو حل لكل عقدة على القلب بظهور الحقيقة.

(٣) في (ب) ومنها ما يشمل التصور.

(٤) في (ب) ولهم في ذلك.

(٥) سقط من (أ) كلمة الأولى.

(٦) سقط من (أ) كلمة (صفة).

(٧) في (ب) ما ذكر.

(٨) سقط من (أ) الثانية.

جعله علماً بالمحسوسات لم يذكر هذا القيد وخرج سائر الإدراكات، لأن احتمال النقيض في الظن والشك والوهم ظاهر، وفي الجهل المركب[1] أظهر، وكذا اعتقاد المقلد لأنه يزول بتشكيك المشكك بل ربما يتعلق بالنقيض جزماً، وقد يقال إن الجهل المركب ليس بتمييز، وكذا التصور الغير المطابق كما إذا ارتسم في النفس من الفرس صورة حيوان ناطق، وأما المطابق فداخل لأنه لا نقيض له بناء على أن في أخذ النقيض شائبة في الحكم والتركيب، ولا يخفى ما فيه ومنهم من قيد المعاني بالكلية ميلاً إلى تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات (فلا يرد ما ذكر في المواقف أن هذه الزيادة مع الغنى عنها محل نظر)[2] بطرد التعريف، أي جريانه في جميع أفراد المعرف على ما ذكر ابن الحاجب[3] أن اسم الفاعل يورد على طرد تعريف الاسم، والفعل المضارع على عكسه قالوا: هذا مصطلح النحاة. ثم الظاهر من قولنا تمييزاً لا يحتمل النقيض أن يراد نقيض التمييز ولما لم يكن له كثير معنى، ذهب بعضهم إلى أن المراد أنه صفة. توجب التمييز إيجاباً لا يتحمل النقيض، وليس بشيء والحق اعتبار ذلك في متعلق التمييز على ما قالوا إن اعتقاد[4] الشيء مع أنه لا يكون إلا كذا، علم، واحتمال ألا يكون كذا احتمالاً مرجوحاً ظن، فالمعنى أنه صفة توجب للنفس

---

(١) الجهل: يطلق الجهل عند المتكلمين على معنيين: الأول: هو الجهل البسيط، وهو عدا العلم عما من شأنه أن يكون عالماً. فلا يكون ضداً للعلم، بل مقابلاً له تقابل العدم والملكة. ويقرب منه السهو والغفلة والذهول، الجهل البسيط، بعد العلم يسمى، نسياناً.

الثاني: هو الجهل المركب، وهو اعتقاد جازم غير مطابق للواقع وإنما سمي مركباً لأنه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه. فهذا جهل أول يعتقد أنه يعتقده على ما هو عليه وهذا جهل آخر قد تركبا معاً، وهو ضد العلم.

(راجع كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي الجزء الأول ص ٢٧٨ : ٢٧٩).

(٢) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٣) ابن الحاجب: عثمان بن عمر بن أبي بكر فقيه مالكي من كبار العلماء بالعربية كردي الأصل ولد في إسنا من (صعيد مصر) ونشأ في القاهرة، وسكن دمشق، ومات بالإسكندرية. وكان أبوه حاجباً فعرف به. من تصانيفه: الكافية في النحو والشافية في الصرف، وجامع الأمهات في فقه المالكية. توفي سنة ٦٤٦هـ رحمه الله.

(راجع وفيات الأعيان ١ : ٣١٤).

(٤) سقط من (أ) حرف (ان).

تمييز المعنى عندها بحيث لا يحتمل النقيض في متعلقه، ويدل على ذلك تقرير اعتراضهم بالعلوم العادية مثل العلم بكون الجبل حجراً فإنه يحتمل النقيض[1] بأن لا يكون حجراً بل قد ينقلب ذهباً بأن يخلق الله تعالى مكان الحجر الذهب على ما هو رأي المحققين أو بأن يسلب عن أجزاء الحجر الوصف الذي به صارت حجراً، ويخلق فيه الوصف الذي به يصير ذهباً على ما هو رأي بعض المتكلمين من تجانس الجواهر في جميع الأجسام. والجواب:

أن المراد بعدم احتمال النقيض في العلم هو عدم تجويز العالم إياه لا حقيقة وحكماً، أما في التصور فلعدم النقيض أو لأنه لا معنى لاحتمال النقيض بدون شائبة الحكم، وأما في التصديق فلاستناد جزمه بالحكم إلى موجب بحيث لا يحتمل الزوال أصلاً. والعاديات كذلك لأن الجزم بها مستند إلى موجب هو العادة.

وإنما يحتمل النقيض بمعنى أنه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لكونه في نفسه من الممكنات التي يجوز وقوعها[2] أو لا وقوعها، وذلك كما يحكم ببياض الجسم الشاهد قطعاً مع أنه في نفسه ممكن أن يكون وأن لا يكون. والحاصل أن معنى احتمال النقيض تجويز الحاكم إياه حقيقة وحالاً كما في الظن، لعدم الجزم بمتعلقه أو حكماً، ومآلاً، كما في اعتقاد المقلد لعدم استناد الجزم به إلى موجب من حس أو عقل أو عادة فيجوز أن يزول بل يحصل اعتقاد النقيض جزماً. وبهذا يظهر الجواب عن نقض تفسير العلم باعتقاد المقلد سيما فإنه لا يحتمل النقيض في الواقع[3] ولا عند الحاكم. وهو ظاهر ولا عبرة بالإمكان العقلي كما في العاديات.

---

(١) النقيض في اللغة: هو الكسر. وفي الاصطلاح، هو بيان تخلف الحكم المدعي ثبوته أو نفيه عن دليل المعلل، الدال عليه في بعض من الصور، فإن وقع يمنع شيء من مقدمات الدليل على الإجمال سمي نقضاً إجمالياً، لأن حاصله يرجع إلى منع شيء من مقدمات الدليل على الإجمال، وإن وقع بالمنع المجرد أو مع السند، سمي نقضاً تفصيلياً لأنه مع مقدمة معينة. وجملة القول: إن النقض هو البرهان على بطلان الدعوى، وهو أقوى من الاعتراض لأن الاعتراض هو إقامة الدليل على خلاف ما أقامه عليه الخصم، أو إظهار ما في مقدمات دليل الخصم من خلل، يمنع من قبول دعواه على حين أن النقض. دحض نهائي للدعوى.

(٢) في (ب) وقوعها ولا وقوعها. (٣) سقط من (ب) كلة (النقص).

المبحث الثاني

تقسيم العلم إلى تصديق وتصور

(المبحث الثاني: العلم إن كان حكماً أي إذعاناً[1] وقبولاً للنسبة فتصديق وإلا فتصور[2] واختلافهما بالحقيقة لا بمجرد الإضافة).

أقول: قد اشتهر تقسيم العلم إلى التصور[3] والتصديق[4]. واستبعده بعضهم لما بينهما من اللزوم إذ لا تصديق بدون التصور، بل ذكروا أنه لا تصور بحسب الحقيقة بدون التصديق بالتحقيق وإنما الكلام في التصور بحسب الاسم فعدلوا إلى التقسيم إلى التصور الساذج، أي المشروط بعدم الحكم وإلى التصديق.

---

(١) إذعاناً: بمعنى أن النفس أدركت أن النسبة واقعة في نفس الأمر أو ليست بواقعة، وتقرر ذلك عندها بأن لم تنفه جهلاً وهو معنى الإذعان والقبول.

(٢) وإذا لم يتعلق العلم بالنسبة الإيقاعية والانتزاعية بل تعلق بأحد طرفي النسبة أو بها لا على أنها واقعة أو ليست بواقعة في نفس الأمر بل على وجه اداركها مع احتمال الوقوع وعدمه فتصور.

(٣) التصور: تصور الشيء تخيله، وتصور له الشيء، صارت له عنده صورة، وعند علماء النفس، هو حصول صورة الشيء في العقل. وعند المناطقة، هو إدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات. والفلاسفة يفرقون بين التصور القبلي والتصور البعدي فيقولون: إن التصور القبلي أو التصور المحض هو التصور المتقدم على التجربة كتصور الوحدة والكثرة وغيرهما، أما التصورات البعدية، فهي المعاني المستمدة من التجربة، كتصور معنى الإنسان أو معنى الحيوان.

(٤) التصديق إما مركب أو بسيط. فإن قلت: إن التصديق هو علم إدراك الماهية مع الحكم عليها بالنفي أو الإثبات، كان التصديق مركباً مثال ذلك: أن تصديقك بأن العالم حادث مؤلف من تصور العالم، وتصور الحدوث، ومن إدراك وقوع النسبة بينهما.

وإذا قلت: إن التصديق هو مجرد إدراك النسبة كان التصديق بسيطاً. وهو على كل حال فعل عقلي يستلزم نسبة الصدق إلى القائل، وضده الإنكار والتكذيب.

وأجاب آخرون بأن اللزوم بحسب الوجود لا ينافي التقابل بحسب الصدق كما بين الزوج والفرد، والحصر في التصور المقيد بعدم الحكم، وفي التصديق ليس بتام لخروج تصور الطرفين، وبالجملة فكلام القوم صريح في أن التصور المعتبر في التصديق هو التصور المقابل له، وهو التصور لا بشرط الحكم أعني الذي لم يعتبر فيه الحكم لا الذي اعتبر فيه عدم الحكم، وصرح الإمام[1] والكاتبي[2] بأن هذا هو المراد بالتصور الساذج والتصور فقط، وحاصل التقسيم أن العلم إما أن يعتبر فيه الحكم وهو التصديق، أو لا وهو التصور. ومعناه: ـ

أن التصديق هو الحكم مع ما يتعلق به من التصورات، على ما هو صريح كلام الإمام، لا الإدراك المقيد بالحكم على ما سبق إلى الفهم من عبارته، حيث يقول: إنه الإدراك المقارن للحكم، أو الإدراك الذي يلحقه الحكم كيف وأنه يذكر ذلك في معرض الاستدلال على كون التصور جزءاً منه، ثم إنه كثيراً ما يصرح بأنه عبارة عن نفس الحكم، ويجعل الحكم تارة من قبيل الأفعال، وتارة ماهية[3] مسماة بالكلام النفسي ليست من جنس الاعتقاد ولا الإرادة.

والجمهور على أنه نفس الحكم، وأنه نوع من العلم متميز عن التصور بحقيقته لا يتعلق إلا بالنسبة، بخلاف التصور حيث يتعلق بها وبغيرها. ألا ترى أنك إذا شككت في حدوث العالم فقد تصورت العالم والحادث والنسبة بينهما من غير حكم وتصديق، ثم إذا أقيم البرهان فقد علمت النسبة نوعاً آخر من

---

(١) الإمام هو فخر الدين الرازي.
(راجع ترجمة له فيما تقدم).

(٢) الكاتبي: علي بن عمر بن علي الكاتبي القزويني نجم الدين، ويقال له وبران، حكيم منطقي، من تلاميذه نصير الدين الطوسي له تصانيف منها الشمسية رسالة في قواعد المنطق، وحكمة العين في المنطق والطبيعي والرياضي، والمفصل شرح المحصل لفخر الدين الرازي في الكلام، جامع الدقائق في كشف الحقائق. منطق. توفي سنة ٦٧٥هـ.
(راجع فوات الوفيات: ٦٦٢).

(٣) سقط من (ب) لفظ (ماهية).

العلم وهو المسمى بالحكم والتصديق، وحقيقته إذعان النفس وقبولها لوقوع النسبة أو لاوقوعها. ويعبر عنه بالفارسية (بكرويدن) على ما صرح به ابن سينا[١]وهذا ما قال في الشفاء: التصور في قولك: البياض عرض، هو أن يحدث في الذهن صورة هذا التأليف وما يؤلف منه كالبياض والعرض. والتصديق، هو أن يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة إلى الأشياء أنفسها أنها مطابقة لهما. والتكذيب يخالف ذلك، وفي هذا الكلام إشارة[٢]إلى أن مدلول الخبر والقضية هو الصدق وإنما الكذب احتمال عقلي. وليس فيه انحصار التصديق في المطابق كما توهم، إذ لا يلزم من حصول الشيء كالمطابقة مثلاً في النفس تحققه في الواقع.

(قوله: والضرورة قاضية بانقسام كل منهما إلى النظري المفتقر إلى النظر والضروري المستغنى عنه، وقد يفسر الضروري بما يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يجد إلى الانفكاك عنه سبيلاً، أي لا يقدر على الانفكاك عنه أصلاً فلا يرد زوال الضروري بطريان ضده أو عدم حصوله لفقد شرط ولا لزوم النظري بعد الحصول من غير اقتدار على الانفكاك حينئذ لوجود الاقتدار قبل ذلك)[٣].

يعني أن كلاً من التصور والتصديق ينقسم إلى النظري والضروري لأنا نجد[٤]في أنفسنا احتياج بعض التصورات والتصديقات إلى النظر كتصور الملك والجن، والتصديق بحدوث العالم، واستغناء بعضها عنه كتصور الوجود والعدم، والتصديق بامتناع اجتماع النقيضين.

والمراد الاحتياج والاستغناء بالذات، حتى يكون الحكم المستغني في

(١) ابن سينا: الحسين بن عبد الله أبو علي شرف الملك، الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات والإلهيات أصله من بلخ، ومولده في إحدى قرى بخاري. نشأ وتعلم بها وطاف البلاد وناظر العلماء. وتقلد الوزارة في همدان من كتبه: الإرشادات رسالة في الحكمة، وأرجوزة في المنطق، ولحمودة غرابة (ابن سينا بين الدين والفلسفة) توفي سنة ٤٢٨هـ.

(٢) في (ب) إرشاد بدلاً من (إشارة) وهو تحريف.

(٣) زيد في (أ) ما بين القوسين.

(٤) في (أ) (من) بدلاً من (في).

نفسه عن النظر ضرورياً وإن كان طرفاه بالكسب على ما تقرر عند الجمهور من أن التصديق الضروري ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وكسب[1] وعبارة المواقف وهو أن البعض ضروري بالوجدان والبعض نظري بالضرورة ربما يوهم أن الثاني ليس بالوجدان، لكن المراد ما ذكرنا ـ وفسر القاضي أبو بكر[2] العلم الضروري بما يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يجد إلى الانفكاك عنه سبيلاً، وقيد بالمخلوق لأن الضروري والنظري من أقسام العلم الحادث، واعترض عليه بأن النفس قد تنفك عن العلم الضروري، بأن يزول بعد الحصول لطريان شيء من أضداد العلم كالنوم والغفلة، وبأن لا يحصل أصلاً لانتفاء شرط من شرائطه مثل التوجه وتصور الطرفين، واستعداد النفس، والإحساس والتجربة ونحو ذلك مما يتوقف عليه بعض الضروريات.

وأجيب بأن المراد أنه لا يقتدر على الانفكاك، والانفكاك فيما ذكرتم من الصور[3] ليس بقدرة المخلوق وهذا ما قال في المواقف أن عبارته مشعرة بالقدرة يعني يفهم من قولنا يجد فلان سبيلاً إلى كذا أو لا يجد أنه يقتدر عليه أو لا يقتدر والحاصل أن إطلاق الضروري على العلم مأخوذ من الضرورة. بمعنى عدم القدرة على الفعل والترك كحركة المرتعش. ولذا قد يفسر بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق إلا أن قيد الحصول مراد ههنا بقرينة جعل الضروري من أقسام العلم الحادث، ومصرح في عبارة القاضي[4] ليخرج العلم بمثل تفاصيل الاعداد والاشكال مما لا قدرة للعبد على تحصيله، ولا على الانفكاك عنه.

---

(١) سقط من (ب) وكسب.

(٢) القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر قاضي من كبار علماء الكلام انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة. ولد في البصرة عام ٣٣٨ هـ وسكن بغداد فتوفي بها عام ٤٠٣هـ. وجهه عضد الدولة سفيراً عنه إلى ملك الروم فجرت له في القسطنطينية مع علماء النصرانية بين يدي ملكها. من كتبه: إعجاز القرآن، والإنصاف، وكشف أسرار الباطنية، وغير ذلك. رحمه الله.

(راجع وفيات الأعيان ١ : ٤٨١).

(٣) سقط من (ب) كلمة (من الصور).

(٤) القاضي: هو أبو بكر الباقلاني.

فإن قيل: يرد على طرد العبارتين العلم الحاصل بالنظر، إذ لا قدرة حينئذ على تحصيله ولا على الانفكاك عنه.

أجيب[1] بأن المعتبر في الضروري نفي القدرة دائماً، وفي النظري إنما تنتفي القدرة بعد الحصول إذ قبله يقتدر على التحصيل بأن يكتسب وعلى الانفكاك بأن لا يكتسب فإن قيل: ـ سلمنا أن مراد القاضي (نفي الاقتدار على الانفكاك. إلا أن السؤال باق بعد ـ لأن الانفكاك سواء كان مقدوراً أو غير مقدور ينافي اللزوم. قلنا: ـ أراد باللزوم)[2] الثبوت أو امتناع الانفكاك بالقدرة على أن يكون آخر الكلام تفسيراً لأوله، وفسر النظري بما يتضمنه النظر الصحيح، بمعنى أنه لا ينفك عنه بطريق جري العادة عند حصول الشرائط، ولم يقل ما يوجبه لما سيجيء من أن حصول النتيجة عقيب النظر ليس بطريق الوجوب، ولم يقل ما يحصل عقيب النظر الصحيح لأن من الضروريات ما هو كذلك كالعلم بما يحدث حينئذ من اللذة أو الألم[3] ولو قال ما يفيده النظر الصحيح وأراد الاستعقاب العادي لكان أظهر، والكسبي يقابل الضروري ويرادف النظري فيمن يجعل طريق الاكتساب هو النظر لا غير.

وأما فيمن جوز الكسب بمثل التصفية والإلهام[4] من خوارق العادات وقد يقال الكسبي لما يحصل بمباشرة الأسباب اختياراً كصرف العقل أو الحس. والضروري لما يقابله ويخص الكسبي النظري باسم النظري باسم الاستدلالي.

(قال: واختار الإمام أن ما يحصل من التصورات ضروري، لامتناع الاكتساب أما من جهة المطلوب فلأنه إما معلوم مطلقاً فلا يطلب، أو مجهول مطلقاً فلا يمكن التوجه إليه، أو معلوم من وجه دون وجه فلا يمكن طلب شيء من وجهيه بخلاف التصديق، فإنه يطلب بحصول تصوراته، ورد بعض جهات المجهول كاف في التوجه إليه، وأما من جهة الكاسب فلأنه إما جميع الأجزاء

(١) في (أ) بزيادة (عنه).
(٢) ما بين القوسين سقط من (ب).
(٣) في (ب) (والألم).
(٤) ما بين القوسين سقط من (أ).

وهو نفسه أو بعضها، وفيه تعريف بالخارج أو خارج وهو يتوقف على العلم، بالاختصاص المتوقف على تصوره وتصور ما عداه تفصيلاً، ورد بأنه مجموع تصورات الأجزاء والكسب تصور مجموعها، وأثر الكسب في استحضارها مجموعة مرتبة فهي من حيث تعلق تصور واحد بها محدود، ولشدة اتصال الاعتبارين قد يتوهم اتحادهما، وإنما المتحد مجموع الأجزاء والماهية لا تصوراتها وتصور الماهية، وأيضاً تعريف الجزء للماهية إنما يستلزم تعريف شيء من أجزائها لو لم يكن مجرد تمييزها عما عداها تعريفاً لها وكان العلم بها نفس العلم بالأجزاء[1]كما أنها نفسها، وأيضاً التعريف بالخارج إنما يتوقف على الاختصاص لا العلم به ولو سلم فيكفي تصوره بوجه وتصور ما عداه إجمالاً).

أقول: اختار[2]الإمام الرازي أن كل ما يحصل من التصورات فهو ضروري لأن الاكتساب يمتنع من جهة المكتسب أعني المطلوب. والكاسب أعني طريق اكتسابه.

أما الأول: فلأن المطلوب إما أن يكون معلوماً فلا يمكن طلبه واكتسابه لامتناع تحصيل الحاصل، أو يكون مجهولاً فلا يمكن التوجه إليه، ثم اعترض بوجهين. أحدهما: أنه لم لا يجوز أن يكون معلوماً من وجه فيتوجه إليه مجهولاً من وجه فيطلب.

وثانيهما: النقض[3]باكتساب التصديق مع جريان الدليل فيه ـ فأجاب عن الأول: بأنه إما أن يطلب من وجهه المعلوم وهو محال لامتناع تحصيله، أو من[4]وجهه المجهول وهو محال لامتناع التوجه إليه. وعن الثاني: بأن ما يتعلق به التصديق كالقضية أو النسبة معلوم بحسب التصور، فلا يمنع التوجه إليه، ومجهول بحسب التصديق يمتنع فعلاً طلب حصوله. وهذا بخلاف التصور، فإن ما يكون مجهولاً بحسب التصور يكون مجهولاً مطلقاً، إذ لا علم قبل التصور،

---

(١) ما بين القوسين سقط من (أ).
(٢) في (أ) يقرر بدلاً من (اختيار).
(٣) في ب (النقص).
(٤) سقط من (ب) كلمة (أو من).

وحاصله أن متعلق التصديق يجوز أن يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور.

وأجيب بأن تختاز أنه معلوم من وجه، ولا نسلم امتناع التوجه حينئذ إلى وجهه المجهول، وإنما يمتنع لو لم يكن الوجه المعلوم من وجوهه واعتباراته بحيث يخرجه عن كونه مجهولاً مطلقاً، وذلك كما إذا علمنا أن لنا شيئاً به الحياة والإدراكات، فتطلبه بحقيقته أو بعوارضه المميزة له عن[1]جميع ما عداه، على ما هو المستفاد من الحد أو الرسم. فالمجهول المطلوب لا ينحصر في الحقيقة ولا في العارض، وما ذكر في المواقف من أن المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات تحقيق لما هو الأهم، أعني إمكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتنبيه على أن مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو على الشيء بحقيقته، وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك[2]بالدليل لا التعريف، ولو قصد اكتساب العارض نفسه كان هو مجهولاً بحقيقته، وما ذكر في تلخيص المحصل[3]من أن كلاً من الوجه المجهول والمعلوم حاصل لأمر ثالث هو المطلوب؛ إلزام للإمام بما اعترف به من أن المعلوم إجمالاً:

(معلوم من وجه. مجهول من وجه)[4]:

والوجهان متغايران أحدهما، معلوم لا إجمال فيه، والآخر ليس بمعلوم البتّة، لكن لما اجتمعا في شيء ظن أن هناك علماً إجمالياً. وإلا فقد ذكر هو[5]في نقد تنزيل الأفكار[6]: أن المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية

---

(١) سقط من (أ) كلمة (كله). (٢) في (ب) بدلاً من (كان).

(٣) هذا الكتاب لنصير الدين الطوسي، وسماه تلحيص المحصل. أوله الحمد لله الذي يدل افتقار كل موجود في الوجود إليه.. إلخ.

(٤) سقط من (ب) كلمة (مجهول من وجه). (٥) سقط من (ب) كلمة (هو).

(٦) هذا الكتاب يسمى «تنزيل الأفكار في تعديل الأسرار» للفاضل العلامة أثير الدين المفضل بن عمر الأبهري المتوفى (لا يعرف تاريخ وفاته) قصد فيه تحرير ما أدى أفكاره إليه واستقر عليه رأيه من القوانين المنطقية والحكمية ذاكراً فيه فساد بعض الأصول المشهورة، وعليه شرح لبعض الأفاضل أثبت فيه ما سنح له من الرد والقبول وأورد على بعض مآخذه في تلك الأصول سيما المنطقية وسماه (تعديل المعيار في تنزيل الأفكار) فرغ منه في أوائل المحرم سنة ٦٦٤هـ.
(راجع كشف الظنون ج ١ ص ٤٨٤).

المعلومة من جهة بعض عوارضها، وأما الثاني: فلأن الكاسب ـ أعني المعرف ـ[1] للماهية يمتنع أن يكون نفسها لامتناع كون الشيء أجلى وأسرع معرفة من نفسه بل يكون إما جميع أجزائها وهو نفسها، فيعود المحذور وإما بعضها، أو خارجاً عنها. ويندرج فيه المركب من الداخل والخارج ومن أفرده بالذكر أراد بالداخل والخارج المحض من ذلك، ثم البعض إنما يعرف الماهية إذا عرف شيئاً من أجزائها، إذ لو كانت الأجزاء بأسرها معلومة أو بقيت مجهولة لم يكن المعرف معرفاً أي سبباً لمعرفة الماهية وموصلاً إلى تصورها، فالجزء المعرف إن كان نفسه عاد المحذور. وإن كان غيره لزم التعريف بالخارج، ضرورة كون كل جزء خارجاً عن الآخر، ولو فرض تداخلها بنقل الكلام إلى تعريفه للجزء منه ومن غيره، فيعود المحذور أو التعريف بالخارج وهو أيضاً باطل، لأن الخارج إنما يفيد معرفة الماهية إذا علم اختصاصه بها بمعنى ثبوته لها فقيه عن جميع ما عداها، وهذا تصديق يتوقف على تصور الماهية وهو دور، وتصور ما عداها من أمور الغير المتناهية على التفصيل وهو محال، وفي عبارة المواقف هنا تسامح حيث قال ـ والبعض إن عرف الماهية عرف نفسه وقد أبطل الخارج وسنبطله لأن الذي سيبطل هو التعريف بالخارج لا الخارج، وكأنه على حذف الباء أي عرف بالخارج أو على معنى[2] أو عرف الأمر الذي شأنه أن يكون خارجاً عن سائر الأجزاء فيكون البعض المعرف خارجاً عنه ويلزم التعريف بالخارج لا الخارج، وإنما ادعى لزوم المحالين على ما هو تقرير المحصل، بناء على أن معرف الماهية معرف لكل جزء منها، ولظهور المنع عليه، اقتصرنا على أحدهما كما هو تقرير المطالب التالية، لا يخفى أن القدح في بعض مقدمات هذا الاستدلال كاف في دفعه، إلا أنهم لما جوزوا التعريف بجميع الأجزاء بالبعض وبالخارج احتجنا إلى التقصي[3] عن الإشكالات الثلاثة، أما عن الأول فبأن جميع الأجزاء وإن كانت نفس الماهية بالذات، لكن إنما يمتنع

---

(١) سقط من (أ) كلمة (أعني).

(٢) سقط من (أ) كلمة (أو على معنى).

(٣) في (أ) التقص وهو تحريف.

التعريف بها لو لم[1] يغايرها بالاعتبار وتحقيقه أن الأجزاء قد تتعلق بها تصورات متعددة بأن تلاحظ واحداً على التفصيل والترتيب، فيكون كاسباً أي حداً وقد يتعلق بها تصور واحد بأن يلاحظ المجموع من حيث المجموع فيكون مكتسباً أي محدوداً، وهذا معنى قولهم في المحدود إجمال وفي الحد تفصيل، ولا امتناع في أن يكون تصور المجموع مترتباً على مجموع التصورات، ومسبباً عنها.

فإن قيل: إذا كان مجموع التصورات مفضياً إلى تصورات[2] المجموع، فإن كانت حاصلة كان هو أيضاً حاصلاً من غير أثر للنظر والاكتساب، وإن لم تكن حاصلة لم يصلح معرفاً بل تكون مطلوبة وينقل الكلام إلى ما يحصلها، وكذا الكلام في التعريف ببعض الأجزاء أو بالخارج، بل في اكتساب التصديقات.

قلنا: يجوز أن تكون الأجزاء معلومة منتشرة في سائر المعلومات فيفتقر إلى النظر لاستحضار مجموعة مترتبة بحيث تفضي إلى تصور الماهية وهذا معنى الاكتساب، وحاصله عائد إلى تحصيل الجزء الصدري[3] بالحد، وعلى هذا فقس، وقال في المواقف: قدحاً في قولهم لمجموع، التصورات يحصل تصور المجموع، والحق أن الأجزاء إذا استحضرت مترتبة حتى حصلت فهي الماهية لا أن ثمة حصول مجموع يوجب حصول تصور شيء آخر هو الماهية، وهذا كالأجزاء الخارجية، إذا حصلت كانت نفس المركب الخارجي لا أمراً يترتب عليه المركب، وظاهره غير قادح لأنهم لا يدعون أن مجموع الأجزاء أمر يوجب حصوله[4] حصول أمر آخر هو تصور المجموع، أعني تصور الماهية، فإن أراد نفي ذلك فباطل لا يشهد له ضرورة ولا برهان، بل يكذبه الوجدان ولا عبرة بالقياس على الوجود الخارجي، لأنه لا حجر في تصرفات العقل فله أن يلاحظ

---

(١) في (ب) بزيادة (تكن).
(٢) في (ب) تصور.
(٣) سقط من (أ) لفظ (الحد).
(٤) سقط من (أ) كلمة (حصوله).

الموجود الواحد، تارة جملة، وتارة شيئاً فشيئاً، ولم يرد في حل الإشكال على أن قال: الحد مجموع الأمور التي كل واحد منها مقدم[1]، ولا يجدي نفعاً لأن المحدود أيضاً كذلك، فلا بد في بيان المغايرة والسببية[2] من أن يقال تلك الأمور من حيث الملاحظة تفصيلاً حداً وإجمالاً محدوداً وهو معنى كلامهم.

وأما عن الثاني: فبأنا لا نسلم أن معرف الماهية يجب أن يعرف شيئاً من أجزائها، لجواز أن تكون الأجزاء معلومة، ونفتقر إلى حضورها مجموعة مترتبة ممتازة عما عداها، ويكون ذلك بالمعرف وحاصله أن الماهية وإن كانت نفس الأجزاء بحسب الذات لكن لا يلزم أن يكون العلم بها هو العلم بالأجزاء، بمعنى التصورات المتعلقة بها، بل لا بد من ملاحظتها مجتمعة متميزة عن الأغيار، ويجوز[3] أن تبقى الأجزاء مجهولة ويفيد المعرف[4]، بالذات، ويعود التغاير إلى الإجمال والتفصيل، كما في تعريف الماهية بأجزائها أو غيره، ويصح التعريف بالخارج على ما سيجيء وبما ذكرنا يندفع ما يقال إن جميع أجزاء الماهية نفسها، فكيف لا يكون العلم بها علماً بها؟ وأن معرف الشيء سبب لمعرفته، أي حصوله في الذهن، فكيف لا يحصل شيئاً من أجزائه..؟ وأن علة حصول الشيء لو لم تكن علة لشيء من أجزائه لجاز حصول كل جزء بدونه، فجاز حصول الكل بدونه، فلم يكن علة، ولنعتبر بالهيئة الاجتماعية فإنها علة لحصول المركب وليست علة لحصول شيء من أجزائه.

وأما عن الثالث: فبأنا[5] لا نسلم أن التعريف بالخارج يتوقف عن العلم

---

(١) في (ب) معدم بدلاً من مقدم.

(٢) في (ب) والسبب، والسبب: هي العلاقة بين السبب والمسبب ومبدأ السببية أحد مبادئ العقل، ويعبرون عنه بقولهم، لكل ظاهرة سبب أو علة. فما من شيء إلا كان لوجوده سبب، أي مبدأ يفسروجوده حتى لقد زعم «كانت» أن السببية إحدى المماثلات الضرورية لتفسير التجربة.

(٣) في (ب) لجواز.

(٤) زيد في (ب) تصور الماهية بوجه تمتاز عما عداها من غير إحاطة بحقيقة شيء من الأجزاء ولو سلم فيجوز أن يكون الجزء المعرف نفس المعرف.

(٥) في (ب) فلا نسلم.

باختصاصه بل على الاختصاص نفسه، فإن الذهن ينتقل من تصور الملزوم إلى تصور لازمه الذهني، وإن لم يتقدم العلم بـاللزوم، ولو سلم فيكفي في ذلـك تصور الشيء بوجه، وتصور ما عداه إجمـالاً، كما في اختصـاص الجسم بهذا الحيز، وإن كان مبنياً على امتناع كونه في حيـزين، واشتغال حيـز بمتحيزين، وإلى هذا التسليم نظر من قال: الوصف الصالح لتعريف الشيء يجب أن يكون لازماً بين الثبوت لافراده، وبين الانتفاء عن جميع ما عداه، وينبغي أن يعلم أنه وإن كان لازماً بحسب الصدق لكن لا بد[1] أن يكون ملزوماً بحسب التصـور، وأجاب بعض المحققين عن الأول بمنع كون جميع أجزاء الماهية نفسها، بـل جزم بأنه[2] باطـل تمسكاً بـأن الأشياء التي كـل واحد منهـا متقدم على الشيء يمتنع أن يكون نفس المتأخر.

ثم قال: ويجوز أن يصيـر عند الاجتمـاع ماهيتـه هي المتأخـرة، فتحصل معرفتها بهـا، كما أن العلم بـالجنس[3] والفصل[4] وبـالتركيب التقييـدي متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل، وهي أجزاؤه، وبها يحصل العلم به، ورد المنع تارة بدعوى الضرورة، وتارة بالاستدلال، بأن جميع أجزاء الشيء إن لم تكن نفسه فإما تكون خارجة عنه وهو ظاهر البطلان أو داخلة فيه فتركب الشيء منها ومن غيرها، فلا تكون هي جميع الأجزاء بل بعضها، وأيضاً لو كان الشيء

---

(١) سقط من (ب) حرف (لكن).

(٢) في (ب) بزيادة (غيرها).

(٣) الجنس في اللغة: الضرب من كل شيء وهو أعم من النوع: يقال: الحيوان جنس والإنسان نوع. قال ابن سينا: الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالأنواع أي بالصور، والحقائق الذاتية، وهذا يخرج النوع والخاصة والفصل والقريب.

(٤) الفصل: للفصل عند المنطقيين معنيان، أحدهما: ما يتميز به شيء عن شيء ذاتياً كان أو عرضياً لازماً أو مفارقاً، شخصياً أو كلياً، وثانيهما: ما يتميز به الشيء في ذاته، وهو الجزء الداخـل في الماهية كالناطق مثلاً فهو داخل في ماهيـة الإنسان، ومقـوم لها ويسمى بـالفصل المقـوم. وهذا المعنى الثاني هو الذي أشار إليه ابن سينا في قوله: «وأما الفصل فهو الكلي الذاتي الـذي يقال على نوع تحت جنس في جواب أي شيء هو منه، كالناطق للإنسان فإنه يجـاب حين يسأل أي حيوان هو. .؟».

غير جميع الأجزاء فتمام حقيقته إما ذلك الغير وحده فلا يكون المفروض أجزاء، أو مع الأجزاء فلا يكون جميعاً، وأما التمسك فضعيف، لأن تقدم كل جزء على الشيء لا يستلزم تقدم الكل عليه، ليمتنع كونه نفس المتأخر، ولو كان هذا لازماً لكان الكل متقدماً على نفسه، ضرورة تقدم كل جزء عليه، والذي يلوح من كلامه أنه يريد بجميع أجزاء الشيء جميع الأمور الداخلة فيه، من غير اعتبار التأليف والاجتماع، وبالمركب تلك الأمور مع الاجتماع على ما قاله الكشي[1]: ان مجرد جميع أجزاء الشيء ليس نفسه، وإنما نفسه تلك الأجزاء مع هيئة مخصوصة اجتماعية وجدانية بها هي هي، لكن لا يخفى أن هذا راجع إلى ما ذكره البعض من أن الحد التام[2] تعريف بجميع الأجزاء المادية، إذ بحصولها في الذهن يحصل صورة مطابقة لما في الأعيان، وقد رده هذا المحقق بأنه كما يعتبر في الحد التام الأجزاء المادية أعني الجنس والفصل يعتبر بالجزء الصوري، أعني الترتيب، لأن التعريف بالجنس والفصل لا على الترتيب لا يكون حداً تاماً، ثم أصر على أن جميع الأجزاء المادية والصورية ليست نفس المركب، لأنها علل وهو معلول لها، ومن المعلوم بالبديهة أن محصل الاثنين بتحصيل واحد وبتحصيل واحد آخر، وبضم أحدهما إلى الآخر لا يكون محصلاً للاثنين بنفسه، بل يكون محصلاً له بجميع أجزائه المادية والصورية.

---

(١) الكشي: هو محمد بن عمر بن عبد العزيز أبو عمر والكشي فقيه إمامي «نسبته» إلى كشي من بلاد ما وراء النهر اشتهر بكتابه (معرفة أخبار الرجال). اقتصر فيه على بعض ما قيل فيهم أو روي عنهم. وكان معاصراً للعياش أخذ عنه وتخرج عليه في داره بسمرقند. توفي حوالي ٣٤٠هـ.

(٢) الحد في اللغة: المنع، والفصل بين الشيئين، ومنتهى كل شيء حده، والحد أيضاً تأديب المذنب، وجمعه حدود. وحدود الله تعالى الأشياء التي بين تحريمها وتحليلها، والحد في اصطلاح الفلاسفة: هو القول الدال على ماهية الشيء. وهو تعريف كامل أو تحليل تام لمفهوم اللفظ المراد تعريفه. وسنتكلم عن الحد التام والناقص بعد ذلك إن شاء الله.

المبحث الثالث

في التصورات الضرورية

(المبحث الثالث: العلوم الضرورية تنحصر في ست بديهيات، يحكم العقل بها بمجرد تصور الطرفين وتسمى الأوليات [1] ومشاهدات يحكم بها بواسطة حس ظاهر وتسمى الحسيات، أو باطن وتسمى الوجدانيات، وفطريات ويحكم بها بواسطة لا تغرب عن الذهن وتسمى قضايا قياساتها ومجربات يحكم بها بواسطة تكرر المشاهدة، ومتواترات يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤها على الكذب، وحدسيات يحكم بها بواسطة حدس من [2] النفس وستعرفه).

أقول: لما كانت العلوم النظرية تنتهي إلى الضروريات جعلوا إثباتها [3] والرد على منكريها من مبادىء الكلام، ليعلم أن ما يجعل منتهى مقدمات القياس ويدعي كونه ضرورياً هل هو منها، ولم يشتغلوا بضبط التصورات الضرورية وكأنها ترجع إلى البديهات والمشاهدات وحصروا التصديقات

(١) الأوليات: هي المقدمات اليقينية الضرورية، وتسمى بالمبادىء الأولى والبديهيات، ومبادىء المنطق، ومبادىء العقل، وهي ما لا يحتاج العقل في معرفته إلى وسط. قال ابن سينا: الأوليات هي قضايا ومقدمات تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها. ومثال ذلك: أن الكل أعظم من الجزء وهذا غير مستفاد من حس ولا استقراء ولا شيء آخر، وأما التصديق بهذه القضية فهو من جملة الإنسان.

(راجع النجاة ص ١٠).

(٢) سقط من (أ) حرف (من).

(٣) في (ب) بيانها بدلاً من إثباتها.

الضرورية في ست: البديهيات،[1] والمشاهدات، والفطريات، والمجربات، والمتواترات، والحدسيات، لأن القضايا إما أن يكون تصور أطرافها بعد شرائط الإدراك من الالتفات، وسلامة الآلات، كافياً في حكم العقل أو لا؟ فإن كان كافياً فهي البديهيات، وإن لم يكن كافياً فلا محالة يحتاج إلى أمر ينضم إلى العقل ويعينه على الحكم، أو إلى القضية أو إليهما جميعاً.

فالأول: المشاهدات لاحتياجها إلى الإحساس.

والثاني: لا يخلو من أن يكون ذلك الأمر لازماً وهي الفطريات أو غير لازم، وحينئذ إن كان حصوله بسهولة فهي الحدسيات، وإلا فليست من الضروريات بل من النظريات[2].

والثالث: إن كان حصوله بالأخبار فالمتواترات وإلا فالمجربات، أما البديهيات وتسمى أوليات فهي قضايا يحكم العقل بها بمجرد تصور طرفيها كالحكم بأن الواحد نصف الاثنين، والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين، وقد يتوقف فيه العقل لعدم تصور الطرفين، كما في قولنا: الأشياء المتساوية[3] لشيء واحد متساوية، أو لنقصان الغريزة كما في الصبيان والبله، أو لتدنيس الفطرة بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال، أو لأن الله تعالى[4] لا يخلقه على ما هو المذهب.

وأما المشاهدات: فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة

---

(١) البديهيات: قضايا أولية صادقة بذاتها يجزم بها العقل من دون برهان ومفردها (بديهية) مثال ذلك: الكل أعظم من الجزء والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية. وقد سميت بالبديهيات لأن الذهن يلحق محمول القضية بموضوعها من دون توسط شيء آخر وهي أساس العلم، لأن العلم إما: بديهي، وهو الذي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب، كتصور الحرارة والبرودة، وكالتصديق بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يفترقان، وإما النظري: وهو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب، كتصور المعاني العلمية والتصديق بقوانين الطبيعة.

(٢) سقط من (ب) حرف (من).

(٣) في (ب) المساوية.

(٤) سقط من (ب) كلمة (تعالى).

وتسمى حسيات (١) كالحكم بأن الشمس نيرة، والنار حارة، أو الباطنة وتسمى وجدانيات، كالحكم بأن لنا خوفاً وغضباً، ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالآلات البدنية كشعورنا بذواتنا وأحوالها، وجميع أحكام الحس جزئية لأنه لا يفيد إلا أن هذه النار حارة.

وأما الحكم بأن كل نار حارة فحكم عقلي، حصل بمعونة الإحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله.

وأما الفطريات: فقضايا يحكم بها العقل بواسطة لا يعزب عنه عند تصور الطرفين وهو المعنى بأمر لازم منضم إلى القضية، ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها، كالحكم بأن الأربعة زوج، لانقسامها بمتساويين.

وأما المجربات: (٢): فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة إليه، والقياس الخفي المنتج لليقين(٣) إليها أن الوقوع المتكرر على نهج واحد(٤) لا بد له من سبب وإن لم يعرف ماهيته، فكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعاً، وذلك كالحكم بأن السقمونيا مسهل للصفراء.

وأما المتواترات: فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين

---

(١) الحسيات: جمع الحس، وتسمى المحسوسات أيضاً، وتطلق في القضايا على معنيين الأول: هو القضايا التي يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفيها بواسطة الحس الظاهر أو الباطن. وهي كلها أحكام جزئية حاصلة من المشاهدات. فإذا كانت الحس الظاهر سميت محسوسات. مثل حكمنا بوجود الشمس وإفادتها ووجود النار وحرارتها ووجود الثلج وبياضه. وإذا كانت بواسطة الحس الباطن سميت وجدانيات مثل شعورنا بأن لنا فكرة وإرادة وخوفاً وغضباً.

(٢) المجربات: أمور أوقع التصديق بها الحس بشركة القياس، وذلك أنه إذا تكرر في إحساسنا وجود شيء لشيء مثل الاسهال للسقمونيا والحركات المرصودة للسماويات تكرر ذلك منا في الذكر. وإذا تكرر منا ذلك في الذكر، حدثت لنا منه تجربة، بسبب اقتران بالذكر، وهو أنه لو كان هذا الأمر كالاسهال مثلاً عن «السقمونيا» اتفاقياً عرضياً لا عن مقتضى طبيعته لكان لا يكون في أكثر الأمر من غير اختلاف، حتى انه إذا لم يوجد ذلك، استندت النفس الواقعة فطلبت سبباً لما عرض من أنه لم يوجد فالمجربات: قضايا وأحكام تتبع مشاهدات منا تتكرر.

(ابن سينا الإشارات ص ٥٦، والنجاة ٩٤: ٩٥).

(٣) في (ب) للتعيين

(٤) في (ب) المكر وهو تحريف.

بأمر ممكن مستند إلى المشاهدة، كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب، فينضم إلى العقل سماع الأخبار وإلى القضية قياس خفي، هو أنه لو لم يكن هـذا الحكم حقاً لما أخبر به هذا الجمع.

وأما الحدسيات: فهي قضايا يحكم بها العقل بحدس قوي من النفس يزول معه الشك، ويحصل اليقين بمشاهدة القرائن، كالحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس، لما نرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس، وذلك أنه يضيء دائماً جانبـه الذي يلي الشمس وينتقل ضوؤه إلى مقابلة الشمس، فيحدس العقل بأنه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك، فهي كالمجربات في تكرر المشاهدة ومقارنة القيـاس الخفي إلا أن السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية. وفي الحدسيات معلوم بالوجهين، إلا أن الوقوف عليه يكون بالحدس دون الفكر، وإلا لكان من العلوم الكسبية، وستعرف معنى الحدس في بحث النفس.

قـال: (وقد تنحصـر في البديهيـات والمشاهـدات لشمولها الكل، أو لأن ضرورية ما سواهما، بل يقينية المجربات والحدثيات لا تخلو عن نظر، إلا أن المحققين منهم لم يجعلوه من النظريات بل بواسطة [1] والنزاع لفظي، فإن قيـل كيف ينازع في المتـواتر [2] وهـو نوع من الحسي. .؟ قلنـا: الكـلام في مضمون الأخبار المسموعة، كوجود مكة مثلاً. فقول الرواة: إنه عليه الصلاة والسلام قال: «البينة على المدعي واليمين على من أنكـر» [3] مسموع، والعلم

---

(١) في (ب) بل واسطة.

(٢) التواتر: يفيـد العلم، وذلك لا خـلاف فيه إلا في قـول ضعيف، وله أربعـة شروط: الأول: أن يخبر عن علم لا عن ظن. الثاني: أن يكـون علمهم ضرورياً مستنداً إلى محسـوس. الثالث: أن يستـوي طرفـاه وواسطتـه في هذه المصنفـات، وفي كمال العـدد. الرابـع: العـدد. وعـدد المخبرين ينقسم إلى ناقص: فلا يفيد العلم. وإلى كامل: فيفيـد العلم، وإلى زائد يحـصـل به العلم ببعضه وتقع الزيادة فضلة.

(راجع مقدمة جامع الأصول في أحاديث الرسول ج ١ ص ١٢٠).

(٣) الحديث رواه البخاري في الرهن ٦ والترمذي في الأحكام ١١ وابن ماجة في الأحكام ٧.

بأن هذا حديث النبي ﷺ حاصل بالتواتر ضرورة أو غير ضرورة، وبأن البينة إنما تكون على المدعي حاصل بخبر الصادق استدلالاً).

ذكر[1] في المحصل[2] أن الضروريات هي الوجدانيات، وأنها قليلة النفع في العلوم، لكونها غير مشتركة والحسيات والبديهيات، وتبعه صاحب المواقف[3] إلا أنه ذكر في موضع آخر أن الضروريات هي الست المذكورة، والوهميات في المحسوسات كالحكم بأن كل جسم في جهة واعتذر لما في المحصل بوجهين:

أحدهما: أن البديهيات تشمل الفطريات نظراً إلى أن الوسط لما كان لازماً لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر إلا إلى تصورهما، والحدسيات تشمل المجربات والمتواترات، نظراً إلى استناد حكم العقل فيهما إلى الحس، لكن مع التكرر وكذا الحدسيات.

وثانيهما: أن كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الإمام في الملخص، لا شتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي، وكذا القضايا التي قياساتها معها، ونازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات، فضلاً عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات، ثم المحققون من القائلين هذه الأربعة ليست من الضروريات، على أنها ليست من النظريات أيضاً بل

---

(١) في (ب) بزيادة (أقول).

(٢) المحصل: يسمى: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي أوله: الحمد لله المتعالي بجلال أحديته عن مشابهة الأعراض والجواهر إلخ ورتبه على أربعة أركان: الأول: في المقدمات. الثاني: في تقسيم المعلومات. الثالث: في الإلهيات. الرابع: في السمعيات. اختصره علاء الدين على بن عثمان الماريديني، وشرحه العلامة المحقق علي بن عمر الكاتبي القزويني.

(٣) هو: عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي القاضي المتوفى سنة ٧٥٦هـ، والكتاب ألفه لغياث وزير خدابنده، وهو كتاب جليل القدر رفيع الشأن. شرحه السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني ت سنة ٨١٦هـ. وشرحه الكرماني ت سنة ٧٧٦.

واسطة لعدم افتقارها إلى الاكتساب الفكري، وبهـذا يشعر كـلام الإمام حجـة الإسلام [١] حيث قال: العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى أنه لا يحتاج إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية إليه مع أن الـواسطة حـاضرة في الـذهن، وليس ضرورياً بمعنى الحاصل من غير واسطة كما في قولنـا: الموجـود ليس بمعدوم فإنه لا بد فيه من حصول مقدمتين[٢].

إحـداهما: أن هؤلاء مـع كثـرتهم، واختـلاف أحـوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع.

الثانية: أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعـة لكنه لا يفتقـر إلى ترتيب المقدمتين ولا إلى الشعور بتوسطهما، ولا بإفضائهما[٣] إليه.

وبهذا يظهر أن النزاع لفظي مبني على تفسير الضروري، أنه الذي لا يفتقر إلى واسطة أصلاً، أو الذي نجد أنفسنا مضطرين إليه.

فإن قيل: المتواترات من قبيل المحسوسات بحس السمع فيجب أن يكون ضرورياً بلا نزاع، كالعلم بأن النار حارة.

قلنا: الكلام في العلم بمضمون الخبر المسموع [٤] تواتر كوجود مكة مثلا، وهو معقول. آلته بتكرر السماع [٥] حتى إذا كان المسمـوع المتواتـر خبراً عن نسبته خبر إلى صدق كان العلم بمضمون ذلك الخبر اكتسابيـاً وفاقـاً، مثلاً إذا تـواتـرات الأخبـار بـأن النبي ﷺ قـال «البينـة على من ادعى واليمين على من أنكر»[٦].

فـالعلم بأن هـذا صوت المخبـرين مأخـوذ من الحس، والعلم بأن الخبـر

---

(١) حجة الإسلام: هو أبو حامد بن محمد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ من كتبه مقاصد الفلاسفة: وتهافت الفلاسفة، وإحياء علوم الدين، والمنقذ من الضلال.

(٢) في (أ) مفدمين وهو خطأ.

(٣) سقط من (أ) حرف (ولا).

(٤) في (ب) المشروع ـ وهو تحريف.

(٥) في (ب) السمع.

(٦) سبق تخريج هذا الحديث.

المنقول كلام النبي ﷺ هو المستفاد من القضية، التي من قبيل المتواترات، المتنازع في أنه ضروري (١) أو غير ضروري والعلم بأن البينة تجب على المدعي كسبي مستفاد من ترتيب المقدمتين، أعني أن هذا خبر النبي عليه السلام. وكل ما هو خبر عن النبي عليه السلام فمضمونه حق، لما ثبت من صدقه بدلالة المعجزات، وما يقال من (٢) أن هذا الحديث متواتر فمعناه أن الخبر بكونه كلام النبي ﷺ متواتر، سواء كان هو في نفسه خبراً أو إنشاء.

قال (**وأما المنكرون فمنهم من قدح في الحسيات بأن الحس قد يغلط كثيراً، والجواب أنه لا ينافي الجزم المطابق فيما لا غلط فيه**).

أقول (٣) قد ثبت اتفاق أهل الحق على أن الحسيات والبديهيات مبادىء أول لما يقوم حجة على الغير، وأنكر ذلك (٤) جماعة فمنهم من قدح (٥) في الحسيات وحصر المبادىء الأول في البديهيات، ومنهم من عكس، ومنهم من قدح فيهما جميعاً، ولكل من الفرق شبه، وقد أطنب الإمام (٦) فيها بتكثير الأمثلة، ونسب القول بعدم كون الحسيات من اليقينيات إلى أكابر الفلاسفة، ورد بأن علومهم اليقينية مبنية عليها، والمبادىء (٧) الضرورية مستندة إليها، على ما صرحوا بأن مبادىء المجربات والمتواترات والحدسيات هي الإحساس بالجزئيات، وأن الأوليات يكتسبها الصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الإحساس بالجزئيات، فكيف ينسب إليهم القول بأنها ليست يقينية . . ؟ واعتذر بأن المراد أن جزم العقل بالأحكام المأخوذة من الحس قد تتوقف على شرائط ، ربما لا يعلم ما هي . ومتى حصلت . . ؟ وكيف حصلت . . ؟ فلذلك جعلوا لبيان مواضع الغلط في

---

(١) سقط من (ب) لفظ (غير).
(٢) سقط من (أ) لفظ (من).
(٣) سقط من (أ) لفظ (أقول).
(٤) سقط من (ب) لفظ (ذلك).
(٥) سقط من (ب) لفظ (قدح).
(٦) الإمام: هو فخر الدين محمد بن عمر الرازي سنة ٦٠٦هـ وقد سبق الترجمة له.
(٧) في (ب) بزيادة لفظ (أول).

المحسوسات، وأن أي أحكامها تكون يقينية، وأيها تكون غير يقينية، صناعة المناظر كما جعلوا لبيان ذلك في المعقولات صناعة سوفسطياً[1]، وما ذكر في تلخيص المحصل من أنه لا حكم للحس لأنه ليس من شأنه[2] التأليف الحكمي، بل الإدراك فقط، وإنما الحكم للعقل، ليس رداً لكلام الإمام بالمناقشة في أن الحاكم هو الحس أو العقل بواسطته، بل لما رتب عليه من المقصود حيث قال: فالمحسوس من حيث إنه محسوس لا يوصف بكونه يقينياً أو غير يقيني، وإنما يوصف به من حيث مقارنته لحكم العقل، وحينئذ يصير المعنى أن أحكام العقل في المحسوسات ليست بيقينية لما قد يقع فيها من الغلط، وهذا لا يختص، بالمحسوسات، لأن المعقولات الصرفة أيضاً قد يقع فيها الغلط، ولا تصح نسبته إلى الحكماء[3] لتصريحهم بخلاف ذلك. نعم لما ذكر الإمام أنه ثبت بما ذكر من الشبه أن حكم الحس قد يكون غلطاً فلا بد من حاكم آخر فوقه يميز صوابه عن خطئه، فلا يكون الحس هو الحاكم الأول، رده بأن الحس ليس بحاكم أصلاً، بل الحاكم في الكل هو العقل؛ وأما اشتغاله ببيان أسباب الغلط فيما أورده الإمام مّن الصور فقد اعترف بأنه تنبيه لمن يثق أو يعترف بالوقوف[4] على الأوليات والمحسوسات ببيان التقصي[5] عن مضايق[6] مواضع الغلط، ثم إحالة تصويب

---

(1) سفسطة، عند الفلاسفة: هي الحكمة المموهة، وعند المنطقيين: هي القياس المركب من الوهميين والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته كقولنا: الجوهر موجود في الذهن وكل موجود في الذهن عرض، ينتج أن الجوهر عرض. تطلق السفسطة أيضاً على القياس الذي تكون مقدماته صحيحه ونتائجه كاذبة لا ينخدع بها أحد.

(2) سقط من (أ) لفظ (ليس).

(3) الحكيم: صاحب الحكمة. ويطلق على الفيلسوف، والعالم، والطبيب وعلى صاحب الحجة القطعية المسماة بالبرهان. والحكيم من أسماء الله تعالى، وقد سمي القرآن الكريم بالذكر الحكيم، لأنه الحاكم للناس وعليهم، ولأنه محكم لا اختلاف فيه ولا اضطراب.

والحكماء السبعة عند قدماء اليونانيين هم: ١ ـ طالس، ٢ ـ بيتاكوس ٣ ـ بياس ٤ ـ صولون، ٥ ـ كليو بول، ٦ ـ ميزون، ٧ ـ شيون.

(راجع كتاب بروتاغوراس لأفلاطون ٣٤٣).

(4) في (ب) بالوثوب وهو تحريف.

(5) في (ب) التفصي بالفاء وليس بالقاف.

(6) في (ب) تضايق.

الصواب وتخطئة الخطأ إلى صريح العقل، من غير افتقار إلى دليل في الوثوق بالمحسوسات، ولا جواب عن شيء من الشكوك، ولا تأمل في الأسباب وحصرها، وانتقائها ونحو ذلك، وحاصل الشكوك أنه لا وثوق على حكم الحس، أما في الكليات[١] فلأنه لا يحيط بها كيف، وهي لا تقتصر على الأفراد المحققة. وأما في الجزئيات فلأنه[٢] كثير ما يكون حكمه فيها غلطاً، بأن يقع الحكم في المحسوسات على خلاف ما هو عليه، فإنا نرى الصغير كبيراً أو بالعكس[٣] والواحد كثيراً أو بالعكس، والساكن متحركاً إلى غير ذلك، كما نرى العنبة في الماء كالأجاصة، والجرة من بعيد كالكوز، والقمر في الماء قمرين، والألوان المختلفة في الخطوط المخرجة من مركز الرحى إلى محيطها عند إدارتها لوناً واحداً ممتزجاً من الكل، ويرى[٤] من في السفينة ساكنة وهي متحركة، والشط متحركاً وهو ساكن، إلى غير ذلك.

والجواب: أن غلطه في بعض الصور لا ينافي الجزم المطابق في كثير من الصور، كما في الحكم بأن الشمس مضيئة والنار حارة، إذ العقل قاطع بأنه لا غلط هناك من غير افتقار إلى نظر، وإن كان ذلك بمعونة أمور لا تعلم على التفصيل وهذا ما قاله في المواقف: إن مقتضى ما ذكر من الشبه أن لا يجزم[٥] العقل بأحكام المحسوسات لمجرد الحس[٦] لا أن لا يوثق بجزمه بما جزم به وكونه محتملاً، أي ولا أن يكون كل ما جزم به العقل من أحكام المحسوسات محتملاً أي بصدد الاحتمال بناء على عدم الوثوق بما وقع فيه من الجزم.

---

(١) الكلي: عند المنطقيين، هو الشامل لجميع الأفراد الداخلين في صنف معين، أو هو المفهوم الذي لا يمنع تصوره من أن يشتمل فيه كثيرون. قال ابن سينا: اللفظ المفرد الكلي هو الذي يدل على كثيرين في الوجود كالإنسان أو كثيرين في جواز التوهم: كالشمس، وبالجملة الكلي: هو اللفظ الذي لا يمنع مفهومه أن يشترك في معناه كثيرون فإن منع من ذلك شيء فهو غير نفس مفهومه.

(راجع النجاة ص ٨) والكليات الخمس: هي الجنس، والنوع، والفصل. والخاصة، والعرض العام.

(٢) في (ب) فلأن.

(٣) في (ب) وبالعكس بدون الهمزة.

(٤) في (ب) ونرى.

(٥) في (ب) أنه.

(٦) في (أ) ألا بزيادة همزة.

فقوله، وكونه محتملاً مرفوع معطوف على أن لا وثوق [1] لا مجرور معطوف على جزمه، إذ ليس فيه كثير معنى.

قال: (ومنهم من قدح في البديهيات: بأن أجلاها وأعلاها الشيء إما أن يكون، وإما أن لا يكون [2]، وهو يتوقف على تصورالوجود [3] والعدم [4] وتحقيق معنى الوضع والحمل، ودفع شبهاتهما، وفيها أفكارٌ دقيقة، والجوابُ أنها لا تورث شكاً فإن شئتاً أعرضنا وإن شئتاً نبهنا)

أقول [5]: إنها فرع الحسيات لأن الإنسان إنما يتنبه للبديهيات بعد الإحساس بالجزئيات، والتنبه لَما بينهماُ من المشاركات والمباينات.

ولا يلزم من القدح في الفرع القدح في الأصل، وإنما يلزم لو كان الفرع لازماً له نظراً إلى ذاته، ووجه القدح أن أجلى التصديقات ليس [6] البديهية وأعلاها قولنا: النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، يعني أن الشيء إما أن يكون وإما أن لا يكون، وهذا غير موثوق به، أما كونه أجلى فجلى، وأما كونه أعلى أي أسبق فلتوقف الكل عليه، واستنادها إليه، مثلاً يلاحظ في قولنا الكل

---

(١) في (أ) لا يوثق.

(٢) سقط من (ب) لفظ (يكون).

(٣) الوجود عند الفلاسفة: مقابل للماهية. لأن الماهية هي الطبيعة المعقولة للشيء. والوجود هو التحقق الفعلي له، وكون له، وكون الشيء حاصلاً في التجربة غير كونه ذا طبيعة معقولة.

ومن الفلاسفة من يقول: إن وجود الشيء زائد على ماهيته كابن سينا، ومنهم من يقول: إن وجود الشيء عين ماهيته، كوجود الإنسان. والوجود ينقسم إلى وجود خارجي، ووجود ذهني. فالخارجي عبارة عن كون الشيء في الأعيان، وهو الوجود المادي، والوجود الذهني. عبارة عن كون الشيء في الأذهان، وهو الوجود العقلي أو المنطقي.

(٤) العدم: ضد الوجود. وهو مطلق أو إضافي. فالعدم المطلق هو الذي لا يضاف إلى شيء. والعدم الإضافي، أو المقيد، هوَ المضاف إلى شيء. كقولنا عدم الأمن، عدم الاستقرار، وعدم التأثر. قال ابن سينا: البالغ في النقص غايته، فهو المنتهى إلى مطلق العدم فبالأحرى أن يطلق عليه معنى العدم المطلق.

(الإشارات ٦٩ - ٧٠).

(٥) سقط من (أ) لفظ (أقول).

(٦) سقط من (أ) لفظ (ليس).

أعظم من الجزء، أنه لو لم يكن كذلك لكان الجزء الآخر كائناً وليس بكائن، وفي قولنا: الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين، أنه لو وجد فيهما لكان الواحد اثنين، فيكون أحد المثلين كائناً وليس بكائن، وعلى هذا القياس، وأما عدم الوثوق، فلأن العلم بحقيقة هذه القضية وقطعيتها يتوقف على تصور الوجود، والعدم أعني الكون واللاكون وعلى تحقيق معنى كون الشيء موضوعاً وكونه محمولاً، وعلى دفع الشبهات التي تورد على الأمرين، وهذه الأمور الثلاثة إنما تتبين بأنظار دقيقة فإن تمت الأنظار وحصلت المطالب ويتوقف لا محالة على أحقية [1] هذه القضية لكونها أول الأوائل، لزم الدور [2] وكون الشيء نظرياً على تقدير[3] كونه ضرورياً وهو محال، وإن بقي شيء منها[4] في حيز الإبهام لم يحصل الجزم بالقضية، وهو المرام، والجواب أن بديهة العقل جازمة بها وبحقيقتها[5] من غير نظر واستدلال في تحقيق النسبة ولا في دفع الشبهة، وما يورد من الشكوك لا يورث قدحاً [6] في ذلك الجزم، ولا يمكن دفعه بالنسبة إلى من لا يعترف بالبديهيات، فإن شئنا أعرضنا عنه وإن شئنا نبهناه عسى أن يعترف أو يحصل له استعداد النظر واستحقاق المباحثة، فمن الشبه أن هذا التصديق يتوقف على تصور الوجود والعدم وتميزهما[7]، وهذا يقتضي الثبوت ولو في الذهن، وثبوت العدم المطلق تناقض [8] ثم لا بد من إمكان سلب العدم المطلق ليتحقق [9] الوجود في الجملة فيكون هذا السلب قسماً من العدم

---

(١) في (ب) حقيقة.

(٢) الدور: في اللغة: عود الشيء إلى ما كان عليه. والدور في المنطق علاقة بين حدين يمكن تعريف كل منهما بالآخر، أو علاقة بين قضيتين يمكن استنتاج كل منهما من الأخرى، أو علاقة بين شرطين يتوقف ثبوت أحدهما على ثبوت الآخر. فالدور إذن هو توقف كل واحد من الشيئين على الآخر وينقسم إلى دور علمي. ودور إضافي، أو معنى. ودور مساو.

(٣) في (ب) تقدم.

(٤) (ب) منه.

(٥) في (ب) يحقيقتها بدون الواو.

(٦) في (ب) (قد جاء) وهو تحريف..

(٧) في (أ) وغيرهما.

(٨) في (أ) مناقض.

(٩) في (ب) لتحقق.

المطلوق، لكونه عدماً مضافاً وقسيماً له. لكونه رفعاً له وسلباً.

والجواب: أنه لا استحالة في كون المعنى لا ثابتاً من حيث الذات والمفهوم وثابتاً من حيث الحصول في العقل، ولا في كونه قسماً من العدم من حيث كونه عدماً مضافاً وقسيماً له من حيث المفهوم. وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في بحث العدم.

ومنها أن الوجود إن أخذ في هذه القضية [1] المنفصلة محمولاً بمعنى أن الجسم إما كائن أو ليس بكائن، فإما أن يكون وجود الشيء نفس ماهيته فيلزم كون الجزء الإيجابي لغواً، مع أنه مفيد قطعاً، وكون الجزء السلبي تناقضاً [2] لأن إطلاق السلب يناقض دوام الإيجاب، وإما أن يكون غيرها فيلزم في الإيجاب قيام الوجود بما ليس بموجود إن أخذ الموضوع خالياً عن الوجود، وتسلسل الموجودات إن أخذ موجوداً. وسيجيء بيانه، وجوابه في بحث الوجود، وأيضاً يلزم كون الشيء غيره وفيه اتحاد الاثنين، ويلزم في السلب تعقل النفي المستلزم لثبوته، وخلو الماهية عن الوجود المستلزم لقيام الوجود بالمعدوم عند ثبوته لها.

والجواب: أنه لا امتناع في كون الشيئين متغايرين باعتبار، متحدين باعتبار، على ما تقرر من أن [3] بين الموضوع والمحمول تغايراً بحسب المفهوم، واتحاداً بحسب الهوية.

والمعنى: أن ما يقال له الجسم هو بعينه يقال له الموجود. وكذا لا امتناع في كون النفي المطلق ثابتاً من حيث الحصول في العقل، ولا في قيام الوجود بما لم يكن موجوداً على ما سيجيء إن شاء الله تعالى، هذا كله إذا أخذ الوجود محمولاً، وأما إذا أخذ رابطة بأن يقال: الجسم إما أن يكون أسود أو لا يكون

---

(١) سقط من (ب) القضية

(٢) في (ب) مناقضاً.

(٣) سقط من (ب) لفظ (من).

أسود، فيلزم في الجزء الإيجابي اتحاد الاثنين وقد سبق بجوابه، وأيضاً لما كان المحمول هنا وضعاً كان للموضوع موصوفية به(١) وهي وجودية لأن نقيضها اللاموصوفية وهي عدمية، ويتصف (٢) بها الجسم ضرورة فيتسلسل حكم (٣) الموصوفيات (٤) ولا تندفع بكونها من الاعتبارات العقلية، لأن الموصوفية نسبة فتقوم بالمنتسبين لا بالعقل، ولأن حكم العقل (٥) إن لم يطابق الخارج كان جهلاً، فإذا بطل الإيجاب تعين أن يكون الصادق (٦) دائماً هو الجزء السلبي، وأنتم لا تقولون بذلك بل تجوزون صدق الإيجاب في الجملة.

والجواب: ما سيجيء (٧) من أن صورة السلب (٨) كاللاموصوفية لا يلزم أن تكون عدمية، ولو سلم فنقيض العدمي لا يلزم أن يكون وجودياً وأن الأحكام الذهنية لا يكون صدقها باعتبار المطابقة، لما في الخارج وحصول النسب والإضافات في العقل فقط، لا ينافي انتسابها إلى الأمور الخارجية لأن معناه أن تكون تلك الأمور بحيث إذا عقلها عاقل حصلت في عقله تلك النسب والإضافات، ومنها أنا لا نسلم عدم الواسطة بين الوجود أو (٩) العدم وسيجيء بجوابه على أنها لا تعقل بين الكون واللاكون وما ذكر في المواقف من أن القائلين بها بلغوا في الكثرة حداً تقوم الحجة بقولهم معناه: أنه قد يكون حجة

---

(١) سقط من (أ) لفظ (به).

(٢) في (ب) ويتصف.

(٣) سقط من (ب) لفظ(حكم).

(٤) في (ب) الموصوفات.

(٥) سقط من (أ) لفظ (حكم).

(٦) سقط من (ب) لفظ (دائماً).

(٧) سقط من (أ) لفظ (من).

(٨) السلب: مقابل الإيجاب، والمراد به مطلقاً رفع النسبة الوجودية بين شيئين (ابن سينا، النجاة ص ١٨) وقد يراد بالإيجاب والسلب الثبوت واللاثبوت، فثبوت شيء لشيء إيجاب، وانتفاؤه عنه سلب وقد يعبر عنهما بوقوع النسبة، أو لا وقوعها. والسلب في القضية الحملية: هو الحكم بلا وجود محمول لموضوع. وسلب العموم، نفي الشيء عن جملة الأفراد، لا عن كل فرد.

(٩) سقط من (ب) (أو).

وذلك عند الإخبار عن محسوس، ففي المعقول يكون شبهة لا أقل.

قال: (ومنهم من قدح فيهما جميعاً [١] وأمثلهم اللاأدرية القائلون بأني شاك وشاك في أني شاك [٢] وتمسكوا بشبه الفريقين ليورث شكاً،والحق يعذبهم ولو بالنار، ليعترفوا فتلغى ملتهم، أو يحرقوا فتنطفىء شعلتهم).

أقول: أي في الحسيات والبديهيات، جميعاً وهم السوفسطائية[٣] قال: في تلخيص المحصل، إن قوماً من الناس يظنون أن السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب، ويتشعبون إلى ثلاث طوائف:

اللاأدرية: وهم الذين قالوا: نحن شاكون، وشاكون في أنا شاكون، وهلم جراً.

والعنادية: وهم الذين يقولون: ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة ومقاومة، مثلها في القبول.

والعندية: وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس إليهم، وباطل[٤] بالقياس إلى خصومهم، وقد يكون طرفا النقيض حقاً بالقياس إلى شخصين، وليس في نفس الأمر شيء بحق.

والمحققون على أن السفسطة مشتقة من سوفاسطا[٥] ومعناه: علم الغلط والحكمة المموهة لأن سوفا اسم للعلم ووسطا للغلط ولا يمكن[٦] أن يكون في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه، ثم لا يخفى ما في كلام العنادية، والعندية

---

(١) سقط من (ب) لفظ (جميعاً).

(٢) في (ب) بزيادة (وهلم جرا).

(٣) السوفسطائية: جملة من النظريات أو المواقف العقلية المشتركة بين كبار السوفسطائيين كـ: بروتاغوراس، وغورجياس، وبروديكوسي هيبدياس وغيرهم. وتطلق أيضاً على كل فلسفة ضعيفة الأساس متهافتة المبادىء كفلسفة الربيدين الذين ينكرون الحسيات والبديهيات وغيرها.

(٤) سقط من (ب) الواو.

(٥) ويقال: إن أصل هذه اللفظة اليونانية (سوفيسما) وهو مشتق من لفظ ـ (سوفوس) ومعناه الحكيم والحاذق.

(٦) في (ب) ليس بدلاً من (لا).

من التناقض، حيث اعترفوا بحقية[1] إثبات أو نفي سيما إذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة، بخلاف اللاأدرية فإنهم أصروا[2] على التردد والشك[3] في كل ما يلتفت إليه، حتى في كونهم شاكين وتمسكوا بأنه لا وثوق على حكم الحس والعقل لما مر من شبه الفريقين، ولا على الاستدلال لكونه فرعها، فلم يبق الا طريق التوقف، وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والتهمة لا إثبات أمر أو نفيه، فلهذا كانوا أمثل طريقة من العنادية والعندية، والمحققون على أنه لا سبيل إلى البحث والمناظرة معهم، لأنها لإفادة المجهول بالمعلوم، وهم لا يعترفون بمعلوم أصلاً، بل يصرون على إنكار الضروريات أيضاً حتى الحسيات والبديهيات، وفي الاشتغال بإثباتهما التزام لمذهبهم، وتحصيل لغرضهم من كون الحسيات والبديهيات غير حاصلة بالضرورة بل مفتقرة إلى الاكتساب إذ عندنا لا يتصور كون الضروري مجهولاً يستفاد بالمعلوم، فالطريق معهم التعذيب ولو بالنار، فإما أن يعترفوا بالألم وهو من الحسيات، وبالفرق بينه وبين اللذة، وهو من العقليات وفيه بطلان لمذهبهم، وانتفاء لملتهم، وإما أن يصروا على الإنكار فيحترقوا، وفيه اضمحلال لثائرة[4] فتنتهم وانطفاء[5] لثائر شعلتهم.

---

(١) في (ب) بحقيقة.

(٢) سقط من (ب) لفظ (أصروا)

(٣) الشك: هو التردد بين نقيضين لا يرجح العقل أحدهما على الآخر، وذلك لوجود أمارات متساوية في الكل، أو لعدم وجود أية أمارة فيهما، ويرجع تردد العقل بين الحكمين إلى عجزه عن معاناة التحليل، أو إلى قناعته بالجهل ولذلك قيل: إن الشك ضرب من الجهل، إلا أنه أخص منه. والشك المنهجي عند (ديكارت) هو الطريقة الموصولة إلى اليقين.

(٤) في (ب) غاية منتهم.

(٥) في (ب) واطفاء النار.

الفصل الثالث

في النظر وفيه مباحث

١ ـ في تصوره وتعريفه

٢ ـ في افادته في تقسيمه إلى صحيح وفاسد.

٣ ـ في شرطه.

٤ ـ في التوصل به إلى الواجب إجماعاً.

٥ ـ في أنه أول واجب أم لا . . ؟

٦ ـ في انقسامه إلى التصور والتصديق.

المبحث الأول

في تصوره وتعريفه

المبحث الأول [1]: إذا حاولنا تحصيل مطلوب فالنفس تتحرك منه في معقولاتها طلباً لمبادئه وتعييناً[2] ثم ترجع ههنا [3] ترتيباً وتأدياً إلى المطلوب فههنا حركتان وملاحظات وترتيب وإزالة للموانع، وتوجه إلى المطلوب وغاية للحركة، وحقيقة النظر مجموع الحركتين، لكن قد يكتفى ببعض الأجزاء أو اللوازم، فتفسر بالحركة الأولى أو الثانية، أو ترتيب المعلومات للتأدي إلى مجهول، أو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول، أو تجريد الذهن عن الغفلات أو تحديق العقل نحو المعقولات، أو الفكر الذي يطلب به علم أو ظن ويراد بالفكر حركة النفس في المعاني، فيخرج ما يكون [4] لطلب علم أو ظن كأكثر حديث النفس، ويدخل ما يكون لطلب تصور [5] أو تصديق جازم أو راجح، من غير ملاحظة المطابقة وعدمها)

أقول: أورد فيه ستة مباحث: أولها في بيان حقيقته، ولا خفاء في أن كل مطلوب لا يحصل من أي مبدأ يتفق بل لا بد من مبادىء مناسبة له، والمبادىء لا توصل إليه كيف اتفقت، بل لا بد من هيئة مخصوصة فإذا حاولنا تحصيل

---

(١) سقط من (ب) المبحث.
(٢) سقط من (ب) لفظ (تعييناً).
(٣) في (أ) منها بدلاً من (ههنا).
(٤) في (ب) ما لا يكون.
(٥) في (ب) سقط لفظ (تصور).

مطلوب تصوري أو تصـديقي ولا محالـة، يكون مشعـوراً به من وجـه تحركت النفس منه (١) في الصور المخزونة عندها، منتقلاً من صورة إلى صورة إلى أن يظفر بمبادئه من الذاتيات والعرضيات والحدود الوسـطى، فيستحضرهـا متعينة متميزة، ثم يتحرك فيها لترتيبها ترتيباً خاصاً يؤدي إلى تصور المطلوب بحقيقته، أو بوجه يمتاز به(٢) عما عداه، أو إلى التصديق به يقيناً(٣) أو غير يقين، فههنا حركتان يحصل بأولاهما: المادة(٤)، وبالثانية: الصورة والمبادىء من حيث الوصول إليها منتهى الحركة الأولى، ومن حيث الرجوع عنها مبدأ الحركة(٥) الثانية، ومن حيث التصرف فيها لترتب الترتيب، المخصوص مادة الثانية، وحقيقـة النظر مجمـوع الحركتين، وهما من جنس الحـركة في الكيف بتـوارد الصور والكيفيـات على النفس، ولا محالة يكون هناك توجه نحو المطلوب، وإزالة لما يمنعه من الغفلة والصور المضادة والمنافية، وملاحظة للمعقولات ليؤخذ البعض ويحذف البعض، وترتيب للمأخوذ وغاية يقصد حصولها، وكثيراً ما يقتصر في تفسير النظر على بعض أجزائه، أو لوازمه، اكتفاء بما يفيد امتيازه أو اصطلاحاً على ذلك، فيقال: هـو

---

(١) سقط من (ب) لفظ (منه).

(٢) سقط من (أ) لفظ (به).

(٣) في (ب) تعيناً أو غير تعيين

(٤) المادة: في اللغة كل شيء يكون مدداً لغيره. ومادة الشيء أصوله وعناصـره التي يتركب منهـا، حسية كانت أو معنوية، كمادة البناء ومادة البحث.. إلخ. وللمادة في اصطلاح الفـلاسفة عـدة معان:

١ ـ المادة: هي الجسم الطبيعي الذي تتناوله على حالـه أو تحولـه إلى شيء آخر لغاية معينة، مثل المرمر الذي يصنع منه التمثال فهـو مادتـه، أما صـورة التمثال. فهي الشكـل الذي يسوى به المرمر.

٢ ـ المادة في الاصطلاح الأرسطي أو المدرسي: هي المعنى المقابل للصورة. ولها بهـذا الاعتبـار وجهان: الأول: دلالتهـا على العناصـر غير المعيـنة التي يمكن أن يتألف منهـا الشيء وتسمى مادة أولى، أو هيولي وهي كما قيل إمكان محض أو قوة مـطلقة لا تنتقـل إلى الفعل إلا بقيام الصورة فيها. قال ابن سينا: الهيولي المـطلقة جـوهر ووجـوده بالفعـل إنما يحصـل لقبول الصورة الجسمية لقوة فيه قابلة للصور ليس له في ذاته صورة تخصه إلا معنى القوة.

(راجع رسالة الحدود ص ٨٣: ٨٤).

(٥) سقط من (ب) لفظ (الحركة).

حركة الذهن إلى مبادىء المطلوب، أو حركته عن المبادىء إلى المطالب، أو ترتيب المعلومات للتأدي إلى المجهول، ويراد بالعلم الحضور عند العقل ليعم الظن والجهل المركب أيضاً، ويدخل التعريف بالفصل[1] وحده، أو بالخاصة وحدها، بناء على أنه يكون المشتق كالناطق والضاحك، وفيه شائبة التركيب والترتيب بين الموصوف والصفة، أو يخص التفسير بالنظر المشتمل على التأليف والترتيب لندرة التعريف بالمفرد فلا يضر خروجه، وهذا ما قال ابن سينا: إن التعريف بالمفرد، نزر خداع[2] والإمام ذكر مكان المعلومات التصديقات، بناء على ما ذهب إليه من امتناع اكتساب التصورات، وكثيراً ما يجعله عبارة عن نفس المعلوم المرتبة، ومن قال ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدي إلى مجهول، أراد بالعلم التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت على ما هو معنى اليقين، وبالظن ما يقابل اليقين، فيتناول الظن الصرف، والجهل المركب والاعتقاد، على ما صرح به في شرح الإشارات، وحينئذ لا يرد ما ذكر في المواقف من أن هذا ليس تفسيراً للنظر[3] الصحيح، والإلزام أن يقيد الظن بالمطابقة ليخرج الفاسد من جهة المادة المظنونة الكاذبة، وأن يقال بدل للتأدي بحيث يؤدي ليخرج الفاسد من جهة الصورة بل لمطلق النظر، ومقدماته قد لا تكون معلومة ولا مظنونة، بل مجهولة

(١) للفصل: عند المنطقيين معنيان، أحدهما: ما يتميز به الشيء عن شيء ذاتياً كان أو عرضياً، لازماً أو مفارقاً، شخصياً أو كلياً، وهو مرادف للفرق. وثانيهما: ما يتميز به الشيء في ذاته. وهو الجزء الداخل في الماهية. كالناطق مثلاً فهو داخل في ماهية الإنسان ومقوم لها، ويسمى الفصل المقوم. وهذا المعنى الثاني هو الذي أشار إليه ابن سينا في قوله: وأما الفصل: فهو الكلي الذاتي الذي يقال على نوع تحت جنس في جواب أي شيء هو منه كالناطق للإنسان فيه يجاب حين يسأل: أي حيوان هو. . .؟

(راجع النجاة ص ١٤).

(٢) الخداج: النقص، وفي الحديث: «كل صلاة لا يقرأ فيها بأم الكتاب فهي خداج» أي نقصان.

(٣) النظر: هو الفكر الذي تطلب به المعرفة لذاتها. لا الفكر الذي يطلب به العمل أو الفعل، وللنظر تعريفات بحسب المذاهب. فأرباب التعاليم يقولون: إن النظر ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول، والرازي يقول: إن النظر هو البحث وهو أعم من القياس وعند الباقلاني، هو الذي يطلب به علم أو غلبة ظن.

(راجع المواقف ج ٦ ص ١٨٩).

جهلاً مركباً، ولا يتناوله التفسير فلا يكون جامعاً، وقد يفسر بملاحظة المعقول لتحصيل المجهول، ويراد بالمعقول الحاصل عند العقل، واحداً كان أو أكثر تصوراً كان أو تصديقاً، علماً كان[1] أو ظناً أو جهلاً مركباً، فلا يفتقر إلى شيء من التكلفات السابقة. وفي كلام الإمام أن نظر البصيرة أشبه بنظر البصر، فكما أن من يريد إدراك شيء ببصره يقطع نظره عن سائر الأشياء ويحرك حدقته من جانب إلى جانب إلى أن يقع في مقابله ذلك الشيء فيبصره. كذلك من يريد إدراك شيء ببصيرته يقطع نظره عن سائر الأشياء ويحرك حدقة عقله من شيء إلى شيء إلى أن يحصل له العلوم المرتبة المؤدية إلى ذلك المطلوب.

فمن ههنا يقال: النظر تجريد الذهن عن الغفلات، بمعنى إخلائه عن الصوارف والشواغل العائقة عن إشراق النظر الإلهي، الموجب لفيضان المطلوب، أو تحديق العقل نحو المعقولات طلباً[2] لما بعده لفيضان المطلوب عليه، ولما كان امتياز النظر عن سائر حركات النفس بالغاية في غاية الظهور، حتى إن شيئاً من تفاسيره لا تخلو عن إشارة إليها، ذهب المتكلمون إلى أنه الفكر الذي يطلب به علم أو ظن، والمراد بالفكر حركة النفس في المعاني، واحترز بقيد المعاني عن التخيل على ما قال في شرح الإشارات: إن الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة، التي آلتها مقدم البطن الأوسط [3] في الدماغ، أي حركة كانت إذا كانت تلك الحركة في المعقولات، وأما إذا كانت في المحسوسات فقد تسمى تخيلاً فما وقع في المواقف أن المراد به الحركات[4] التخييلية ليس كما ينبغي، والصواب ما ذكر في شرح الأصول: إنه انتقال

(١) سقط من (ب) لفظ (كان).

(٢) في (ب) طالباً لما بعده.

(٣) في (ب) «من» بدلاً من (في).

(٤) عبارة صاحب المواقف: المراد بالفكر ههنا هو الحركات التخيلية أي الذهنية لا العينية المحسوسة، فلا يكون منافياً لما قيل من أن حركة الذهن إذا كانت في المعقولات فكراً، وإذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلاً.
(راجع المواقف ج ١ ص ١٩٤).

النفس في المعاني انتقالاً بالقصد، وكأنه احترز بالقصد عن الحدس[1] وعن سائر حركاتها، لا عن قصد وبالجملة هو بمنزلة الجنس للنظر على ما قال إمام الحرمين[2]: أن الفكر قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظراً، وقد يكون كأكثر حديث النفس، فسقط اعتراض الآمدي[3] بأن لفظ الفكر زائد لأن باقي الحد مغن عنه، واعتذاره بأنه لم يجعله جزءاً من الحد بل كأنه قال: النظر الفكر وهو الذي يطلب له علم أو ظن، وإن كان صحيحاً من جهة أن الفكر في الاصطلاح المشهور كالمرادف للنظر لا أعم منه، ليمتنع تفسيره بما يطلب به علم أو ظن. لكنه بعيد من جهة أن العبارة لا تدل عليه أصلاً، ولم يعهد في التعريفات أن يقال الإنسان البشر الذي هو حيوان ناطق مثلاً، على أن مجرد قولنا الذي يطلب به علم أو ظن لا يصلح تفسيراً للنظر والفكر إلا بتكلف، وأما اعتراضه بأن الظن قد لا يكون مطابقاً وهو جهل يمتنع أن يكون مطلوباً فمدفوع، بأن المطلوب هو الظن من حيث إنه ظن، وهو لا يستلزم طلب الأخص أعني غير

---

(١) الحدس في اللغة: الظن والتخمين والتوهم في معاني الكلام والأمور والنظر الخفي. والحدس الذي اصطلح عليه الفلاسفة القدماء مأخوذ من معنى السرعة في السير، قال ابن سينا: الحدس حركة إلى إصابة الحد الأوسط إذا وضح المطلوب، أو إصابة الحد الأكبر إذا أصيب الأوسط، وبالجملة سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول (النجاة ص ١٣٧). وقال الجرجاني: هو سرعة انتقال الذهن من المبادىء إلى المطالب. والحدس عند بعض الإشراقيين: هو ارتقاء النفس الإنسانية إلى المبادىء العالية حتى تصبح مرآة مجلوة تحاذي شطر الحق. فتمتلىء من النور الإلهي الذي يغشاها.

(٢) إمام الحرمين: هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني أبو المعالي. ركن الدين الملقب بإمام الحرمين. من أصحاب الشافعي، ولد في جوين من نواحي نيسابور ورحل إلى بغداد، وذهب إلى المدينة. له مصنفات كثيرة منها: غياث الأمم والتياث الظلم والعقيدة النظامية والشامل في أصول الدين. توفي سنة ٤٧٨هـ.

وعبارته التي ذكرها، النظر في اصطلاح الموحدين: هو الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو غلبة ظن إلخ.

(راجع كتاب الارشاد ص ٣).

(٣) هو علي بن محمد بن سالم التغلبي أبو الحسن، سيف الدين الآمدي. أصولي باحث أصله من آمد (ديار بكر) ولد بها وتعلم في بغداد والشام، انتقل إلى القاهرة فدرس بها واشتهر، نسبه الفقهاء إلى فساد العقيدة والتعطيل ومذهب الفلاسفة. من كتبه: الإحكام في أصول الأحكام، وأبكار الأفكار في علم الكلام وألباب الألباب ودقائق الحقائق. توفي سنة ٦٣١هـ.

المطابق، ليلزم طلب الجهل وفي عبارة القاضي أبي بكر [1] علم أو غلبة ظن، واعترض بأنه لا يتناول ما يطلب به أصل الظن، وأجاب الآمدي بأن كلاً من طلب العلم، وطلب الظن، وطلب غلبته، وخاصة للنظر.

(ولا خلل في الاقتصار على بعض الخواص ورده في المواقف) [2]

بأن هذا إنما يكون في الخاصة [3] الشاملة، وظاهر أن شيئاً من الثلاثة ليست كذلك، ولهذا لم يجز الاقتصار على قولنا يطلب به علم، لخروج ما يطلب به ظن، بل وجب في تعريف الشيء بالخواص التي لا يشمل كل منها إلا بعض أقسامه أن يذكر الجميع بطريق التقسيم، تحصيلاً لخاصة شاملة لكل فرد هي كونه على أحد الأوصاف، وتقع كلمة «أو» لبيان أقسام المحدود لا للإبهام والترديد لينافي التحديد، فأجاب بأن الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن، لأن الرجحان مأخوذ في حقيقته، إذ هي الاعتقاد الراجح وهذا عذر غير واضح لأن اعتبار رجحان الحكم في حقيقته لا يصلح مصححاً، أو باعثاً على التعبير عنه برجحان الظن، اللهم إلا أن يريد أن إضافة الغلبة إليه للاختصاص، أي الرجحان المعتبر في الظن، وليست من إضافة المصدر إلى الفاعل، بمعنى كون الظن غالباً راجحاً.

وقد يقال إن كلاً من الثلاث خاصة شاملة، إذ ليس المراد طلب العلم أو

---

(١) القاضي أبو بكر الباقلاني.
(راجع ترجمته في هذا الجزء).

(٢) ما بين القوسين سقط من (ب).
(وراجع عبارة الآمدي ج ٢ ص ٢٨٩ في المواقف).

(٣) الخاصة: يطلق لفظ الخاصة عند المنطقيين على معنيين، الأول: ما يختص بالشيء بالقياس إلى كل ما يغايره، كالضاحك بالقياس إلى الإنسان ويسمى خاصة مطلقة، وهي التي عدت من الكليات الخمس. قال ابن سينا: وأما الخاصة فهي الكلي الدال على نوع واحد في جواب أي شيء هو لا بالذات بل بالعرض. وقال الجرجاني: الخاصة كلية مقولة على أفراد حقيقية واحدة فقط قولاً عرضياً سواء وجد في جميع أفراده، كالكاتب بالقوة بالنسبة إلى الإنسان، أو في بعض أفراده كالكاتب بالفعل بالنسبة إليه وللخاصة عند أرسطو أربعة معان لخصها (فرفوريوس) في كتاب (ايساغوجي).

الظن بالفعل، بل أن يكون الفكر بهذه الحيثية وذلك بأن يكون حركة في المعقولات، لتحصيل مبادىء المطلوب، فالفكر الذي يطلب به العلم هو الذي يطلب به الظن [1] أو غلبته، فلا يمتنع الاقتصار.

---

(١) الظن في اصطلاح الفلاسفة: هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض ويستعمل في اليقين والشك. وقيل الظن: أحد طرفي الشك بصفة الرجحان.

قال ابن سينا: الظن الحق رأي في شيء إنه كذا، ويمكن أن لا يكون كذا. والعلم اعتقاداً بأن الشيء كذا وأنه لا يمكن أن لا يكون كذا وبواسطة كذا وبواسطة توجيه، والشيء كذلك.

(راجع النجاة ص ١٣٧).

المبحث الثاني

تقسيم النظر إلى صحيح وفاسد

قوله: (المبحث الثاني: النظر إن صحت مادته وصورته فصحيح وإلا ففاسد)

سواء جعلناه نفس الترتيب أو الحركة المفضية إليه يستدعي علوماً مرتبة على هيئة مخصوصة، يسمى الموصل منها إلى التصور معرفاً، وإلى التصديق دليلاً، وتكون العلوم أي الأمور الحاضرة مادة لذلك الموصل، والهيئة المحصلة صورة له، وقد يضافان إلى النظر لهذه (١) الملابسة، أو اطلاقاً للفكر والنظر على العلوم المرتبة، كما في عبارة الإمام، وهذا معنى كلام المواقف: أن لكل ترتيب مادة وصورة (٢) ثم الشائع في عبارة البعض أن الصورة هي ذلك الترتيب، إلا أن المحققين على أن الترتيب هو أن يكون لبعض أجزاء ذلك المجموع عند البعض وضع ما، أو جعلها بهذه الحيثية والصورة هي الهيئة العارضة للأجزاء بعد الترتيب بسببها، يقال لها: إنها واحدة (٣) واتفقوا على أنه إن صحت المادة والصورة، فالنظر صحيح يؤدي إلى المطلوب وإلا ففاسد لا يؤدي إليه، وصحة المادة في المعرف أن يكون المذكور في معرض الجنس جنساً للماهية، وفي معرض الفصل فصلاً لها، وفي معرض الخاصة خاصة شاملة لازمة، وأن يكون المذكور في الحد التام الجنس والفصل، القريبين إلى غير ذلك من الشرائط، وفي الدليل أن تكون المقدمات مناسبة للمطلوب، صادقة قطعاً أو ظناً أو فرضاً

---

(١) في (ب) بهذه (بالياء).

(٢) راجع المواقف ج ٢ ص ٢٠٥ وراجع ما كتبه إمام الحرمين من تقسيم النظر إلى صحيح وفاسد في كتاب الإرشاد ج ٣.

(٣) سقط من (ب) لفظ (أجزاء).

بحسب المطالب، على ما بين في الصناعات الخمس، وصحة الصورة في المعرف أن يقدم الأعم فيقيد بالفصل أو الخاصة، بحيث تحصل صورة وجدانية موازية أو مميزة لصورة المطلوب، وفي الدليل أن يكون على الشرائط المعتبرة في الانتاج على ما فصل في أبواب القياس [1] والاستقراء [2] والتمثيل [3] من المنطق، فظهر أن في تقسيمه النظر إلى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة تجوزاً فلا يبعد تقسيم إلى الجلي والخفي بهذا الاعتبار أيضاً فإن أجزاء كل من المعرف والدليل قد تكون ضرورية تتفاوت في الجلاء والخفاء، وقد تكون نظرية تنتهي إلى الضروري بوسائط أقل أو أكثر وكذا الصورة القياسية للأشكال، وعبارة المواقف ربما توهم اختصاص التجوز بانقسام النظر إلى الجلي والخفي واختصاصه بالدليل دون المعرف وابتناء انقسام النظر إلى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب.

النظر الصحيح

(قال: والصحيح المقرون بشرائطه يفيد العلم).

قال الإمام: لا نزاع في أن النظر يفيد الظن، وإنما النزاع في إفادته اليقين، فأنكره السمنية[4] مطلقاً وجمع من الفلاسفة في الإلهيات

(١) في (ب) واحد بدلاً من (واحدة).

(٢) القياس: التقدير يقال: قاس الشيء إذا قدره ويستعمل أيضاً في التشبيه والقياس المنطقي. قول مؤلف من أقوال إذا صحت لزم عنها بذاتها لا بالعرض، قول آخر غيرها اضطراراً (ابن سينا النجاة ص ٤٧).

(٣) الاستقراء في اللغة: التتبع من استقرأ الأمر إذا تتبع لمعرفة أحواله. وعند المنطقيين هو الحكم على الكلي بجميع أشخاصه، (مفاتيح العلوم ص ٩١). وقال ابن سينا: الاستقراء هو الحكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي إما كلها وهو الاستقراء التام وإما أكثرها، وهو الاستقراء المشهور (النجاة ص ٩٠).

(راجع كلمة عن التمثيل في هذا الجزء).

(٤) السمنية فرقة من فرق الهند قالوا: إن نبيها (بوداسف) وقد قسم المقدسي طوائف الهنود إلى السمنية المعطلة. والبراهمة الملحدة ونسب التناسخ إلى السمنية. وقال صاحب الفهرست. ومعنى السمنية منسوب إلى سمنى، وهم أسخى أهل الأرض والأديان؟ وذلك أن نبيهم أعلمهم أن أعظم الأمور التي لا تحل ولا يسع الإنسان أن يعتقدها ولا يفعلها قول: لا. في الأمور كلها، فهم على ذلك قولاً وفعلاً وقول: لا. عندهم من فعل الشيطان (راجع الفهرست ص ٤٨٤).

والـطبيعيـات. حتى نقـل عن أرسطو[1] أنه قال: لا يمكن تحصيـل اليقين في المباحث الإلهية إنما الغاية القصوى فيها الأخذ بالأولى والأخلق، وهذا أقـرب بأن يكون محل النزاع، إذ لا يتصـور تردد في أن الحـاصل من ضـرب الاثنين في الاثنين أربع، وبالجملة لما كان مقصود الإمام الـرد على المنكرين اقتصـر على أن النـظر المفيد للعلم مـطلقاً أو في الإلٰهيـات موجـود في الجملة، ولما قصد الآمدي إثبات قاعدة تنطبق على الأنـظار الجزئيـة الصحيحة الصـادرة عنا في اكتسـاب العلوم افتقر إلى إثبـات الموجبـة الكلية، فقيـد النظر بكـونـه في القطعيات، إذ النـظر في الظني لا يفيـد العلم وفاقـاً، وبأن لا يعقبـه شيء من أضداد الإدراك كالنـوم والغفلة والموت، فـإنه لا علم حينئـذ بل لاظن أيضـاً، وجعل كلاً من الأمور المذكورة ضداً للإدراك على ما هو رأي المتكلمين، وإن لم يـوافق اصطلاح الفـلاسفة، وتـركنا التقييـد بـالقـطعي استغنـاء عنـه بـذكـر الصحيح، إذ النظر في الظني لطلب العلم يكون فاسداً من جهة المادة، حيث لم يناسب المطلوب، وليتناول النظر المـطلوب به التصـور، هذا وظـاهر كـلام المتكلمين أنهم يريدون بالعلم والنظر عند الإطلاق ما يخص التصديقات، وأن ما ذكرنا في قولهم العلم صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض[2] والنـظر فكر يطلب به علم أو ظن، أنه يعم التصور والتصديق تكلف منا.

(قوله: بمعنى حصوله عقيبه عادة مـع الكسب أو بدونـه، أو لزومـاً عقلياً بخلق الله تعالى عندنا وتوليداً عند المعتزلة[3] ووجوباً بتمام الاستعداد وكمال الفيض عند الحكماء).

---

(١) أرسطو: ولد أرسطو عام ٣٨٥ق. م في إحدى مدن مقدونيا، وكان أبوه طبيباً للملك فنشأ أرسطو في البلاط المقدوني، تلمذ على أفلاطون وتولى هو تربية الاسكندر الأكبر أنشأ أرسطو مدرسـة يعلم فيها. وسمي اتباعـه المشاءون لـه مؤلفات كثيـرة في الطبيعـة وما وراء الـطبيعة والأخـلاق والسياسة توفي عام ٣٢٢ ق. م.

(راجع محاضرات في الفلسفة الشرقية والأغريقية).

(٢) النقض: نقض البناء قال تعالى: ﴿كالتي نقضت غزلها﴾، وقوله: ﴿الذي أنقض ظهرك﴾، قال ابن عرفه: أي أثقله حتى جعله نقضاً، وهو الذي أتعبه السفر، والمناقضة في القول: أن يتكلم بما يتناقض معناه، والتناقض خلاف التوافق، والانتقاض: الانتكاث.

(٣) راجع كلمة عن المعتزلة ومذهبهم في هذا الجزء.

يشير إلى كيفية إفادة النظر للعلم فعندنا هي بخلق الله تعالى العلم عقيب تمام النظر، بطريق إجراء العادة أي تكرر ذلك دائماً من غير وجوب، بل مع جواز أن لا يخلقه عن طريق خرق العادة وذلك لما سيجيء من استناد جميع الممكنات إلى قدرة الله تعالى واختياره ابتداء، وأثر المختار لا يكون واجبا تم القائلون بهذا المذهب فرقتان.

منهم من جعله بمحض القدرة القديمة من غير أن يتعلق به قدرة العبد وإنما قدرته على إحضار المقدمتين، وملاحظة وجود النتيجة فيهما بالقوة ومنهم من جعله كسبياً مقدوراً، وعند المعتزلة بطريق التوليد[١] ومعناه أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر كحركة اليد لحركة المفتاح، فالنظر على أي تفسير[٢] فسر فعل للناظر يوجب فعلاً آخر هو العلم، إذ معنى الفعل ههنا الأثر الحاصل بالفاعل لا نفس التأثير، ليرد الاعتراض بأن العلم ليس بفعل وكذا النظر على أكثر التفاسير، ألا ترى أن الحركة أيضاً ليست كذلك؟ وقد اتفقوا على أن حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد، واحتج بعض أصحابنا بعد إبطال التوليد مطلقاً على بطلانه ههنا، بأن تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقاً، فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما في النظرية، واعترض بأن هذا لا يفيد اليقين، لكونه عائداً إلى القياس الشرعي، وإن ادعى[٣] بصورة قياس منطقي بأن يقال: لو كان النظر مولداً لكان تذكره مولداً لعدم الفرق، واللازم باطل وفاقاً، ولا[٤] لا الزام، لأنهم إنما قالوا بالحكم أعني عدم التوليد في الأصل، أعني في التذكر[٥] لعلة لا توجد في الفرع، أعني ابتداء النظر، وهو كونه حاصلا

---

(١) التوليد: عند المعتزلة هو الفعل الصادر من الفاعل بوسط ويقابله المباشرة وهي الفعل الصادر من الفاعل بلا وسط. وطريقة التوليد عند سقراط· طريقة الحوار المبنية على اشعار النفس بما تنطوي عليه من المعرفة الفطرية. فقد كان كما يقول يشهد بحواره مخاض النفس عند ولادة الأفكار، كما كانت أمه القابلة تشهد مخاض النساء عند ولادة الأطفال

ومذهب التوليد في الفلسفة قسمان: توليد مباشر، وتوليد غير مباشر

(٢) في (ب) على أي تفسير.

(٣) في (ب) (وإن أوعى) بالواو وهو تحريف.

(٤) في (ب) ولا لا إلزام.

(٥) في (ب) أعني التذكر بإسقاط لفظ (في).

بغير قدرة العبد واختياره، حتى لو كان التذكر بقصد العبد لكان مولداً، فيصير الحاصل أن هذا قياس مركب، وهو أن يكون حكم الأصل متفقاً عليه بين المستدل والخصم، لكن يعلل عند كل منهما بعلة أخرى، والخصم بين منع وجود الجامع بين الأصل والفرع، إذ ابتداء النظر لا يشارك تذكره في عدم المقدورية وبين منع وجود الحكم في الأصل؛ أي لا نسلم أن التذكر لا يولد العلم عند كونه بقدرة العبد، وإنما ذلك عند كونه سانحاً للذهن من غير قصد[1] العبد فإنه يكون فعل اللّه تعالى. فلو قلنا: ـ يتولد العلم عنه لكان أيضاً فعل اللّه تعالى، فلا يصح تكليف العبد به، وفي نهاية العقول[2] ما يشعر بأن علة عدم التوليد في التذكر هو لزوم اجتماع الموجبين على أثر واحد، لأنه قال: التذكر عبارة عن وجود علمين أحدهما العلم بالمقدمات التي سبقت، والآخر العلم بأنه كان قد أتى بتلك العلوم، ثم ليس أحد العلمين أولى بالتوليد من الآخر، فيلزم أن يكون كل منهما مولداً للعلم بالنتيجة، وهو محال.

ويجوز أن يكون العلة هو لزوم حصول الحاصل[3]، إذ التذكر إنما يكون بعد النظر، وقد حصل به العلم، وعلى هذا لا يكون التذكر مفيداً للعلم أصلاً، وعند الفلاسفة هي بطريق الوجوب، لتمام القابل مع دوام الفاعل، وذلك أن النظر يعد الذهن لفيضان العلم عليه من عند واهب الصور، الذي[4] هو عندهم العقل الفعال[5] المنتقش بصور الكائنات، المفيض على أنفسنا[6]

(١) القصد: إتيان الشيء وبابه ضرب. وقصد قصداً أي نحا نحوه، والقاصد القريب. يقال: بيننا وبين الماء ليلة (قاصدة) أي هينة السير، لا تعب فيها ولا بطء. والقصد: بين الاسراف والتقتير. والقصد: العدل.

(٢) كتاب نهاية العقول في الكلام في دراية الأصول: يعني أصول الدين للإمام فخر الدين بن محمد الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ. رتّبه على عشرين أصلاً وأول الكتاب: أما بعد حمداً لله على تسابق آلائه وتلاحق نعمائه.

(٣) في (ب) إن بدلا من (إذ).

(٤) في (ب) بزيادة (يسمى).

(٥) العقل الفعال عند الفلاسفة: هو الذي تفيض عنه الصور على عالم الكون والفساد، فتكون موجودة فيه من حيث هي فاعلة. أما في عالم الكون والفساد فهي لا توجد إلا من جهة الانفعال. وإذا أصبح العقل الإنساني شديد الاتصال بالعقل الفعال كأنه يعرف كل شيء من نفسه سمي بالعقل القدس، وهذا كله يذكرنا بقول أرسطو: إن العقل الفاعل: هو العقل الذي يجرد المعاني أو الصور الكلية من لواحقها الحسية الجزئية على حين أن العقل المنفعل هو الذي تنطبع فيه هذه الصور.

(٦) في (ب) على نفوسنا.

بقدر الاستعداد عند اتصالها به، وزعموا أن اللوح المحفوظ، والكتاب المبين، في لسان الشرع عبارتان عنه، وههنا مذهب آخر اختاره الإمام الرازي، وذكر حجة الإسلام الغزالي: أنه المذهب عند أكثر أصحابنا، وهو أن النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب، الذي لا بد منه لكن لا بطريق التوليد، على ما هو رأي المعتزلة وهذا ما نقل عن القاضي أبي بكر[1] وإمام الحرمين[2] أن النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب، من غير أن يكون النظر علة أو مولداً، أو صرح بذكر الوجوب، لئلا يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادي، فيصير هذا هو المذهب الأول، وقد صرح الإمام الغزالي، بأن هذا مذهب أكثر أصحابنا والأول مذهب بعضهم، واستدل الإمام الرازي على الوجوب بأن من علم أن العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين في الذهن يمتنع أن لا يعلم أن العالم ممكن، والعلم بهذا الامتناع ضروري، وكذا في جميع اللوازم مع الملزومات، وعلى بطلان التوليد بأن العلم في نفسه ممكن فيكون مقدور لله تعالى، فيمتنع وقوعه بغير قدرته، فتوجه اعتراض المواقف بأنه لما كان فعل القادر امتنع أن يكون واجباً، فإنه الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك، من غير وجوب عليه أو عنه.

لا يقال المراد الوجوب بالاختيار على ما سيجيء لأنا نقول فحينئذ يجوز أن لا يقع بأن لا تتعلق به القدرة والاختيار ويكون هذا هو المذهب الأول بعينه.

والجواب: أن وجوب الأثر كالعلم مثلاً بمعنى امتناع انفكاكه عن أثر آخر كالنظر لا ينافي في كونه أثراً لمختار جائز الفعل والترك، بأن لا يخلقه ولا

---

(١) هو: الطيب الباقلاني.

(٢) هو: الإمام الجويني وعبارته في الإرشاد: النظر الصحيح إذا تم على سداداه ولم تعقبه آفة في العلم حصل العلم بالمنظور فيه على الاتصال بتصرم النظر، ولا يتأتى من الناظر جهل بالمدلول عقيب النظر، مع ذكره له، ولا يولد النظر العلم، ولا يوجبه إيجاب العلة معلوها».
(الإرشاد ص ٦).

ملزومه، لا بأن يخلق الملزوم ولا يخلقه كسائر اللوزام الممكنة، مثل وجود الجوهر لوجود العرض، وتحقيقه أن جواز الترك أعمّ من أن يكون بوسط أو بلا وسط، وأن جواز ترك[1] المقدور لا يمتنع أن يكون مشروطاً بارتفاع مانع هو أيضاً مقدور، وهذا كالمتولدات عند من يقول من المعتزلة بكونها بقدرة[2] العبد، وإنما المنافي له [3] امتناع انفكاكه عن المؤثر بأن لا يتمكن من تركه أصلاً، ولو صح هذا الاعتراض لارتفع علاقة اللزوم بين الممكنات، فلم يكن تصور الابن مستلزماً لتصور الأب، ووجود العرض مستلزماً لوجود الجوهر، إلى غير ذلك، والحاصل أن لزوم العلم[4] للنظر عقلي عندهم، حتى يمتنع الانفكاك كتصور الأب لتصور الابن، وعادي عند الأولين حتى لا يمتنع الانفكاك بطريق خرق العادة[5] كالإحراق بالنار، وإلى المذاهب الثلاثة لأصحابنا أشار في المتن بقوله: عادة مع الكسب أو بدونه أو لزوماً عقلياً.

(قال: فإن قيل: الحكم بأن النظر يفيد العلم إن كان ضرورياً لم يختلف فيه العقلاء، ولكان مثل الحكم بأن الواحد نصف الاثنين في الجلاء، وإن كان نظرياً كان موقوفاً على ما يتوقف عليه، وهو دور معلوم قبل أن يعلم، وهو تناقض. قلنا: ضروري، وقد يقع الاختلاف والتفاوت في الضروريات لتفاوت في الإلف وخفاء في التصور: أو نظري ويكتسب بنظر آخر ضروري في المقدمات، من غير تناقض كما يقال: في قولنا العالم متغير: وكل متغير حادث أنه نظر، وقد أفاد العلم بحدوث العالم ضرورة، فالنظر يفيد العلم ثم يعلم أن ذلك ليس بخصوصيته بل لصحته وكونه على شرائطه، فكل نظر

---

(١) في (ب) وأن جواز ذلك المقدور.

(٢) في (ب) بكونها مقدورة للعبد.

(٣) في (أ) بزيادة (له).

(٤) في (ب) بزيادة (بطريق) النظر.

(٥) العادة: معروفة والجمع (عاد) و(عادات) تقول منه: عاد فلان كذا من باب قال واعتاده وتعوده أي صار عادة له وعود (كلبه الصيد) فتعوده (والمعاودة) الرجوع إلى الأمر الأول.

كذلك يفيد العلم، فالموقوف المجهول هو المهملة المتصلة[1] أو الكلية التي عنوانهامفهوم النظر، والموقوف عليه المعلوم هو الشخصية[2] التي موضوعها ذات النظر المخصوص، وتحقيقه أن لوازم الحكم الواحد قد تختلف باختلاف التعبير عن موضوعه، كالحكم بحدوث العالم تعبيراً عنه بالموجود بعد العدم، أو المقارن للحادث، أو المتغير فإن قيل لاخفاء في أنه ضروري في الشكل الأول نظري في غيره، فكيف يصح إطلاق القول بأحدهما..؟ قلنا: الكلام فيما إذا أخذ عنوان الموضوع، هو النظر والتفصيل. إنما يرجع إلى الخصوصيات، على أن المقيد ليس مجرد ترتيب المقدمتين بل مع ملاحظة جهة الانتاج وكيفية الاندراج وحينئذ تساوي الأشكال).

تقدير السؤال: أن الحكم بأن النظر يفيد العلم إما أن يكون ضرورياً أو نظرياً.

(وكلاهما باطل)[3]

أما الأول: فلأنه لو كان ضرورياً لما وقع فيه اختلاف العقلاء، كسائر الضروريات، ولكان مثل قولنا: الواحد نصف الاثنين في الوضوح من غير تفاوت. لأن التفاوت دليل الاحتمال والاشتباه، وهو ينافي الضرورة، وكلا اللازمين منتفى[4] لوقوع الاختلاف، وظهور التفاوت.

وأما الثاني: فلأنه لو كان نظرياً لكان إثباته بالنظر، وفيه دور من جهة توقفه على الدليل، وعلى استلزامه المدلول، وهو معنى الإفادة وتناقض من

---

(١) القضية الحملية: إما مهملة وإما محصورة، فالمهملة قضية حملية موضوعها كلي. ولكن لم يبين فيه أن الحكم في كله أو في بعضه كقولنا: الإنسان أبيض.

(٢) القضية الشخصية: في المنطق: هي القضية المخصوصة التي يكون موضوعها جزئياً كقولنا: زيد كاتب. وتكون موجبة وسالبة.

(٣) سقط من (ب) ما بين القوسين.

(٤) نفاه: طرده وبابه رمى. يقال: نفاه فانتفى قال القطامي. فأصبح جاركم قتيلاً (ونافياً) أي منتفياً وتقول هذا ينافي ذلك وهما «يتنافيان» والنفاية: بالضم ما نفي من الشيء لرداءته.

جهة كونه معلوماً لكونه وسيلة، وليس بمعلوم لكونه مطلوباً، وهذا معنى قولهم: إثبات النظر بالنظر تناقض. فإن قيل: معنى إثبات القضية النظرية أن العلم بها يستفاد من النظريات بعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة وهذا إنما يتوقف على كون النظر مفيداً للعلم، لا على العلم بذلك، فالموقوف هو التصديق، والموقوف عليه هو الصدق، وهذا كما أن تصور الماهية مستفاد من الخاصة اللازمة بمعنى أنها تتصور فيتصور وإن لم يعلم الاختصاص واللزوم.

قلنا: مبنى الكلام على أن اللازم في القياس هو صدق النتيجة والملزوم صدق المقدمات المرتبة. وأما التصديق بالنتيجة أعني العلم، بحقيقتها فإنما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة، وكونها مستلزمة للمطلوب بديهة أو اكتساباً[1] على ما تقرر من أن العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم باللزوم، ويتحقق الملزوم، وهذا بخلاف التعريف بالخاصة فإن اللزوم متحقق بين التصورين، حتى لو كان التصديق بالمقدمات مع التصديق بالنتيجة كذلك سقط السؤال. وتقرير الجواب أنا نختار أنه ضروري ولا نسلم امتناع الاختلاف والتفاوت في الضروريات، بل قد يختلف فيها جمع من العقلاء لخفاء في تصورات الأطراف وعسر في تجريدها[2] عن اللواحق المانعة عن ظهور الحكم، وقد يقع فيها التفاوت لتفاوتها في ذلك وفي كثرة التفات النفس إليها، أو يختار أنه نظري يثبت بنظر مخصوص ضروري المقدمات ابتداء وانتهاء، من غير لزوم دور أو تناقض. بأن يقال: في قولنا العالم متغير، وكل متغير حادث. أن هذا الترتيب المخصوص أو العلوم المرتبة نظراً إذ لا معنى له سوى ذلك، ثم إنه يفيد بالضرورة العلم بأن العالم حادث ينتج أن نظراً ما

(١) الكسب: وإن كان في الأصل ما يتحراه الإنسان مما فيه اجتلاب نفع وتحصيل حظ. ككسب المال. فإنه قد يستعمل فيما يظن الإنسان أنه يجلب منفعة ثم يستجلب به مضرة. فالكسب يقال فيما أخذه لنفسه ولغيره والاكتساب: لا يقال إلا فيما استفاده لنفسه. وفي الحديث: إنك لتصل الرحم: وتحمل الكل. وتكسب المعدوم: أي تعطي العائل وترفده.

(٢) راجع ما كتبه إمام الحرمين في كتابه الإرشاد ص ٤، ٥ وما كتبه في كتابه أصول الدين ص ١٠١: ١٠٥.

يفيد العلم على ما ادعاه الإمام، وإن شئنا إثبات القاعدة الكلية على ما ادعاه الآمدي. قلنا: معلوم بالضرورة أن هذه الإفادة ليست لخصوصية هذه المادة، بل لصحة النظر المخصوص مادة وصورة وكونه على شرائطه فكل نظر يكون كذلك يفيد العلم وهو المطلوب.

وهذا ما قال إمام الحرمين: إنه لا يعد في إثبات جميع أنواع النظر بنوع منها يثبت نفسه وغيره، إلا أنه لما اعترف بإثبات الشيء بنفسه اعترض الإمام الرازي بأن فيه تناقضاً وتقدماً للشيء على نفسه. وجوابه أن نفس الشيء بحسب الذات قد تغايره بحسب الاعتبار، فتخالفه في الأحكام كهذا الذي أثبتنا به كون كل نظر مفيداً للحكم، فإنه من حيث ذاته وسيلة ومتقدم ومعلوم، ومن حيث كونه من أفراد النظر مطلوب ومتأخر ومجهول ـ وتفصيله أن الموقوف المجهول المطلوب بالنظر هو القضية الموجبة المهملة أو الموجبة الكلية، التي عنوان موضوعها مفهوم النظر، أعني قولنا النظر يفيد العلم، أو كل نظر مقرون بشرائطه يفيد العلم، والموقوف عليه المعلوم بديهة هو القضية الشخصية، التي موضوعها ذات النظر المخصوص، أعني قولنا: العالم متغير، وكل متغير حادث، يفيد العلم بأن العالم حادث من غير اعتبار كون هذا الموضوع من أفراد النظر فلا يكون الشيء الواحد بالذات والاعتبار متقدماً على نفسه، ومعلوماً حين ما ليس بمعلوم، ليلزم الدور والتناقض.

وأصل الباب أن الحكم بالشيء على الشيء قد تختلف لوازمه من الاستغناء عن الدليل أو الافتقار إليه أو إلى التنبيه أو إلى الإحساس أو غير ذلك باختلاف التعبير عن المحكوم عليه مثلاً، إذا حاولنا الحكم على العالم بالحدوث، فربما يقع التعبير عنه بما يجعل الحكم غير مفيد أصلاً.

كقولنا: كل موجود بعد العدم حادث، أو مفيداً بديهياً.

كقولنا: كل ما يقارن تعلق القدرة والإرادة الحادثة فهو حادث، أو مفيداً كسبياً.

كقولنا: كل متغير فهو حادث، وبهذا ينحل ما يورد على الشكل الأول من

أن العلم بالنتيجة لما توقف على العلم بالكبرى الكلية التي من جملة أفراد موضوعها. موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها وكونها قبل أن تعلم وهو تناقض، وذلك لأن معلومية الحكم كحدوث العالم من جهة كون المحكوم عليه من أفراد الأوسط كالمتغير لا يناقض مجهوليته من جهة كونه من أفراد الأصغر، أعني العالم فإن قيل لا خفاء في أن كون النظر مفيداً للعلم ضروري في الشكل الأول، نظري في باقي الأشكال. فكيف يصح اختيار أنه ضروري مطلقاً على ما ذهب إليه الرازي[١] أو نظري مطلقاً على ما ذهب إليه إمام الحرمين...؟ قلنا: ـ الكلام فيما إذا أخذ عنوان الموضوع[٢] هو النظر، فيقال: النظر أو كل نظر على شرائطه يفيد العلم، وما ذكر من التفصيل قطعاً إنما هو في الخصوصيات مثل قولنا: العالم متغير، مع قولنا وكل متغير حادث، أو ولا شيء من القديم بمتغير فإن العلم بإفادة الأول ضروري، والثاني نظري، على أن هذا التفصيل إنما هو بالنظر إلى مجرد ترتيب المقدمتين ووضع الحد الأوسط عن الحدين الآخرين، وأما بعد حصول جميع الشرائط فالحكم بإفادة كل من خصوصيات النظر العلم ضروري[٣] في جميع الأشكال، على ما يراه بعض المحققين من أن من جملة[٤] الشرائط ملاحظة جهة دلالة المقدمتين على المطلوب، وكيفّية اندراجه فيهما بالقوة، حتى قال الإمام حجة الإسلام: إن هذا هو السبب الخاص لحصول النتيجة بالفعل، وبدونه ربما يذهل عن النتيجة، مع حضوز المقدمتين، كما إذا رأى بغلة منتفخة البطن فتوهم أنها حامل مع ملاحظة أنها بغلة عاقر، وكل بغلة[٥] ولا خفاء في أن مع ملاحظة جهة الإنتاج والتفطن لكيفية الاندراج يتساوى الاشكال[٦] في الجلاء حتى ذهب بعض أهل التحقيق

(١) في (ب) الموضوع.

(٢) راجع ما كتبه الإمام الرازي في كتابه (أصول الدين) المسألة الرابعة: حيث قال: لأن من حضر في عقله أن هذا العالم متغير. وحضر أيضاً أن كل متغير ممكن فمجموع هذين العلمين يفيد العلم بأن العالم ممكن، ولا معنى لقولنا النظر يفيد العلم إلا هذا إلخ ص ٢١.

(٣) في (ب) الضروري بزيادة (ال).

(٤) سقط من (أ)(جملة).

(٥) في (ب) بزيادة وكل بغلة (عاقر).

(٦) سقط من (ب) لفظ (الأشكال).

إلى أن الكل حينئذ يرجع إلى الشكل الأول[1] بحسب التعقل وإن لم يتمكن من تلخيص العبارة فيه، وتمام تحقيقه في شرح الأصول لصاحب المواقف، ثم كلام القوم هو أن العلم يكون التفطن للاندراج شرطاً للإنتاج ضروري، وحديث البغلة تنبيه عليه، ومنع الإمام على ما قال ان ذلك إنما يكون عند حصول إحدىٰ المقدمتين فقط. وأما عند اجتماعهما فلا نسلم إن كان الشك في النتيجة مكابرة، واستدلاله على بطلان ذلك بأن الاندراج لو كان معلوماً مغايراً للمقدمتين لكانت مقدمة أخرى مشروطة في الإنتاج فينقل الكلام إلى كيفية التئامها مع الأوليين، ويفضي إلى اعتبار ما لا نهاية لها[2] من المقدمات ضعيف، لأن ذلك ملاحظة لكيفية نسبة المقدمتين إلى النتيجة، لاقضية هي جزء القياس[3] ليكون مقدمة، على أنه لو سمى مقدمة أو جعل عبارة عن التصديق يكون الأصغر بعض جزئيات الأوسط التي حكم على جميعها بالأكبر، فليس بلازم أن يكون له مع المقدمتين هيئة واندراج شرط العلم بها لتحصل مقدمة رابعة وهلم جراً. فإن قيل: لانزاع في أنه لا يكفي حضور المقدمتين كيف اتفق بل لا بد من ترتيبهما على هيئة مخصوصة، هي الجزء الصوري بحيث يكون على ضرب من الضروب المنتجة، وأنه لا بد مع ذلك في غير الشكل الأول من بيان اللزوم بالخلف أو بالعكس أو نحوهما، حتى لو استحضرت المقدمتان في حديث البغلة على هيئة الشكل الرابع[4] لم يمتنع الشك، ما لم يعكس الترتيب مثلاً[5] فما المتنازع في هذا المقام...؟

---

(١) الشكل المنطقي: هو الهيئة الحاصلة في القياس من نسبة الحد الأوسط إلى الحد الأصغر والحد الأكبر. فإن كان الحد الأوسط موضوعاً في الكبرى ومحمولاً في الصغرى كان القياس من الشكل الأول كقولنا: كل إنسان فان، وسقراط إنسان، فسقراط فان.

(٢) في (ب) له بدلاً من (لها).

(٣) في (أ) جزء قياس بدون (ال).

(٤) قلنا سابقاً: الشكل المنطقي هو الهيئة الحاصلة في القياس من نسبة الحد الأوسط إلى الحد الأصغر، والحد الأكبر. فإن كان الحد الأوسط محمولاً في الكبرى. موضوعاً في الصغرى كان القياس من الشكل الرابع كقولنا. كل عادل كريم. وليس ولا واحد من الكرماء بسفيه. فليس ولا واحد من السفهاء بعادل.

(٥) سقط من (أ) كلمة (مثلاً).

قلنا: ـ هو أن حصول العلم بالنتيجة بعد تمام القياس مادة وصورة بمعنى حضور المقدمتين على هيئة مخصوصة منتجة مشروطة[1] بملاحظة تلك الهيئة فيما بين المقدمتين، ونسبة النتيجة إليهما، وكيفية اندراجها فيهما بالقوة، ويكون ذلك في الشكل الأول بمجرد الالتفات، وفي البواقي بالاكتساب ويرجع الكل إلى بيان إثبات أو نفي هو الواسطة ملزوم الإثبات[2] أو نفي هو المطلوب على ما هو حقيقة الشكل الأول، ويكون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط، ومن ههنا استدل بعض المتأخرين على هذا الاشتراط بتفاوت لأشكال في الإنتاج، وضوحاً وخفاء، إلا إنه لم يجزم بذلك لأن كون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط ليس بقطعي، لجواز أن تكون هي نفسها شرائط العلم بلزوم النتائج التي هي لوازم الأشكال بعلم لزوم، بعضها بلا واسطة[3] وبعضها بوسط خفي أو أخفى، وقد[4] يقرر الاستدلال بأن المقدمتين المعينتين قد يتخذ منهما شكل بين الإنتاج كقولنا، العالم متغير وكل متغير حادث، وآخر غير بين، كقولنا: كل متغير حادث والعالم متغير، فلو لم يكن للهيئة مدخل في لزوم النتيجة لما كان كذلك لاتحاد المادة.

ويجاب بأن اللازم متعدد وهو العالم حادث، وبعض الحادث هو العالم، فيجوز أن يكون لزوم أحدهما أوضح مع اتحاد الملزوم، لو أخذ اللازم واحداً وهو قولنا: العالم حادث، فاستنتاجه من شكل آخر لا يتصور إلا بتغير إحدى المقدمتين أو كلتيهما، كقولنا: بعض المتغير هو العالم وكل متغير حادث من الثالث، أو كل حادث متغير من الرابع، إذا صدق العكس كلياً وحينئذ يتعدد المادة ولا يمتنع أن يكون اللزوم للبعض أوضح[5] وأنت بعد تحرير محل النزاع خبير بحال هذا التقرير، لا يقال الاستدلال بتفاوت الأشكال

---

(١) سقط من (أ) لفظ (مشروطة)
(٢) في (ب) ملزوم إثبات بدون (لا).
(٣) سقط من (أ) كلمة (واسطة).
(٤) في ب سقط لفظ (قد).
(٥) سقط من «أ» لفظ (أوضح).

يفيد القطع بهذا الاشتراط، لأن القياس المقرون بالشرائط ملزوم للنتيجة قطعاً، واللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم، فلو لم يكن التفطن لكيفية الاندراج شرطاً متفاوت الحصول بأن يحصل في البعض بمجرد الالتفات وفي البعض بوسط خفي أو أخفى، لزوم استواء جميع الضروب المنتجة[1] في حصول النتيجة عند حصولها ضرورة امتناع انفكاك اللازم عن الملزوم المستجمع لشرائط اللزوم، لأنا نقول: فرق بين لزوم الشيء والعلم بلزومه فالضروب والأشكال متساوية في لزوم النتائج إياها، بمعنى حقيتها في نفس الأمر على تقدير حقيتها، وإنما التفاوت في العلم بذلك، وشروطه متفاوتة الحصول كالالتفات أو الاكتساب بخفي أو أخفى، وإن لم يكن التفطن لكيفية الاندراج من جملتها.

(قال: احتج المخالف بوجوه الأول: العلم بكون ما يحصل عقيب النظر علماً إن كان ضرورياً لم يظهر خلافه وإن كان نظرياً تسلسل، قلنا: ظهور الخلاف بعد النظر الصحيح ممنوع، وكذا توقف العلم بأنه علم على نظر آخر، بل يحصل به نفسه كالعلم بأنه لا معارض. الثاني: إفادته العلم تنافي اشتراط عدم العلم قلنا: ممنوع، فإن المراد أنه يستقعبه. الثالث: لو أفاده البتة لقبح التكلف بالعلم).

قلنا: التكليف بتحصيله وهو مقدور ـ والرابع: أقرب الأشياء إلى الإنسان هويته، وقد كثر فيها الخلاف كثرة لا تنضبط، فكيف فيما هو أبعد. ؟ قلنا: لا يدل على الامتناع بل على العسر ولا نزاع فيه. الخامس: شرط التصديق وسو

(١) الضروب المنتجة: الضرب المنطقي: أحد الأعمال الفكرية المطبقة في الحدود والقضايا والنسب المنطقية.

فحاصل الضرب المنطقي لحدين مثل (س)و(ع) هو مجموع الأول والمنسوبين إلى النوعين (س)و(ع) ويعبر هن هذا الضرب بالصيغة (س×ع)، أو بالصيغة (س-ع).

وحاصل الضرب المنطقي لقضيتين هو القضية المساوية لهما. وحاصل الضرب المنطقي لنسبتين هو القضية المصرح فيها بأن هاتين النسبتين صادقتان معاً على الحدين. والضرب: هو اختلاف القضايا في كل شكل من أشكال القياس بالكم والكيف مثل قولنا في الضرب الأول من الشكل الأول: كل جسم مؤلف، وكل مؤلف حادث. فكل جسم حادث فهو قياس مؤلف من كليتين موجبتين تنتجان كلية موجبة والمنتج من ضروب القياس ١٩ ضرباً منها أربعة ضروب من الشكل الأول، وأربعة من الشكل الثاني. وستة ضروب من الشكل الثالث. وخمسة ضروب من الشكل الرابع.

التصور منتفٍ في الحقائق الإلهية ـ قلنا ممنوع. السادس: لو صح الاستدلال على الصانع[1] بدليل فموجبه؛ إما ثبوت الصانع فيلزم انتفاؤه على تقدير انتفائه، وإما العلم به فلا يكون دليلاً عند عدم النظر فيه، قلنا: لا نعني بإفادته ودلالته إلا كونه بحيث متى وجد، وجد المدلول، ومتى نظر فيه علم المدلول فلا يلزم من انتفائه انتفاؤه، ولا من عدم النظر فيه انتفاء الحيثية، وأورد على الكل أن العلم بأن النظر لا يفيد العلم إن كان نظرياً استفيد منها فيناقض، وإن كان ضرورياً نبه عليه لم يقع فيه خلاف أكثر العقلاء.

فإن قيل: عارضنا الفاسد بالفاسد قلنا: إن أفادت الفساد ثبت المطلوب وإلا لغت.

وإنما لم نورد الشبهة السابقة في ضمن الوجوه لأنها لنفي أن يكون التصديق الحاصل عقيب النظر علماً: مطلقاً أو في الطبيعيات والإلٰهيات: أو في الإلٰهيات خاصة على ما ذكره الإمام من أنه لا نزاع في إفادة النظر الظن وإنما النزاع في إفادته اليقين الكامل، وينبغي ألا تكون العدديات محل الخلاف، والشبهة السابقة تنفي كون النظر مفيداً للتصديق مطلقاً.

الوجه الأول: أن العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم إن كان ضرورياً لم يظهر، أي لم يقع عقيب النظر خلاف ذلك، أو لم يظهر بعد هذا خلاف ذلك، لامتناع أن يقع أو يظهر خلاف الضروري، واللازم باطل، لأن كثيراً من الناس لا يحصل عقيب نظرهم إلا الجهل، وكثيراً ما ينكشف للناظر خلاف ما حصل من نظره ويظهر خطؤه، ولذلك تنتقل المذاهب، وإن كان نظرياً افتقر إلى نظر آخر يفيد العلم بأنه علم ويتسلسل. ورد بأنا نختار أنه ضروري، ولا نسلم ظهور الخلاف من هذا النظر أو بعده إذ الكلام في النظر الصحيح، ولازم الحق حق قطعاً، أو نختار أنه نظري ولا نسلم افتقاره إلى نظر آخر، فإن النظر الصحيح

---

(١) أصل هذا اللفظ في اليونانية. وهو مركب من (ديميوس) الجمهور (وارغون) والعمل. غ ومعناه: العامل في سبيل الجمهور. أو الصانع الذي يمارس مهنة يدوية. وقد أطلق (أفلاطون) هذا اللفظ في كتاب (طيماوس) على صانع العالم، أي على الله. وفرق بين الصانع الأعلى أي الإله الذي خلق نفس العالم. وبين الثواني التي خلقها بنفسه وفوض إليها خلق الموجودات الفانية.

قال أفلاطون: هناك أشياء لا ينبغي للإنسان أن يجهلها. منها أن له صانعاً، وأن صانعه يعلم أفعاله.

كما أفاد العلم بالنتيجة. أفاد العلم بأن ذلك علم لا جهل أو ظن، وكذا حال[1] العلم بعدم المعارض إذ لا يتصور المعارض للنظر الصحيح في القطعيات، وبهذا تندفع شبهة أخرى وهي أن النظر لو أفاد العلم فلا بد أن يكون مع العلم بعدم المعارض إذ لا جزم مع المعارض. ثم إنه ليس بضروري، إذ كثيراً ما يظهر المعارض بل نظري[2] فيفتقر إلى نظر آخر موقوف على عدم المعارض ويتسلسل فقوله: كالعلم بأنه لا معارض معناه أنه يجوز أن يكون ضرورياً، ولا نسلم ظهور المعارض بعد النظر الصحيح، وأن يكون نظرياً، ولا نسلم توقفه على نظر آخر. وههنا بحث نطلعك عليه في آخر المقصد. وفي تقرير الطوالع ههنا قصور. حيث قال: ـ العلم الحاصل عقيب النظر إما أن يكون ضرورياً أو نظرياً، وكلاهما محال[3] كأنه على حذف المضاف، أي علمية العلم الحاصل أعني كونه علماً ولهذا صح منه اختبار أنه ضروري، وإلا فالحاصل بالنظر لا يكون ضرورياً إلا بمعنى أنا نضطر إلى الجزم به للجزم بالمقدمات، لكنه بهذا المعنى لا يقابل النظرى.

الثاني: أن النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب، لئلا يلزم طلب الحاصل فلو كان مفيداً للعلم أي مستلزماً له عقلاً أو عادة لما كان مشروطاً بعدمه ضرورة[4] امتناع كون الملزوم مشروطاً بعدم اللازم ورد بأن معنى الاستلزام ههنا الاستعقاب عقلاً أو عادة، بمعنى أنه يلزم حصول العلم بالمطلوب عند تمام النظر، فالملزوم للعلم انتهاؤه، والمشروط بعدم العلم بقاؤه[5].

الثالث: لو أفاد النظر العلم بمعنى لزومه عقيبه عقلاً أو عادة لقبح التكليف بالعلم، لكونه بمنزلة الضرورى في الخروج عن القدرة والاختيار وعن استحقاق الثواب والعقاب، وأجيب بعد تسليم قاعدة القبح العقلي بأن التكليف إنما يكون بالأفعال دون الكيفيات، والإضافات، والانفعالات والعلم عند المحققين من الكيفيات دون الأفعال، فالتكليف لا يكون إلا بتحصيله، وذلك بمباشرة الأسباب كصرف القوة والنظر واستعمال الحواس، فكان[6] هذا مراد الآمدي بما

---

(١) في (ب) وكذا أفاد العلم.

(٢) في (ب) بلا نظر.

(٣) في (ب) وكأنه بزيادة (الواو).

(٤) في (ب) بعدمه لامتناع كون الملزوم، بحذف (ضرورة)

(٥) في (ب) والمشروط بعد العلم بقاؤه.

(٦) في (أ) بل كان هذا مراد إلخ.

قال: إن التكليف لم يقع بالمنظور فيه ليصح[1] بل بالنظر وهو مقدور، وإلا فلا خفاء في وقوع التكليف بمعرفة الصانع ووحدانيته ونحو ذلك، وبالجملة، فالعلم النظري مقدور التحصيل والترك، بخلاف الضروري ولزومه بعد تمام النظر لا ينافي ذلك. ومن ههنا أمكن في القضية النظرية اعتقاد النقيض بخلاف القضية البديهية[2].

الرابع: إن أقرب الأشياء إلى الإنسان اتصالاً ومناسبة هويته[3] التي يشير إليها بقوله: أنا. وقد كثر فيها الخلاف، ولم يحصل من النظر الجزم بأنها هذا الهيكل المحسوس[4] أو أجزاء لطيفة ساريه فيه، أو جزء لا يتجزأ في القلب، أو جوهر مجرد متعلق به[5] أو غير ذلك[6] فكيف فيما هو ابعد كالسماوات والعناصر وعجائب المركبات، وأبعد كالمجردات والإلهيات ومباحث الذات والصفات؟

وأجيب: بأن ذلك إنما يدل على صعوبة تحصيل هذه العلوم بالنظر لا على امتناعه والمتنازع هو الامتناع لا الصعوبة.

الخامس: لو أفاد النظر العلم أي التصديق في الإلهيات لكان شرطه هو التصور متحققاً لكنه منتف، إما بالضرورة فظاهر. وإما بالكسب فلأن الحد ممتنع لامتناع التركيب، والرسم لا يفيد تصور الحقيقة. وأجيب بأن الرسم قد يفيد تصور الحقيقة وإن لم يستلزمه، ولو سلم فيكفي التصور بوجه ما.

السادس: أن العلم بوجود الواجب هو الأساس في الإلهيات، ولا يمكن اكتسابه بالنظر، لأنه يستدعي دليلاً يفيد أمراً ويدل عليه، وذلك إما نفس ثبوت

---

(١) في ب بالمنظور فيه ليقبح.

(٢) سقط من (ب) القضية.

(٣) للهوية عند القدماء عدة معان وهي التشخص. والشخص نفسه والوجود الخارجي قالوا: ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه يسمى حقيقة وذاتاً وباعتبار تشخصه يسمى هوية وإذا أخذ أعم من هذا الاعتبار يسمى ماهية، وقد يسمى ما به الشيء هو هو ماهية إذا كان كلياً كماهية الإنسان وهوية إذا كان جزئياً كحقيقة زيد.

(٤) في (ب) هذا الهيكل المخصوص.

(٥) في (ب) مجرد يتعلق به.

(٦) سقط من (ب) ذلك.

الصانع أو العلم به، وإلا لما كان دليلاً عليه، فإن كان الأول لزم من انتفائه انتفاؤه ضرورة انتفاء المفاد بانتفاء المفيد وإن كان الثاني لزم من عدم النظر في الدليل ألا يكون دليلاً لأن هذا وصف إضافي لا يفرض إلا بالإضافة إلى المدلول الذي فرضناه العلم. وهو منتفي عند عدم النظر وأجيب بأنا لا نعني بكون الدليل مفيداً لشيء وموجباً له أن يوجده ويحصله على ما هو شأن العلل، بل إنه بحيث متى وجد وجد ذلك الشيء. ومتى نظر فيه علم ذلك الشيء.

وحاصله[1]أن وجوده مستلزم لثبوته، والنظر فيه مستلزم للعلم به، ومعلوم أن انتفاء الملزوم لا يوجب انتفاء اللازم، وأن عدم النظر فيه لا ينافي كونه بحيث متى نظر فيه علم المدلول، وأورد على جميع الوجوه بل على كل ما يحتج به لإثبات أن النظر لا يفيد العلم، أن العلم بكون النظر غير مفيد للعلم، إن كان نظرياً مستفاداً من شيء من الاحتجاجات يلزم التناقض، إذ النظر قد أفاد العلم في الجملة وإن كان ضرورياً، والوجود المذكور تنبيهات عليه لزم خلاف أكثر العقلاء في الحكم الضروري، وهو باطل بالضرورة، وإنما الجائز خلاف جمع من العقلاء وهو لا يستلزم جواز خلاف الأكثر، فإن قيل: نحن نعترف بأن الاحتجاج لا يفيد العلم، لكن لما احتججتم على الإفادة احتججنا على نفي الإفادة، معارضة للفاسد بالفاسد، قلنا: ما ذكرتم من الوجوه إن أفادت فساد كلامنا كان النظر مفيداً للعلم وهو المطلوب، وإن لم يفد كان لغواً وبقي ما ذكرنا سالماً عن المعارض.

النظر الفاسد

(قال: وأما النظر الفاسد فالصحيح أنه لا يستلزم الجهل، أما عند فساد الصورة فظاهر، وأما عند فساد المادة فقط فلأن الكاذب قد يستلزم الصادق، كنا إذا اعتقد أن العالم أثراً لموجب، وكل ما هو أثر لموجب فهو حادث. نعم قد يفيده كما إذا اعتقد أنه غني وكل غني قديم).

---

(١) ما بين القوسين سقط من (أ).

القائلون بأن النظر الصحيح المقرون بشرائطه يستلزم العلم، اختلفوا في أن النظر الفاسد[1] قد يستلزم الجهل، أي الاعتقاد الغير المطابق. فقال الإمام: يستلزمه لأن من اعتقد أن العالم قديم، وكل قديم مستغن عن المؤثر استحال أن لا يعتقد أن العالم غني عن المؤثر.

وقيل: إن كان الفساد مقصوراً على المادة يستلزمه وإلا فلا.

أما الأول: فلأن لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط ضروري ابتداء أو انتهاء، سواء كانت المقدمات صادقة أو كاذبة، كما في المثال المذكور.

وأما الثاني: فلأن معنى فساد الصورة أنه ليس من الضروب التي تلزمها النتيجة، والصحيح أنه لا يستلزم الجهل على التقديرين، أما عند فساد الصورة فظاهر كما مر[2]، وأما عند فساد المادة فقط بأن تكون الصورة من الضروب المنتجة[3] فلأن اللازم من الكاذب قد لا يكون كاذباً كما إذا اعتقد أن العالم أثر الموجب بالذات، وكل ما هو أثر الموجب بالذات فهو حادث، فإنه يستلزم أن العالم حادث. وهو حق مع كذب القياس بمقدمتيه، نعم قد يفيد الجهل كما إذا اعتقد أن العالم قديم[4] وكل قديم مستغن عن المؤثر.

والتحقيق: أنه لا نزاع في أن الفاسد صورة لا يستلزم بالاتفاق، والفاسد مادة فقط قد يستلزم. وقد لا يستلزم فمراد الإمام الإيجاب الجزئي كما في المثال المذكور.

---

(١) في (ب) هل بدلاً من (قد).

(٢) سقط من (أ) لفظ (كما مر)

(٣) راجع كلمة عن الضروب المنتجة في هذا الجزء.

(٤) القديم في اللغة: ما مضى على وجوده زمان طويل، ويطلق في الفلسفة العربية على الموجود الذي ليس لوجوده ابتداء ويرادفه الأول. قال ابن سينا: ويقال قديم الشيء إما بحسب ذاته وإما بحسب الزمان. فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجوده. والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أول لزمانه (النجاة ٣٥٥).

ومرادنا نفي الإيجاب الكلي لعدم اللزوم في بعض المواد، والقائلون بأنه لا لزوم أصلاً يريدون اللزوم الذي مناطه صفة في الشبهة، بمعنى أن شبهة المنظور فيها ليس لها[1] لذاتها صفة ولا وجه، بكونه مناط للملازمة بينها وبين المطلوب، وإلا لما انتفت الدلالة[2] والعناصر، وعجائب المركبات وأبعد كالمجردات والإلٰهيات من مباحث الذات والصفات، وأجيب بأن ذلك إنما يدل على صعوبة تحصيل هذه العلوم بالنظر لا على امتناعه، والمتنازع هو الامتناع لا الصعوبة.

الخامس: لو أفاد النظر العلم أي التصديق في الحقائق الإلهيات لكان شرطه وهو التصور متحققاً لكنه منتف إما بالضرورة فظاهر، وإما بالكسب فلأن الحد ممتنع لامتناع التركيب وللرسم لا يفيد تصور الصور الحقيقية. وأجيب بأن الرسم[3] قد يفيد تصور الحقيقة وإن لم يستلزمه ولو سلم فيكفي التصور لوجه ما.

السادس: أن العلم بوجود الواجب هو الأساس في الإلٰهيات، ولا يمكن اكتسابه بالنظر، لأنه يستدعي دليلاً يفيد أمراً ويدل عليه، وذلك إما نفس ثبوت الصانع أو العلم به، وإلا لما كان دليلاً عليه، فإن كان الأول لزم من انتفائه انتفاؤه ضرورة انتفاء المفاد بانتفاء المفيد، وإن كان الثاني لزم من عدم النظر في

---

(١) سقط من (ب) لفظ (لها).

(٢) الدلالة: هي أن يلزم من العلم بالشيء علم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال والثاني هو المدلول فإن كان الدال لفظاً كانت الدلالة لفظية وإن كان غير ذلك كانت الدلالة غير لفظية وكل واحدة من اللفظية وغير اللفظية تنقسم إلى عقلية وطبيعية ووضعية وتنقسم الدلالة اللفظية والوضعية إلى دلالة المطابقة، ودلالة التضمن ودلالة الالتزام.
(راجع تعريفات الجرجاني).

(٣) الرسم عند المنطقيين مقابل للحد وهو قسمان: رسم تام ورسم ناقص. فالتام ما يتركب من الجنس القريب والخاصة، كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك. والناقص ما يكون بالخاصة وحدها أو بها وبالجنس البعيد، كتعريف الإنسان بالضاحك أو بالجسم الضاحك. أو بعرضيات تختص جملتها بحقيقة واحدة، كقولنا في تعريف الإنسان إنه ماشٍ على قدميه، عريض الأظفار بادي البشرة مستقيم القامة، ضحاك بالطبع.
(راجع تعريفات الجرجاني).

الدليل أن لا يكون دليلاً، لأن هذا وصف إضافي لا يعـرض إلا بالإضـافة إلى المدلول الذي فرضناه العلم، وهو منتفٍ عند عدم النظر، وأجيب بأنـا لا نعني بكون الدليل مفيداً بشيء وموجباً له أنه يوجده ويحصله على ما هو شأن العلل بل بأنه بحيث متى وجد وجد ذلك الشيء ومتى نظر فيه علم ذلك بظهور الغلط ولكان المحققون بل المعصومون عن الخطأ أولى بأن يستلزم نظرهم في الشبهة الجهل، بناء على أنهم أحق الاطـلاع على وجه الـدلالة فيهـا، وهذا بخـلاف الدليل فإن له صفة ووجه دلالة في ذاته وهو مناط استلزامه المطلوب عند حصول الشرائط، وأما اللزوم العائد إلى اعتقاد الناظـر في بعض الصور كمـا إذا اعتقد حقية المقدمات في المثال المذكور فـلا نزاع فيـه، واعترض الإمـام بأن عـدم حصول[٢]الجهل للمحق الناظر في شبهة المبطل يجوز أن يكون بناء على عدم اطلاعه على ما فيها من جهة الاستلزام أو عدم اعتقاده حقية المقدمات كما أن نظر المبطل في دليل المحق لا يستلزم العلم بذلك، وما ذكـر من كون المحق أولى بالاطلاع إنما هو فيما يفيد الحق والعلم لا الباطل. والجهل.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (عدم).

(٢) ما بين القوسين سقط من (أ)

المبحث الثالث

في شرائط النظر

(قال: المبحث الثالث: يشترط لمطلق[1] النظر صحيحاً كان أو فاسداً[2] ـ بعد شرائط العلم ـ عدم الجزم بالمطلوب أو بنقيضه إذ لا طلب مع ذلك وتعد الأدلةَ إنما هو لزيادة الاطمئنان أو التحصيل استعداد القبول في المتعلم بالإجماع أو في كل متعلم بدليل اخر.

وقال الإمام: المطلوب بالدليل الثاني في كونه دليلاً وهو غير معلوم، ويشترط للنظر الصحيح أن يكون في الدليل دون الشبهة ومن جهة دلالته دون غيرها، وهي الأمر الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل إلى المدلول، كإمكان[3] العالم أو حدوثه لثبوت الصانع، فالعالم هو الدليل وثبوت الصانع هو المدلول، وكونه بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة، وإمكانه وحدوثه هو جهة الدلالة، وهذه الأمور متغايرة فتتغاير العلوم المتعلقة بها إلا أن

---

(١) سقط من (ب) لفظ (المطلق).

(٢) سقط من (أ) (صحيحاً كان أو فاسداً).

(٣) قال ابن سينا: والإمكان إما أن يعنى به ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع، وإما أن يعنى به ما يلازم سلب الضرورة في العدم والوجود جميعاً.

(راجع الإشارات ٣٤).

والإمكان عبارة عن كون الماهية بحيث تتساوى نسبة الوجود والعدم إليها عبارة عن التساوي نفسه على اختلاف العبارتين. فيكون صفة الماهية حقيقة من حيث هي (كليات أبي البقاء) وهذا المعنى الأخير قريب من المعنى الذي ذهب إليه المحدثون في قولهم: الإمكان هو صفة للمكان الموضوعي أو الخارجي.

جهة الدلالة شديدة الاتصال بالمدلول. فمن ههنا توهم أن العلم بها نفس العلم بالمدلول).

للنظر صحيحاً كان أو فاسداً بعد شرائط العلم من الحياة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك، أمران.

أحدهما: عدم العلم بالمطلوب إذ لا طلب مع الحصول.

ثانيهما: عدم الجهل المركب به أعني عدم الجزم بنقيضه، لأن ذلك يمنعه من الإقدام على الطلب، إما لأن النظر يجب أن يكون مقارناً للشك على ما هو رأي أبي هاشم[١]. والجهل المركب مقارن للجزم فيتناقضان[٢] وإما لأن الجهل المركب صارف عنه كالأكل مع الامتلاء على ما هو رأي الحكماء، ومن أن النظر لا يجب أن يكون مع الشك. وإليه ذهب القاضي، بل ذهب الأستاذ إلى[٣] أن الناظر يمتنع أن يكون شاكاً، وما ذكرنا مع وجازته أوضح مما قال في المواقف: إن شرط النظر مطلقاً بعد الحياة، أمران:

الأول: وجود العقل، والثاني: عدم ضده أي ضد النظر فمنه أي من ضده ما هو عام أي ضد للنظر ولكل إدراك[٤] كالنوم والغفلة مثلاً ومنه ما هو خاص أي ضد للنظر دون الإدراكات وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب به. فإن قيل الجهل المركب ضد للعلم فانتفاؤه مندرج في شرائط العلم فيكون في عبارتكم استدراك.

قلنا: الجهل المركب بالمطلوب يكون ضداً للعلم به لا للعلم على

---

(١) أبو هاشم المعتزلي: هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي من أبناء أبان مولى عثمان عالم بالكلام من كبار المعتزلة. له آراء انفرد بها وتبعته فرقة سميت (البهشمية) نسبة إلى كنيته «أبي هاشم» وله مصنفات في الاعتزال كما لأبيه من قبله. مولده ببغداد عام ٢٤٧ هـ. ووفاته بها عام ٣٢١ هـ.

(٢) في (ب) فيتنافيان بدلا من (يتناقضان).

(٣) إذا ذكر لفظ الأستاذ فيقصد إبراهيم بن محمد بن إبراهيم أبو إسحق الأسفراييني. له كتاب الجامع في أصول الدين، خمس مجلدات وله مناظرات مع المعتزلة. مات في نيسابور عام ٤١٨هـ.
(راجع ـ وفيات الأعيان ج ١ ص ٤).

(٤) في (ب) دون الإدراكات.

الإطلاق، ليكون انتفاؤه من جملة شرائط العلم، وبهذا يظهر أن تفسير الضد العام في عبارة المواقف[1] مما يضاد العلم وجميع الإدراكات، كالنوم والغفلة. والخاص بما يضاد العلم خاصة كالعلم بالمطلوب والجهل المركب به من قبيل الثاني. فإن قيل: لو كان النظر مشروطاً بعدم العلم بالمطلوب لماجاز النظر في دليل ثان وثالث: على مطلوب[2] لحصول العلم به بالدليل الأول، أجيب: بأن ذلك إنما يشترط حيث يقصد بالنظر طلب العلم أو الظن، لكن قد تورد صورة النظر والاستدلال لا لذلك بل لغرض آخر عائد إلى الناظر، وهو زيادة الاطمئنان بتعاضد الأدلة أو إلى المتعلم بأن يكون ممن يحصل له[3] استعداد القبول باجتماع الأدلة دون كل واحد أو بهذا الدليل دون ذاك، فإن الأذهان مختلفة في قبول اليقين، فربما يحصل للبعض من دليل ولبعض آخر من دليل آخر، وربما يحصل من الاجتماع كما في الاقناعيات.

قال الإمام: النظر في الدليل الثاني نظر في وجه دلالته أي المطلوب منه كونه دليلاً على النتيجة وهو غير معلوم، والحق أن هذا لازم لكن المطلوب. والنتيجة اسم لما يلزم المقدمات بالذات وبالتعيين وهو القضية التي موضوعها موضوع الصغرى ومحمولها محمول الكبرى، وأما النظر الصحيح فيشترط أن يكون نظراً في الدليل دون الشبهة، وأن يكون النظر فيه من جهة دلالته وهي الأمر الذي بواسطتة ينتقل الذهن من الدليل إلى المدلول. فإذا استدللنا بالعالم - على الصانع بأن نظرنا فيه وحصلنا قضيتين إحداهما: أن العالم حادث والأخرى أن كل حادث له صانع ليعلم من ترتيبها أن العالم له صانع. فالعالم هو الدليل عند المتكلمين، لا نفس المقدمتين المرتبتين على ما هو اصطلاح المنطق، وثبوت الصانع هو المدلول، وكون العالم بحيث[4] يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة، وإمكان العالم أو حدوثه الذي هو سبب الاحتياج إلى المؤثر هو جهة الدلالة، وهذه الأربعة أمور متغايرة، بمعنى أن المفهوم من كل منها غير المفهوم من الآخر، فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة بحسب الإضافة.

---

(١) في (ب) بما يضاد.

(٢) سقط من (ب) لفظ (على مطلوب).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (تحصل).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (بحيث).

قال حجة الإسلام[1]: لما كان جهة الدلالة في القياس هو التفطن لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة، أشكل على الضعفاء فلمّ يعرفوا أن وجه الدلالة عين المدلول أو غيره، والحق أن المطلوب هو المدلول المنتج، وأنه غير التفطن لوجوده في المقدمة بالقوة.

وبالجملة: فالمشهور من الاختلاف في هذا البحث هو الاختلاف في مغايرة جهة الدلالة للمدلول، فيتفرع عليه الاختلاف في تغاير العلم بهما على ما قال الإمام الرازي وغيره، أن العلم بوجه دلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول..؟ فيه خلاف[2]والحق المغايرة. لتغاير المدلول: ووجه الدلالة. وأما ما ذكر في المواقف من أن الخلاف في أن العلم بدلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول وفي أن وجه الدلالة هل يغاير الدليل..؟ فلم يوجد في الكتب المشهورة. إلا أن الإمام ذكر في بيان مغايرة العلم بوجه الدلالة للعلم بالمدلول أن ههنا أموراً ثلاثة: هي العلم بذات الدليل كالعلم بإمكان العالم، والعلم بذات المدلول، كالعلم بأنه لا بد له من مؤثر، والعلم بكون الدليل دليلاً على المدلول ولا خفاء في تغاير الأولين وكذا في مغايرة الثالث لهما، لكونه علماً بإضافة بين الدليل والمدلول مغايرة لهما، وهذا الكلام ربما يوهم خلافاً في مغايرة العلم بدلالة الدليل للعلم بالمدلول، حيث احتيج إلى البيان وجعل العلم بإمكان العالم مع أنه وجه الدلالة مثالاً للعلم بذات الدليل يوهم القول بأن وجه الدلالة نفس الدليل، وفي نقد المحصل[3] ما يشعر بالخلاف في وجوب مغايرته للدليل والمدلول، لأنه قال: إن هذه المسألة إنما تجري بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده تعالى، فيقولون: لا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله تعالى على وجوده مغايراً لهما لأن المغاير لوجوده تعالى داخل في وجود ما سواه، والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط.

---

(١) يقصد به الإمام محمد بن محمد الغزالي.

(٢) ما بين القوسين سقط من (أ).

(٣) كتاب المحصل: للإمام فخر الدين الرازي، وانتقده نصير الدين الطوسي وقال في مقدمته: وفيه من الغث والسمين ما لا يحصى.

والجواب: أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو مغاير لهما هـو أمر اعتبـاري عقلي. ليس بمـوجـود في الخـارج كمـا سيجيء في تحقيق التضايف. هذا كلامه[1] وأنت خبير بأن الأمر الاعتباري الإضافي هو دلالة الدليل على المدلول، لا وجه الدلالة الذي هو صفة في الدليل كالإمكان والحدوث في العالم، ثم ظاهر عبارته أن المحكوم عليه يكون أمـراً اعتبارياً هو العلم بـوجه الدلالة وفساده بين.

(قوله: ولا يشترط للنظر في معرفة الله وجود المعلم)[2].

لما ثبت من إفادة النظر الصحيح العلم على الإطلاق[3] ولأنه أيضـاً يحتاج إلى معلم آخـر ويتسلسل إلا أن يخص الحكم بنـظر غيـر المعلم أو ينتهي إلى الوحي، ولأن العلم بصدقه إما بالنظر فتهافت، أو بقوله فدور، أو بآخر فتسلسل.

وقـد يجـاب: بـأنـه النـظر المقـرون بإرشـاد من العلم. واحتجت الملاحدة[4] بكثرة اختلاف الآراء في الإلهيات وتحقق الاحتياج إلى المعلم في أسهل العلوم والصناعات.

والجواب: انها لكثرة الأنظار الفاسدة[5] وأن الاحتياج بمعنى تعذر الكسب بدونه غير مسلم، وبمعنى تعسره غيـر متنازع، إذ لا خفـاء في أن الإرشاد إلى المقدمات وحل الأشكال نعم العون على تحصيل الكمالات.

خلافاً للملاحدة. لنا وجوه:

الأول: أنه قد بينا[6] إفادة النـظر الصحيح المقـرون بالشـرائط العلم على

---

(١) سقط من (ب) ما بين القوسين.

(٢) أي ليس من شرط إفادة النظر في الإلهيات وجود معلم للناظر فيها خلافاً للملاحدة.

(٣) غاية الأمر أن وجود النظر يتوقف على وجود المقدمات الضرورية أو المنتهية إلى الضرورية.

(٤) على مدعاهم وهو احتياج النظر في الإلهيات إلى معلم.

(٥) والجواب أن كثرة الآراء الفاسدة لم تقع لتعذر الإدراك إلا بمعلم يكون تابعه هو المصيب وإنما وقعت لكثرة الأنظار الفاسدة ولو صادفت الأنظار الصواب لقلت بل لما تعددت أصلاً.

(٦) في (ب) ثلث بدلاً من بينا.

الإطلاق، سواء كان في المعارف الإلهية أو غيرها وسواء كان معه معلم أو لا. وأما إمكان تحصيل المقدمات الضرورية وترتيبها على الوجه المنتج لأنه صناعة المنطق فمعلوم بالضرورة.

الثاني: أن نظر المعلم أيضاً لكونه نظر إلى معرفة[1] اللّه تعالى يحتاج إلى معرفة معلم آخر ويتسلسل، إلا أن يخص الاحتياج إلى المعلم بغير المعلم، ويجعل نظر المعلم كافياً لكونه مخصوصاً بتأييد إلٰهي، أو تنتهي سلسلة التعليم إلى المعلم المستند علمه إلى النبي عليه الصلاة والسلام[2] المستند إلى الوحي.

الثالث: أن إرشاد المعلم لا يفيدنا إلا بعد العلم بصدقه، وصدقه إما أن يعلم بالنظر فيكون النظر كافياً في المعرفة، حيث أفاد صدق المعلم المفيد للمعرفة[3] وإما أن يعلم بقول ذلك المعلم فيدور، لأن قوله أي إخباره عن كونه صادقاً لا يفيد كونه كذلك إلا بعد العلم بأنه صادق البتة، وإما بقول معلم آخر وهكذا إلى أن يتسلسل، وقد يجاب بأنا لا نجعل المعلم مستقلاً بإفادة المعرفة ليلزمنا العلم بكونه صادقاً لا يكذب البتة بل نجعل المفيد هو النظر المقرون بإرشاد منه إلى الأدلة ودفع الشبهة، لكون عقولنا قاصرة عن الاستدلال بذلك[4] مفتقرة إلى إمام يعلمنا الأدلة ودفع الشبه ليحصل لنا بواسطة تعليمه وقوة عقولنا معرفة الحقائق الإلٰهية التي من جملتها كونه إماماً يستحق الإرشاد والتعليم ثم لا يخفى أن ما ذكر من الوجوه بتقدير تمامها إنما يراد الاحتياج إلى المعلم في حصول المعرفة، وأما لو أرادوا الاحتياج إليه في حصول النجاة بمعنى أن

---

(١) في (ب) لفظ (في) بدلاً من (إلى).

(٢) سقط من (ب) (إلى النبي عليه الصلاة والسلام).

(٣) المعرفة: إدراك الأشياء وتصورها. ولها عند القدماء عدة معان: منها إدراك الأشياء بإحدى الحواس، ومنها العلم مطلقاً تصوراً كان أو تصديقاً، ومنها إدراك البسيط سواء كان تصوراً للماهية أو تصديقاً بأحوالها.

وفرقوا بين المعرفة والعلم: فقالوا إن المعرفة إدراك الجزئي، والعلم إدراك الكلي. وأن المعرفة تستعمل في التصورات والعلم في التصديقات.

(٤) في (ب) الاستقلال.

معرفة الصانع[1] بالنظر لا تفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم، ولم يكن مأخوذاً من معلم وامتثالاً لأمره على ما قاله النبي ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله»[2].

وفي التنزيل:

﴿فاعلم أنه لا إلٰه إلا الله﴾[3]

و ﴿قل هو الله أحد﴾[4]

وكثير من المعترفين بالصانع ووحدانيته كانوا كافرين بناء على عدم أخذهم ذلك عن النبي عليه الصلاة والسلام، وعدم امتثالهم أمره، فطريق الرد عليهم أن حاصل ما ذكرتم الاحتياج في النجاة إلى معلم، علم صدقه بالمعجزات وذلك هو النبي عليه الصلاة والسلام، وكفى به إماماً ومرشداً إلى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر إلى معلم يجدد طريق الإرشاد والتعليم، وتتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بإمامته، وأما احتجاج الملاحدة مع الجواب عنه فظاهر من المتن.

---

(١) في (ب) الثاني بدلاً من الصانع وهو تحريف.

(٢) الحديث رواه البخاري في الإيمان رقم ١٧، ٢٨ وفي الصلاة رقم ٢٨ وفي الزكاة رقم ١ وفي الاعتصام ٢، ٢٨. ورواه أبو داود في الجهاد رقم ٩٥ والترمذي في التفسير سورة رقم ٨٨ (الغاشية) والنسائي في الزكاة رقم ٣ وابن ماجة في الفتن ١ ـ ٣ والدارمي في السير رقم ١ وأحمد ابن حنبل في مسنده ج ٤ ص ٨.

(٣) سورة محمد آية رقم ١٩.

(٤) سورة الصمد آية رقم ١.

المبحث الرابع

في التوصل بالنظر إلى معرفة الله تعالى

(قال: المبحث الرابع: لا خلاف بين أهل الإسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدمة مقدورة للمعرفة الواجبة مطلقاً، أما عندنا[1] فبالشرع[2] بالنص والإجماع[3] إذ حكم العقل معزول لما سيجيء، وأما عند المعتزلة فعقلاً لكونها دافعة لضرر خوف العقاب وغيره، ورد بمنع الخوف في الأغلب لعدم الشعور، ولو سلم فالخوف بحالة لاحتمال الخطأ وكون العارف أحسن حالاً ليس على إطلاقه بل البلاهة أدنى إلى الخلاص، كما في الصبي والمجنون، وقد ينازع في إمكان إيجاب المعرفة لما فيه من تحصيل الحاصل أو تكليف الغافل، وفي الإجماع على وجوبها، فلقد كانوا يكتفون بالتقليد والانقياد وفي أن النظر مقدمها فقد تحصل بمثل التعليم والإلهام، وفي إطلاق وجوبها إذ هو مقيد بالشك أو عدم المعرفة، وفي وجوب المقدمة لجواز إيجاب الأصل مع الذهول عنها، فيجاب بأنه لا غفلة مع فهم الخطاب،

---

(١) أهل السنة: الذين يلتزمون بكتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ.

(٢) المبعوث به النبي ﷺ، ومن دليل النص قوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ فإنه يدل على نفي العقاب قبل بعثة الرسول. ونفي العقاب يستلزم نفي ملزومه وهو التكليف إذ لا عقاب إلا مع تكليف، ونفي التكليف يستلزم نفي الوجوب فإذا هو نوع منه قبل الشرع فيكون حصوله بالشرع إذ لا قائل بثبوته بغير العقل والشرع، فإذا انتفى بالعقل لزم ثبوته بالشرع وهو المطلوب ومن الدليل قوله تعالى: ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾ لأنه أمر بالمعرفة وكل أمر فهو للوجوب حقيقة.

(٣) لقوله ﷺ: «أمتي لا تجتمع على ضلالة».

والإجماع على وجوب المعرفة متواتر الاكتفاء[1] إنما كان بالأدلة الإجمالية على أن جواز التبرك للبعض لا ينافي الوجوب في الجملة[2] واحتياج طرق تحصيل غير الضروري إلى نظر ما ضروري، إذ الحكم مختص بالأغلب ومعنى إطلاق الوجوب عدم تقيده بتلك المقدمة، كوجوب الصوم بالنسبة إلى النية والإقامة والحج بالنسبة إلى الإحرام والاستطاعة والمعرفة كيفية لا معنى لإيجابها سوى إيجاب تحصيلها وفيه إيجاب سببها قطعاً، وكحز الرقبة في إيجاب القتل ولو اكتفينا بالإجماع على وجوبه لكفينا هذه المؤونات).

أي لأجل حصولها بقدر الطاقة البشرية لأنه أمر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق (الذي المعرفة، وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب شرعاً إذ كان وجوب الواجب)[3].

المطلق شرعياً كما هو ديناً أو عقلاً، إن كان عقلياً كما هو رأي المعتزلة لئلا يلزم تكليف المحال، أما كون النظر مقدوراً فظاهر، وأما توقف المعرفة عليه فلأنها ليست بضرورية بل نظرية ـ ولا معنى للنظري إلا ما يتوقف على النظر ويتحصل به، وأما وجوب المعرفة فعندنا بالشرع للنصوص الواردة فيه والإجماع المنعقد عليه واستناد جميع الواجبات إليه، وعند المعتزلة بالعقل لأنها دافعة لضرر الظنون وهو خوف العقاب في الآخرة حيث أخبر جمع كثير بذلك، وخوف

---

(١) لنقله جمع خلفاً عن سلف يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة، بل ينبغي أن يكون هذا مما تواطأت عليه ملل الإيمان جميعاً. وكيف يصح من مؤمن أن لا يقول بوجوب المعرفة التي هي الإيمان بالله تعالى. . .؟ ثم لو سلم أن النص ظني والإجماع لنقله الآحاد ظني أيضاً، فالوجوب الشرعي يكفي فيه الظن المفاد لما ذكر.

(٢) ويجاب عن الثالث. وهو أن المعرفة لا تتوقف على النظر حتى يجب بوجوبها لحصولها بالتعليم أو الإلهام أو قول المعصوم أو المجاهدة والتصفية، فأجاب بأن كل هذه الأشياء تحتاج إلى نظر ضروري، لأن المعلم يرشد إلى المقدمات وإلى وجه الدلالة، وإلى وجه دفع الشبه والشكوك، فإذا حصل عند المتعلم ما أرشد إليه، انتقل إلى النتيجة والانتقال إلى النتيجة بعد إدراك الدليل حصول عن نظر فلم يخل التعلم عن نظر ما بهذا الاعتبار. وكذا الإلهام لا يوثق به حتى يعلم أنه من الله تعالى ولا يعلم أنه منه إلا بالنظر.

(٣) ما بين القوسين سقط من (ب).

ما يترتب في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة الصانع من المحاربات وهلاك النفوس وتلف الأموال، وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلاً، كما إذا أراد سلوك طريق فأخبر بأن فيه عدو أو سبعاً ورد بمنع ظن الخوف في الأعم الأغلب إذ لا يلزم الشعور بالاختلاف وبما يترتب عليه من الضرر ولا بالصانع وبما رتب في الآخرة من الثواب والعقاب والإخبار بذلك إنما يصل إلى البعض وعلى تقدير الوصول لارجحان لجانب الصدق لأن التقدير عدم معرفة الصانع وبعثة الأنبياء ودلالة المعجزات، ولو سلم ظن الخوف فلا نسلم أن تحصيل المعرفة يدفعه لأن احتمال الخطأ قائم، فخوف العقاب أو الاختلاف بحاله والعناء لزيادة.

فإن قيل: لا شك أن من حصل المعرفة أحسن حالاً ممن لم يحصل لانصافه بالكمال وتحصيل الأحسن واجب في نظر العقل.

قلنا: نعم إذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يحصل[1] ويقع في أودية الضلال فيهلك. ولهذا قيل البلاهة[2]أدنى إلى الخلاص من فطانة[3]بتراء، هذا بعد تسليم وجوب الأحسن وتقرير السؤال على ما ذكرنا تتميم للدليل المذكور، لبيان وجوب المعرفة، وعلى ما في المواقف وهو أن الناظر أحسن حالاً ابتداء دليل على وجوب النظر عقلاً، وأورد على هذا الاستدلال إشكالات بعضها غير مختص به ولا مفتقر إلى حله، لكونه منعاً على مقدمات مثبتة[4]مقررة، مثل إفادة النظر العلم مطلقاً وفي الإلٰهيات وبلا معلم، وإمكان تحقق الإجماع ونقله، وكونه حجة وبعضها مختص به مفتقر إلى دفعه. وهي خمسة:

---

(١) سقط من (ب) لفظ (يحصل).

(٢) البلاهة في اللغة: ضعف العقل، وعجز الرأي، وشرود الفكر. والأبله الضعيف العقل.
وتطلق البلاهة في علم أمراض النفس على التخلف العقلي، وهي بين العجز والعته.

(٣) الفطنة: كالفهم تقول فطن للشيء يفطن بالضم فطنة، وفطن بالكسر فطنة أيضاً. وفطانة وفطانية الفاء فيهما. ورجل فطن بكسر الطاء وضمها.

(٤) في (ب) مينية بدلاً من مثبتة.

الأول: أن وجوب المعرفة فرع إمكان إيجابها، وهو ممنوع لأنه إن كان للعارف كان تكليفاً بتحصيل الحاصل وهو محال، وإن كان لغيره كان تكليفاً للغافل[١] وهو باطل. والجواب أن إمكانه ضروري، والسند مدفوع بأن الغافل من لم يبلغه الخطاب أو بلغه ولم يفهمه، لا من لم يكن عارفاً بما كلف بمعرفته، وتحقيقه. إن المكلف بمعرفة أن للعالم صانعاً قديماً متصفاً بالعلم والقدرة مثلاً يكون عارفاً بمفهومات هذه الألفاظ، مكلفاً بتحصيل هذا التصديق، وتصور تلك المفهومات، بقدر الطاقة البشرية.

الثاني: أنا لا نسلم قيام الدليل على وجوب المعرفة، أما النص مثل قوله تعالى: ﴿**فاعلم أنه لا إله إلا الله**﴾[٢]...

فلأنه ليس بقطعي الدلالة إذ الأمر قد يكون لا للوجوب، وأما الإجماع فلأنه ليس قطعي السند[٣] إذ لم ينقل بطريق التواتر، بل غايته الآحاد، فللخصم أن يمنعه بل يدعي الإجماع على أنه يكفي التصديق، علماً كان أو ظناً أو تقليداً، فإن الصحابة والتابعين رضي الله تعالى عنهم كانوا يكتفون من العوام بالتقليد الانقياد، ولا يكلفونهم التحقيق والاستدلال: والجواب: أن الظن كاف في الوجوب الشرعي، على أن الإجماع عليه متواتر إذ بلغ ناقلوه في الكثرة حداً يمتنع تواطؤهم به على الكذب، فيفيد القطع، وما ذكر من الإجماع على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك، وإنما هو اكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الأدلة الإجمالية، على ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿**ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله**﴾[٤]. من غير تلخيص العبارة في ترتيب المقدمات، وتحقيق شرائط الإنتاج، وتحرير المطالب بأدلتها، وتقرير الشبه بأجوبتها، على أنه لو

---

(١) في (ب) للعاقل بدلاً من الغافل.

(٢) سورة محمد آية رقم ٩.

(٤) سند فلان سند أي معتمد، وسند إلى الشيء من باب دخل، واستند إليه بمعنى، وأسند غيره. والإسناد في الحديث رفعه إلى قائله.

(٤) سورة الزمر آية رقم ٣٨.

ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد في حق البعض فهو لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة. هذا والحق أن المعرفة بدليل إجمالي به(1) يرفع الناظر عن حضيض التقليد فرض عين لا مخرج عنه لأحد من المكلفين، وبدليل تفصيلي يتمكن معه من إزاحة الشبه وإلزام المنكرين، وإرشاد المسترشدين فرض كفاية، لا بد من أن يقوم به البعض.

الثالث: أنا لا نسلم أن المعرفة الكاملة لا تحصل إلا بالنظر، بل قد تحصل بالتعليم على ما يراه الملاحدة، أو بالإلهام على ما يراه البراهمة(2) أو بقول الإمام المعصوم على ما يراه الشيعة(3) أو بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات، على ما يراه المتصوفة(4).

والجواب: أنا نعلم بالضرورة أن تحصيل غير الضروري من العلوم يفتقر إلى نظر ما ظاهر أو خفي، أما التعليم فظاهر، لأنه ليس إلا إعانة للغفل بالإرشاد

---

(1) سقط من (أ) لفظ (به).

(2) الديانة العظمى في الهند تسمى «الهندوسية أو الهندوكية وقد تمثلت فيها تقاليد الهند وعاداتهم وأخلاقهم وأطلق عليها «البرهمية» ابتداء من القرن الثامن قبل الميلاد نسبة إلى (براهما) وهو القوة العظيمة السحرية الكامنة التي تطلب كثيراً من العبادات كقراءة الأدعية وإنشاد الأناشيد وتقديم القرابين. ومن (براهما) اشتقت الكلمة (البراهمة) لتكون علماً على رجال الدين الذي كان يعتقد أنهم يتصلون في طبائعهم بالعنصر الإلٰهي وهم لهذا كانوا كهنة الأمة لا تجوز الذبائح إلا في حضرتهم وعلى أيديهم، (راجع فلسفة الهند القديمة. محمد عبد السلام. ٢٥٦).

(3) الشيعة: الذين شايعوا علياً عليه السلام على قتال طلحة والزبير وعائشة ومعاوية والخوارج وكانوا في حياة علي رضي الله عنه ثلاث فرق الأولى: وهم الجمهور الأعظم يرون إمامة أبي بكر وعمر وعثمان إلى أن غير السيرة وأحدث الأحداث. والثانية: أقل من الأولى عدداً يرون الإمام بعد الرسول ﷺ علياً رضي الله عنه. ومن هذا نعلم أن أكثر الشيعة لا يقدمون علياً على سائر أصحاب رسول الله ﷺ ويفضلونه على عثمان.

(4) التصوف: قال: أبو بكر الكتاني: التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء. ويقول أبو الحسين النووي: ليس التصوف رسماً ولا علماً ولكنه خلق. لأنه لو كان رسماً لحصل بالمجاهدة، ولو كان علماً لحصل بالتعليم ولكنه تخلق بأخلاق الله.
(راجع المنقذ من الضلال تحقيق د. عبد الحليم محمود. ص ١٧٩).

إلى المقدمات ودفع الشكوك والشبهات، وقد شبهوا نظر البصيرة[1] بنظر الباصرة، وقول المعلم بالضوء الحسي وكما لا يتم الإبصار إلا بهما لا تتم المعرفة إلا بالنظر والتعليم، وكذا الكلام في المعصوم، إذ لا يكفي في صدقه إخبار معصوم آخر، ما لم ينته إلى نظر العقل، وأما الإلهام فلأنه لا يثق به صاحبه ما لم يعلم أنه من الله تعالى، وذلك بالنظر وإن لم يقدر على العبارة عنه، وأما تصفية الباطن فلأنه لا عبرة بها إلا بعد طمأنينة النفس في المعرفة، وذلك بالنظر على أنه لو ثبت حصول المعرفة بدون النظر لم يضرنا، لأنا إنما ندعي الاحتياج إليه في حق الأغلب، وهذا لا يمنع لظهور كونه طريق العامة.

الرابع: أنا لا نسلم أن المعرفة واجب مطلق، فإن معناه الوجوب على كل تقدير، ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك، أي تردد الذهن في النسبة، أو بحال عدم المعرفة للقطع بأنه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل، لامتناع تحصيل الحاصل.

والجواب: أن ليس معنى الوجوب على كل تقدير عموم التقادير والأحوال، وإلا لما كان شيء من الواجبات واجباً مطلقاً، إذ لا يجب على تقدير الإتيان به، ولأن وجوب الصوم مثلاً مطلق بالقياس إلى النية حتى يجب مقيد بالقياس إلى كون المكلف مقيماً غير مسافر حتى لا تجب الإقامة، وكذا وجوب الحج مقيد بالاستطاعة، فلا يجب تحصيلها مطلقاً بالنسبة إلى الإحرام ونحوه من الشرائط، فيجب بل معناه الوجوب على تقدير وجود المقدمة وعدمها، ووجوب المعرفة ليس مقيداً بالنظر بمعنى أنه لو نظر تجب المعرفة، وإلا فلا يكون مطلقاً.

وأما بالنسبة إلى الشك أو عدم المعرفة فمقيد، إذ لا وجوب على العارف، فلا يكون تحصيل الشك و عدم المعرفة واجباً. ويندفع إشكال آخر هو نقض

(١) البصيرة: النور الذي يقذفه الله تعالى في قلب عبده فنرى المعنويات والباصرة لا ترى إلا المحسوسات. البصيرة ترى اللطيف، والباصرة لا ترى إلا الكثيف. البصيرة ترى القديم، والباصرة لا ترى إلا الحادث: البصيرة ترى المكون، والباصرة لا ترى إلا الأكوان.
(راجع كتاب مع الإلحاد وجهاً لوجه ص ١١)

الدليل بهما، وإنما لم يورد في المتن لما سيجيء من أن النزاع في مقدورتيهما، وفي كون الشك غير واجب.

الخامس: أنا لا نسلم أن مقدمة الواجب المطلق يلزم أن تكون واجبة، لجواز إيجاب الشيء مع الذهول عن مقدمته، بل مع التصريح بعدم وجوبها. فإن قيل: إيجاب الشيء بدون مقدمته تكليف بالمحال ضرورة استحالة الشيء بدون ما يتوقف عليه، قلنا: المستحيل وجود الشيء بدون وجود المقدمة، ولا تكليف به، وإنما التكليف بوجود الشيء بدون وجوب المقدمة، ولا استحالة فيه.

فإن قيل: ـ لو لم تجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعاً، مع بقاء التكليف بالأصل لكونه واجباً مطلقاً، أي على تقدير وجود المقدمة وعدمها، ولا خفاء في أنه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به حينئذ تكليفاً بالمحال.

قلنا: عدم جواز ترك الشيء شرعاً قد يكون لكونه لازماً للواجب الشرعي فيكون واجباً بمعنى أنه لا بد منه، وهذا لا يقتضي كونه مأموراً به متعلقاً بخطاب الشارع على ما هو المتنازع. والجواب تخصيص الدعوى، وهو أن المأمور به إذا كان شيئاً ليس في وسع العبد إلا مباشرة أسباب حصوله، كان إيجابه إيجاباً لمباشرة السبب قطعاً كالأمر بالقتل، فإنه أمر باستعمال الآلة، وحز الرقبة مثلاً، وههنا العلم نفسه ليس فعلاً مقدوراً بل كيفية، فلا معنى لإيجابه إلا إيجاب سببه، الذي هو النظر، وليس هذا مبنياً على امتناع تكليف المحال حتى يرد الاعتراض بأنه جائز عندكم، واعلم أنه لما كان المقصود وجوب النظر شرعياً، وقد وقع الإجماع عليه، كما صرحوا به فلا حاجة إلى ما ذكروا من المقدمات، ودفع الاعتراضات بل لو قصد إثبات مجرد الوجوب دون أن يكون بدليل قطعي لكفى التمسك بظواهر النصوص كقوله تعالى:

﴿فانظر إلى آثار رحمة الله﴾[1] **﴿قل انظروا ماذا في السموات﴾**. [2] إلى غير ذلك.

---

(١) سورة الروم آية رقم ٥٠ وتكملة الآية: **﴿كيف يحيي الأرض بعد موتها﴾**.

(٢) سورة يونس آية رقم ١٠١ وتكملة الآية: **﴿والأرض وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون﴾**.

(قال: قالوا لو لم يجب إلا شرعاً لكان للمكلف أن يقول لا أنظر ما لم يجب، ولا يجب ما لم أنظر، لأنه بالشرع وثبوته بالنظر، ولا يمكن للنبي إلزامه[1] وفيه إفحامه. وأجيب بأنه مشترك الإلزام إذ الوجوب العقلي أيضاً نظري فله أن لا ينظر ولا يسمع إلى ما يوضع له في المقدمات وأن صحة الإلزام إنما تتوقف على تحقق الوجوب لا على العلم به، والمتوقف على النظر هو العلم به لا تحققه)[2].

احتجت المعتزلة على آن وجوب النظر في المعجزة والمعرفة وسائر ما يؤدي إلى ثبوت الشرع عقلي، بأنه[3]لو لم يجب إلا بالشرع لزم إفحام الأنبياء، فلم يكن للبعثة فائدة وبطلانه ظاهر، ووجه اللزوم أن النبي عليه السلام إذا قال للمكلف: انظر في معجزتي حتى يظهر لك صدق دعواي، فله أن يقول: لا انظر ما لم يجب عليّ لأن ترك غير الواجب جائز، ولا يجب عليّ ما لم يثبت الشرع، لأنه لا وجوب إلا بالشرع، ولا يثبت الشرع ما لم أنظر، لأن ثبوته نظري لا ضروري.

فإن قيل: قوله لا أنظر ما لم يجب ليس بصحيح، لأن النظر لا يتوقف على وجوبه. قلنا: نعم إلا أنه لا يكون للنبي حينئذ إلزامه النظر، لأنه لا إلزام على غير الواجب، وهو المعنى بالإفحام. وأجيب أولاً: بأنه مشترك الإلزام، وحقيقته إلجاء الخصم إلى الاعتراف بنقض دليله إجمالاً، حيث دل على نفي ما هو الحق[4]عنده في صورة النزاع، وتقريره أن للمكلف أن يقول لا أنظر مالا يجب،

---

(١) يقول المعتزلة: لو كان ذلك للزم إفحام الرسل وغلبهم بالحجة بحيث لا يمكنهم إلزام المكلفين الشرائع بالبرهان الذي هو سنة الله مع خلقه فتبقى فائدة البعثة التي هي انتفاء الحجة للخلق يوم القيامة. ونقول: التالي باطل بالإجماع فالمقدم مثله.

(٢) أي الشرع في نفسه حتى يجيء الدور فقول القائل: أنا لا أنظر حتى يجب النظر، مسلم. وقوله: ولا يجب حتى يثبت الشرع، مسلم على ظاهره أيضاً. وقوله: لا يثبت الشرع حتى أنظر، غير مسلم. لأن الشرع يثبت في نفس الأمر نظرت أو لم تنظر أيها المكلف، علمت بثبوته أو لم تعلم. هذا إن أراد العلم بالثبوت منع التوقف أيضاً. إذ ليس الوجوب متوقفاً على العلم بالثبوت وإنما يتوقف على سماع الخطاب وفهمه.

(٣) في (ب (بيانه).

(٤) في (ب) بدلاً من (عنده)

ولا يجب ما لم أنظر، لأن وجوبه نظري، يفتقر إلى ترتيب المقدمات، وتحقيق أن النظر يفيد العلم مطلقاً، وفي الإلٰهيات سيما إذا كان طريق الاستدلال ما سبق من أنه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقاً، فإن قيل: بل هو من النظريات الجلية التي يتنبه لها العاقل بأدنى التفات أو إصغاء إلى ما يذكره الشارع من المقدمات قلنا: لو سلم فله أن لا يلتفت، ولا يصغي فيلزم الإفحام.

وثانياً: بالحل وهو تعيين موضع الغلط، وذلك أنْ صحة إلزامه النظر إنما تتوقف على وجوب النظر، وثبوت الشرع في نفس الأمر، لا على علمه بذلك، والمتوقف على النظر هو علمه بذلك، لا تحققهما في نفس الأمر، فهو إن أراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم أنظر، وإن أراد العلم بهما لم يصح قوله لا أنظر ما لم يجب، وإن أراد[1] من الوجوب التحقق، وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب عليّ ما لم يثبت الشرع، لأن الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب، ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع، بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلاً، وهذا ما قال في المواقف: إن قولك لا يجب عليّ ما لم يثبت الشرع.

قلنا: إن هذا القول. إنما يصح لو كان الوجوب عليه موقوفاً على العلم بالوجوب.

فقوله قلنا... الخ، خبر إن والعائد اسم الإشارة، وإن خص إرادة العلم بقوله لا يثبت الشرع ما لم أنظر، وإرادة التحقق بقوله لا أنظر ما لم يجب، صحت جميع المقدمات لكن تختل[2] صورة القياس لعدم تكرر الوسط ، فهذا قياس صحة مادته في فساد صورته وبالعكس.

---

(١) في (أ) في بدلاً من (من)
(٢) تحتل وهو تحريف.

المبحث الخامس

في أول الواجبات

(قال: المبحث الخامس: اختلفوا في أول الواجبات فقيل: معرفة الله تعالى[1] لأنها الأصل، وقيل: النظر فيها أو القصد إليه لتوقفها عليه،[2] والحق أنه إن قيد الواجب بما يكون مقصوداً في نفسه فالأول. وإلا فالثاني. وأما المعرفة فليس بمقدور، إذ الوجوب مقيد به واستدامته ليست بمقدمة.

وقيل: الشك[3] لأن النظر بعده، ورد بأنه ليس بمقدور لكونه من الكيف كالعلم ولا مقدمة لتأتي النظر عند الظن والوهم، وإن أريد به ما يتناولهما وجعل مقدوراً بمعنى إمكان تحصيله فوجوب النظر مقيد به، إذ لا نظر عند الجزم والواجب على المقلد أو الجاهل جهلاً مركباً هو النظر في وجه الدلالة، ليقوده إلى العلم).

ما يجب على المكلف، فقال الشيخ[4]: هو معرفة الله تعالى لكونها مبنى الواجبات وقال الأستاذ: هو النظر في معرفة الله تعالى لما مر من كونه المقدمة.

---

(١) هذا الرأي يقول به الشيخ أبو الحسن الأشعرى رضي الله عنه، ويوافقه على ذلك جماعة من العلماء، وإنما كانت أول واجب عنده لأن مبنى جميع الواجبات عليه.

(٢) قال الأستاذ: أول واجب النظر، وقال أبو بكر الباقلاني والإمام الرازى: أول واجب القصد إلى النظر.

(٣) وأما القول بأن أول واجب عدم المعرفة لتوقف النظر على عدمها فلا يصح، لأن عدم المعرفة جهل بسيط، يحصل قبل القدرة والإرادة المسبوقين بالعلم المسبوق بنفيه.

(٤) القائل أبو هاشم الجبائي أحد زعماء المعتزلة.

وقال القاضي والإمام: هو القصد إلى النظر لتوقف النظر عليه[١]، والحق أنه إن أريد أول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة، وإن أريد الأعم فهو القصد إلى النظر، لكن مبناه على وجوب مقدمة الواجب المطلق، وقد عرفت ما فيه، فلذا قال في المتن، وإلا فالثاني، أي النظر أو القصد إليه. لا يقال النظر مشروط بعدم المعرفة، بمعنى الجهل البسيط بالمطلوب، فينبغي أن يكون أول الواجبات، لأنا نقول هو ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والإرادة، ولو سلم فوجوب النظر مقيد به، لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة للواجب المطلق واستدامته، وإن كانت مقدورة بأن ترك مباشرة أسباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدمة. وقال أبو هاشم أول الواجبات هو الشك[٢] لتوقف القصد إلى النظر عليه[٣] إذ لا بد من فهم الطرفين والنسبة مع عدم اعتقاد المطلوب أو نقيضه على ما سبق ورد بوجهين.

أحدهما: أن الشك ليس بمقدور لكونه من الكيفيات كالعلم وإنما المقدور تحصيله أو استدامته، بأن يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة ولا شيء منهما بمقدمة، واعتراض المواقف[٤] بأنه لو لم يكن مقدوراً لم يكن العلم مقدوراً لأنه ضده، ونسبة القدرة إلى الضدين على السواء ساقط، بما اعترف به من أن العلم ليس بمقدور، وإنما المقدور تحصيله بمباشرة الأسباب.

وثانيهما: أن وجوب النظر والمعرفة مقيد بالشك، لما سبق من أنه لا إمكان للنظر بدونه فضلاً عن الوجوب، فهو لا يكون مقدمة للواجب المطلق، بل

---

(١) كالعلم والجهل والقدرة والإرادة والبياض والسواد وشبه ذلك، وذلك أن القدرة إنما تتعلق بالأفعال الكسبيات لحركات والسكنات لا بالكيفيات.

(٢) قال أبو هاشم: الشك في الله حسن. وهذا خروج منه عن قول الأمة، وتوصل منه إلى هدم أصله.

راجع (الشامل في أصول الدين للإمام الجويني ص ١٢١)

(٣) يرد على أبي هاشم أن العقل لا يحكم بحسن طلب الشك ولا يجمل بالعاقل أن يكون مطلوبه الشك، وهذا أمر ضروري فكيف ينتحل كون الشيء أول واجب عقلاً.

(٤) يقصد صاحب المواقف

(راجع الاعتراض في كتاب المواقف ج ١ ص ١٩٢)

للمقيد به، كالنصاب للزكاة، والاستطاعة للحج، فلا يجب تحصيله، ولما كان[1]إيجاب المعرفة هو إيجاب النظر. قال في المواقف: إن وجوب المعرفة مقيد بالشك، وإلا فالقول بوجوب الشك إنما يبنى[2]على كونه مقدمة للنظر، لا للمعرفة وكلا الوجهين ضعيف.

أما الأول: فلأنهم لا يعنون بمقدورية مقدمة الواجب أن يكون من الأفعال الاختيارية، بل أن يتمكن المكلف من تحصيله كالطهارة للصلاة وملك النصاب للزكاة، ومعنى وجوبها، وجوب تحصيلها.

وأما الثاني: فلأنه يقتضي أن لا يجب النظر والمعرفة عند الوهم، أو الظن، أو التقليد أو الجهل المركب، وفساده بيّن، ويمكن دفع الوهم، والظن، بأن الشك يتناولهما لأن معناه التردد في النسبة،[3]إما على استواء وهو الشك المحض أو رجحان لأحد الجانبين وهو الظن والوهم، ودفع التقليد، والجهل المركب بأن الواجب معها هو النظر في الدليل، ومعرفة وجه دلالته ليؤلا إلى العلم،وذلك لأن امتناع النظر والطلب عند الجزم بالمطلوب أو نقيضه مما لم يقع فيه نزاع، وقد يقال في رد الشك المحض[4]أنه وإن كان مقدمة للنظر الواجب فليس من أسبابه ليكون إيجابه إيجاباً له بمعنى تعلق خطاب الشارع به وفيه نظر، لأن مراد أبي هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر والمعرفة. نعم لو قيل: إنه ليس من المعاني التي يطلبها العاقل، ويحكم باستحقاق تاركه الذم لكان شيئاً.

وستعرف فساد النظر بمعرفة معنى الوجوب العقلي[5].

---

(١) في (ب) وإن إيجاب المعرفة.
(٢) في (ب) يتبين بدلاً من (يبني)
(٣) سقط من (ب) لفظ (إما).
(٤) سقط من (ب) لفظ (المحض).
(٥) ما بين القوسين زيادة في (أ).

المبحث السادس

في انقسامه إلى التصور والتصديق

(قال: المبحث السادس: كمال النظر تحصيل طريق، يوصل[1] بالذات إلى مطلوب، إما تصوري وهو المعروف، حداً[2] ورسماً تاماً وناقصاً، إذ لا بد من مميز ذاتي أو عرضي مع الجنس القريب، أو بدونه وإما تصديقي وهو الدليل، إما قياساً استثنائياً متصلاً أو منفصلاً، أو اقترانياً حملياً وشرطياً وإما استفزازاً تاماً وناقصاً، وإما تمثيلاً قطعياً أو ظنياً، إذ لا بد من اندراج المطلوب تحت الدليل أو بالعكس، أولهما تحت ثالث).

قد سبقت إشارة إلى أن الحركة الأولى: من النظر تحصيل مادة مركب يوصل إلى المطلوب، والثانية: صورته، والمطلوب إما تصور أو تصديق فالموصل إلى التصور ويسمى المعرف إما حد أو رسم، وكل منهما إما تام أو ناقص، لأن التمييز أمر لا بد منه في التعريف، لامتناع المعرفة بدون التمييز عند العقل، فالمميز إن كان ذاتياً للماهية يسمى المعرف حداً لأنه في اللغة المنع،

---

(١) أي توصل بذاتها من غير حاجة إلى ضم مقدمة أجنبية كما في قياس المساواة، فإن تلك الحاجة تنفي كمال النظر.

(٢) ينقسم الحد إلى تام وناقص: فالتام هو ما يتركب من الجنس والفصل القريبين. كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق.

والناقص: هو ما يكون بالفصل القريب وحده، أو به وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بالجسم الناطق. ومن شرط الحد التام أن يكون جامعاً مانعاً أي يجمع الحدود، ويمنع غيره من الدخول فيه، ومن شرطه أيضاً أن يكون مطرداً ومنعكساً. ومعنى الاطراد: أنه متى وجد الحد عدم المحدود، ولو لم يكن مطرداً لما كان مانعاً، ولو لم يكن منعكساً لما كان جامعاً.

ولا بـد في المعرف من منـع خروج شيء من الأفـراد، ودخول شيء فيـه ممـا سواها، فما كان ذلك فيه باعتبار الذات، والحقيقة كان أولى بهذا الاسم، وإن كان عرضياً لها سمي المعرف رسماً لكونه بمنزلة الأثر يستدل به على الطريق، ثم إن[1] المميز إن كان مع كمال الجزء المشترك أعني ما يقع جواب السؤال بما هو عن الماهية وعن كل ما يشاركها وهو المسمى بالجنس القريب[2] فـالمعرف تام، أما الحد فلاشتماله على جميع الذاتيات وأما الرسم فلاشتماله على كمال الذاتي المشترك، وكمال العرضي المميز، وإلا فناقص، فالحد التام واحد ليس إلا، وهو الجنس القريب مع الفصل القريب ويشترط تقديم الجنس حتى لو أخر لكان الحد ناقصاً، ومبنى هذا الكلام على أنه لا اعتبار بـالعرض العـام لأنه لا يفيـد الامتياز، ولا الاطـلاع على أجزاء المـاهية، ولا بـالخاصـة مـع الفصـل القريب، وإلا يلزم أن يكون المركب من الفصل القريب مع العرض العام أو مع الخاصة حداً ناقصاً، وليس كذلك في اصطلاح الجمهور، حيث خصوا اسم الحد بما يكون من محض الذاتيات وقد يصطلح على تسمية كل معرف حداً حتى اللفظي منه، أعني بيان مدلول اللفظ بلفظ آخر أوضح دلالة، وكثير من المتقدمين على أن الرسم التام ما يفيد امتياز الماهيـة عن جميع مـا عداهـا، والناقص مـا يفيد الامتيـاز عن البعض فقط، إلا أنه استقـر رأي المتـأخـرين على اشتـراط كـون المعرف مساوياً أي مطرداً، ومنعكساً، حتى لا يجوز التعـريف بالأعم محـافظة على الضبط، والموصل إلى التصديق ويسمى الدليـل لما فيـه من الإرشاد إلى المطلوب، والحجة لما في التمسك به من الغلبة على الخصم، إما قياس، وإما استقراء، وإما تمثيل، إذ لا بد من مناسبة بين الحجة والمطلوب ليمكن استفادته

---

(١) زيد في (أ) لفظ (إن).

(٢) الجنس في اللغة: الضرب من كل شيء، وهو أعم من النوع قال ابن سينا: الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالأنواع أي بالصور، والحقائق الذاتية، وهـذا يخرج النـوع. والخاصـة، والفصل القريب.

والجنس إما قريب وإما بعيد. فإن كان الجواب عن الماهية وعن كل مـا يشاركهـا في ذلك الجنس واحداً فهو قريب. كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان، فإنه جـواب عن الإنسان وعن كـل ما يشاركه في الحيوانية.

منها، وتلك المناسبة إما أن تكون باشتمال أحدهما على الآخر أو لا وعلى الأول فإن اشتملت الحجة على المطلوب فهي القياس، إذ النتيجة مندرجة في مقدمتيه، وإن اشتمل المطلوب على الحجة فهي الاستقراء، إذ المطلوب حكم كلي يثبت بتحقق الحكم على الجزئيات المندرجة تحته، وعلى الثاني لا بد أن يكون هناك أمر ثالث يشتمل عليهما، أو يندرجان فيه، ليستفاد العلم بأحدهما من الآخر وهو التمثيل[1]، فإن حكم الفرع وهو المطلوب يستفاد من حكم الأصل وهو الحجة، لاندراجهما تحت الجامع الذي هو العلة، وهذا ما قال الإمام: إنا إذا استدللنا بشيء على شيء فإن لم يدخل أحدهما تحت الآخر فهو التمثيل، وإن دخل[2]فإما أن يستدل بالكلي على الجزئي وهو القياس، أو بالعكس وهو الاستقراء، وذكر في بعض كتبه بدل الكلي والجزئي الأعم والأخص، تصريحاً بأن المراد الجزئي الإضافي لا الحقيقي، وتنبيهاً على أن التفسير الجزئي الإضافي بالمندرج تحت الغير مساو لتفسيره[3] بالأخص تحت الأعم لا أعم منه. على ما سبق إلى بعض الأوهام، من أن معنى اندراجه تحت الغير مجرد صدق الغير عليه كلياً، وذلك لأن لفظ الاندراج منبيء عن كون الغير شاملاً له ولغيره، ولم يعرف من اصطلاح القوم أن كلاً من المتساويين جزئي إضافي للآخر، فلهذا قال صاحب الطوالع[4]: إن استدل بالكلي على الجزئي

(١) التمثيل: هو التصوير والتشبيه، والفرق بينهما أن كل تمثيل تشبيه وليس كل تشبيه تمثيلاً.

وقياس التمثيل: هو الحكم على شيء معين لوجود ذلك الحكم في شيء آخر معين، أو أشياء أخرى معينة. على أن ذلك الحكم على المعنى المتشابه فيه.

(راجع النجاة ص ٩ لابن سينا).

والفرق بين قياس التمثيل والاستقراء أن قياس التمثيل ينقل الحكم من علاقة معلومة إلى علاقة مشابهة لها من جهة ومختلفة عنها من جهة أخرى. على حين أن الاستقراء ينقل الحكم من المثل إلى المثل.

(٢) سقط من (ب) لفظ (فإما).

(٣) في (ب) لتفسير الأخص تحت الأعم.

(٤) الكتاب يسمى (طوالع الأنوار) ومؤلفه: القاضي عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ أوله: الحمد لمن وجب وجوده الخ هو متن متين اعتنى العلماء في شأنه، فصنف عليه أبو الثناء شمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني شرحاً نافعاً توفي سنة ٧٤٩ هـ وهو مشهور متداول بين الطالبين.

(راجع كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ج ٢ ص ١١٦)

أو بأحد المتساويين على الآخر فهو القياس، ليتناول ما إذا كان الأوسط مساو للأصغر كقولنا: كل إنسان ناطق، وكل ناطق حيوان.

والجواب: بأن الناطق معناه شيء ماله النطق، وهو بحسب هذا المفهوم أعم من الإنسان لا يجدي نفعاً، إذ لا يتأتى في مثل قولنا: كل ناطق إنسان وكل إنسان حيوان والأحسن أن يقال مرجع القياس إلى استفادة الحكم على ذات الأصغر من ملاحظة مفهوم الأوسط، وهذا أعم قطعاً، وإن كان مفهوم الأصغر مساوياً له كما في المثالين المذكورين، بل وإن كان أعم منه كما في قولنا: بعض الحيوان إنسان وكل إنسان ناطق ـ وقولنا: بعض الحيوان إنسان، ولا شيء من الفرس بإنسان، وقولنا: كل إنسان حيوان، وكل إنسان ناطق، وعلى هذا الحال الاقترانيات الشرطية، حيث يستدل بعموم الأوضاع والتقادير على بعضها، وأما في القياس الاستثنائي فلا يتضح[1] ذلك إلا أن يرجع إلى الشكل الأول، فيقال: مضمون التالي أمر تحقق ملزومه، وكل ما تحقق ملزومه فهو متحقق. أو مضمون المقدم أمر انتفى لازمه، وكل ما انتفى لازمه فهو منتف، والفقهاء يجعلون القياس اسماً للتمثيل لما فيه من تسوية الجزأين في الحكم، لتساويهما في العلة، وأما على اصطلاح المنطق فوجهه أن فيه جعل النتيجة المجهولة مساوية للمقدمتين في المعلومية، ثم القياس إن اشتمل على النتيجة أو نقيضها بالفعل بأن يكون ذلك مذكوراً فيه بمادته وصورته، وإن لم تبق قضية بواسطة أداة الشرط على ما صرح به بعض أئمة العربية من أن الكلام قد يخرج عن التمام وعن احتمال الصدق والكذب بسبب زيادة فيه، مثل طرفي الشرطية، كما يخرج عن ذلك النقصان فيه، مثل قولنا زيد عالم بحذف الرابطة[2]. والإعراب سمي استثنائياً لما فيه من استثناء وضع أحد جزأي الشرطية أو رفعه، وإلا سمي اقترانياً لما فيه من اقتران الحدود بعضها بالبعض، أعني الأصغر والأكبر والأوسط، والاستثنائي متصل إن كانت الشرطية المذكورة فيه متصلة، ومنفصل إن كانت

---

(١) في (ب) فلا يصح ذلك.

(٢) في (أ) الربط بدلاً من (الرابطة).

منفصلة، والاقتراني[1]حملي إن كان تألفه من الحمليات الصرفة، وشرطي إن اشتمل على شرطية، وأما الاستقراء، وهو تصفح جزئيات كل واحد[2]ليثبت حكمها في ذلك الكلي على سبيل العموم[3]فتام، إن علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها، وهذا نوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم، وإلا فناقص، وهو المفهوم من إطلاق الاسم، وهو لا يفيد إلا الظن، وأما التمثيل وهو بيان مساواة جزئي لآخر في علة حكمه، لتثبت مساواتهما في الحكم فقطعي، إن علم استقلال المشترك بالعلية، وهذا نوع من القياس، وذكر المثال حشو وإلا فظني، ومطلق الاسم منصرف إليه، وتفاصيل هذه المباحث في صناعة المنطق[4]، وأورد صاحب الطوالع تفاصيل الضروب المنتجة من القياس الاستثنائي المتصل والمنفصل، ومن الأشكال الأربعة للقياس الاقتراني الحملي بعبارة في غاية الحسن ونهاية الإيجاز، وأوردها الإمام على وجه أجمل، إلا أنه أهمل الشكل الرابع لبعده عن الطبع، وعبر عن الشكل الثالث بحصول وصفين في محل أي ثبوت أمرين إيجاباً كان أو سلباً لأمر ثالث، فيشمل صور سلب الكبرى كقولنا: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الإنسان بصهال. إذ قد جعل في الإنسان ثبوت الحيوانية ونفي الصهالية، فعلم أن بعض الحيوان ليس بصهال،

---

(١) القياس الاقتراني: هو القياس الحملي. وهو الذي يكون ما يلزمه ليس هو ولا نقيضه مقولاً فيه بالفعل بوجه ما بل بالقوة كقولك كل شيء مؤلف وكل مؤلف محدث.

(راجع ابن سينا. النجاة ص ٤٨).

وفي القياس الاقتراني: مقدمتان تشتركان في حد وتفترقان في حدين فتكون الحدود ثلاثة. ومن شأن المشترك فيه أن يربط بين الحدين الآخرين ويزول عن النتيجة والحدود الثلاثة في القياس المذكور آنفاً هي الجسم، والمؤلف، والمحدث، فالمؤلف متكرر في المقدمتين والجسم والمحدث لم يتكررا فيهما. المتكرر يسمى بالحد الأوسط والباقيان يسميان بالطرفين.

(٢) سقط من (ب) لفظ (واحد)

(٣) في (أ) بزيادة (على سبيل العموم).

(٤) الشكل المنطقي: هو الهيئة الحاصلة في القياس من نسبته الحد الأوسط إلى الحد الأصغر، والحد الأكبر.

فإن كان الحد الأوسط موضوعاً في المقدمتين كان القياس من الشكل الثالث: كقولنا: كل حكيم سعيد، وكل حكيم حر، فبعض الحر سعيد. (٢) في (ب) بزيادة (قصد)

وعبر عن الاستثنائي المنفصل بالتقسيم المنحصر في قسمين، ثم رفع أيهما كان ليلزم ثبوت الآخر أو إثبات أيهما كان، ليلزم ارتفاع الآخر، ولما كان ظاهره مختص بالمنفصل الحقيقي غيره صاحب المواقف إلى ما هو أوجز[1] وأشمل، وهو أن يثبت المنافاة بين الأمرين فيلزم من ثبوت أيهما كان عدم الآخر، يعني أنه[2] إذا ثبت المنافاة بينهما في الصدق والكذب جميعاً كما في الحقيقة يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر، ومن ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر وإذا كان في الصدق فقط يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر، وفي إذا كان في الكذب فقط يلزم من ثبوت كذب كل عدم وكذب الآخر.

(قال: وقد يقال الدليل لما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى حكم كالعلم للصانع، وكثيراً ما يختص بالجارم وتقابله الأمارة)[3].

في اصطلاح المنطق هو المقدمات المرتبة المنتجة للمطلوب. وقد يقال للأمر الذي يمكن أن يتأمل فيه وتستنبط[4] منه المقدمات المرتبة كالعالم للصانع، فيفسر بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى حكم قطعياً كان أو ظنياً، وذكر الإمكان لأن الدليل لا يخرج عن كونه دليلاً بعدم النظر فيه، وقيد النظر بالصحيح لأنه لا توصل بالفاسد إليه، وذلك بأن لا يكون النظر فيه من جهة دلالته، وأطلق الحكم ليتناول التفسير الأمارة، وكثيراً ما يخص الدليل بما يفيد العلم، ويسمى ما يتوصل به إلى الظن أمارة، والاستدلال هو التوصل المذكور، وقد يخص بما يكون من الأثر إلى[5] المؤثر، كالتوصل بالنظر في العالم إلى

---

(١) في (ب) جزء وهو تحريف.

(٢) سقط من (أ) لفظ (أنه)

(٣) الأمارة: وهي ما يؤدي النظر فيها إلى الظن كدلالة وجود الفرس بالباب على زيد في المثال والتوصل المذكر وهو الاستدلال الذي هو طلب المدلول. وقد يخص الاستدلال بما يكون من الأثر كالعالم للصانع وعكسه، على هذا يسمى تعليلاً كوجود الشمس للإشراق، لأن المؤثر علة للأثر، أي سبب فيه.

(٤) سقط من (أ) لفظ (منه)

(٥) في (ب) على بدلاً من (إلى)

الصانع، ويسمى عكسه تعليلاً كالتوصل بالنظر في النار إلى الإشراق، أي إلى التصديق بذلك، وما يقال إن الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول فمعناه العلم بتحقق النسبة إيجاباً كان أو سلباً، من غير اعتبار وصف المدلولية، حتى كأنه قيل بتحقق شيء آخر وهو المدلول، وحينئذ لا يخرج مثل الاستدلال بنفي الحياة على نفي العلم، ولا يلزم البدور بناء على تضايف الدليل[1] والمدلول، وذلك لأن الدليل عندهم اسم لما يفيد التصديق دون التصور، والعلم قسم من التصديق يقابل الظن، وعلى هذا فمعنى العلم بالدليل إذا حملناه على مثل العالم للصانع هو العلم بما يؤخذ[2] من النظر في وجه دلالته من المقدمات المرتبة، مع سائر الشرائط التي من جملتها التفطن لجهة الإنتاج وكيفية الاندراج، إذ لا يلزم العلم بالمدلول إلا حينئذ، ولا يقال العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات المرتبة، إلا أنه قد يفتقر إلى وسط لكونه غير بيّن لأنا نقول لو كان كذلك لامتنع تحقق العلم الأول بدون الثاني، كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي زواياه القائمتين، والموقوف على الوسط إنما هو العلم بذلك، والحاصل أن اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بيّناً كان أو غير بيّن، والتفرقة إنما تظهر في العلم باللزوم وبتحقق اللازم.

(قال: والدليل إن لم يتوقف على نقل أصلاً فعقلي وإلا فنقلي، سواء توقف كل من مقدماته القريبة على النقل أو لا.

وقد يخص النقل الأول ويسمى الثاني مركباً، أما النقلي المحض فباطل إذ لا بد من ثبوت صدق المخبر بالعقل، والمطلوب إن استوى طرفاه عند العقل

---

(١) الدليل هو الحجة، والبرهان: هو ما دل به على صحة الدعوى. والدليل في الفقه المرشد. وما به الإرشاد وما يستدل به. وله عند الأصوليين معنيان، أحدهما: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، وهو يشمل القطعي والظني، والثاني: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه. إلى العلم بمطلوب خبري وهذا يخص بالقطعي. والمعنى الأول أعم من الثاني مطلقاً.
والدليل عند الفلاسفة: هو الذي يلزم من العلم به علم بشيء آخر وغايته أن يتوصل العقل إلى التصديق اليقيني بما كان يشك في صحته. وقد يكون الدليل قياساً أو برهاناً.

(٢) في (ب) يوجد بدلاً من (يؤ خذ).

فإثباته بالنقل، وإلا فإن توقف ثبوت النقل عليه فبالعقل وإلا فبكل منها).

قد يقسم إلى العقلي والنقلي، وقد يقسم إليهما وإلى المركب من العقلي والنقلي، وهذا يوهم أن المراد بالنقلي ما لا يكون شيء من مقدماته عقلياً وهو باطل، إذ لو لم تنته سلسلة صدق[1] المخبرين إلى من يعلم صدقه بالعقل لزم الدور أو التسلسل، فدفع ذلك بأن من حصره فيهما أراد بالنقلي ما يتوقف شيء من مقدماته القريبة أو البعيدة على النقل والسماع من الصادق، وبالعقلي ما لا يكون كذلك، ومن ثلث القسمة أراد بالنقلي ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا: الحج واجب، وكل واجب فتاركه يستحق العقاب، وبالمركب ما يكون بعض مقدماته القريبة عملياً وبعضها نقلياً كقولنا: الوضوء عمل، وكل عمل فصحته الشرعية بالنية. وكقولنا: الحج واجب، وكل واجب[2] فتاركه عاص، إذ لا معنى للعصيان إلا ترك امتثال الأوامر والنواهي وإنما قيد المقدمات بالقريبة لأن النقلي أيضاً بعض مقدماته البعيدة عقلية كما مر، فلا يقابل المركب بل يندرج فيه، هذا[3] إن أريد بالدليل نفس المقدمات المرتبة، وأما إذا أريد مأخذها كالعالم للصانع، والكتاب والسنة والإجماع للأحكام، فلا معنى للمركب، وطريق القسمة أن استلزامه للمطلوب إن كان بحكم العقل فعَقلي، وإلا فنقلي ثم الحكم المطلوب إن استوى فيه عند العقل جانب الثبوت والانتفاء بحيث لا يجد من نفسه سبيلاً إلى تعيين أحدهما فطريق إثباته النقل لا غير، كالحكم بوجوب الحج، ويكون زيد في الدار، وإلا فإن توقف عليه ثبوت النقل كالعلم[4] بصدق المخبر، وما يبتنى[5] عليه ذلك، كثبوت الصانع ـ وبعثة النبي ودلالة المعجزة، ونحو ذلك فطريق إثباته العقل لا غير، لئلا يلزم الدور، وإلا فيمكن إثباته بكل من النقل والعقل كوحدة الصانع، وحدوث العالم، إذا صح الاستدلال على الصانع بإمكان العالم أو بحدوث الأعراض، أو بعض الجواهر،

---

(١) سقط من (ب) لفظ (صدق)
(٢) زيد في (أ) وكل واجب.
(٣) في (ب) إذا بدلاً من (إن)
(٤) في (ب) كالتعليم بدلا من (العلم)
(٥) في (ب) وما ينبىء.

وإذا تعاضد العقل والنقل كان المثبت ما أفاد العلم أو لا. واعلم أن توقف النقل على ثبوت الصانع، وبعثة الأنبياء، إنما هو في الأحكام الشرعية، وفيما يقصد به حصول القطع، وصحة الاحتجاج على الغير، وأما في مجرد إفادة الظن فيكفي خبر واحد، أو جماعة يظن المستدل صدقه كالمنقولات[1] عن بعض الأولياء والعلماء، أو الشعراء ونحو ذلك، حتى لو جعل العلم الحاصل بالتواتر استدلالياً لم يتوقف النقل القطعي أيضاً على إثبات الصانع، وبعثة الأنبياء.

(قال: ولا خفاء في إفادة النقل الظن. وأما إفادته اليقين فيتوقف على العلم بالوضع والإرادة وذلك بعصمة رواة العربية، وعدم مثل النقل والاشتراك والمجاز، والإضمار والمعارض من العقلي إذ لا بد معه من تأويل النقل لأنه فرع العقل فتكذيبه تكذيبه نعم قد ينضم إليه قرائن تنفي الاحتمال، فيفيد القطع بالمطلوب، وينفي المعارض في العقبات مثل: قل هو الله أحد، ولا إله إلا الله)[2].

وإنما الكلام في إفادته العلم، فإنها تتوقف على العلم بوضع الألفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة، وبإرادة المخبر تلك المعاني، ليلزم ثبوت المدلول، والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية، لغة وصرفاً ونحواً، عن الغلط والكذب، لأن مرجعه إلى روايتهم إذ لا طريق إلى معرفة الأوضاع سوى النقل، أما الأصول أعني ما وقع التنصيص عليه فظاهر، وأما الفروع فلأنها مبنية على الأصول بالقياس، الذي هو في نفسه ظني، والعلم بالإرادة يتوقف على عدم النقل إلى معنى آخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى وبين معنى آخر[3].

وعلى عدم كونه مستعملاً بطريق التجوز في معنى غير الموضوع له، وعلى عدم إضمار شيء يتغير به المعنى، وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الأفراد

---

(١) في (ب) المقبولات وهو تحريف.

(٢) ما بين القوسين سقط من (ب)

(٣) ما بين القوسين سقط من (ب)

أو الأوقات بالبعض من ذلك، بأن يراد من أول الأمر ذلك البعض، أو يراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم، ويسمى ناسخاً[1]، وعلى عدم تقديم وتأخير بغير المعنى المطلوب[2] عن ظاهره، وفي بعض كتب الإمام وعلى عدم الحذف، وفسر الحذف بأن يكون في الكلام زيادة يجب حذفها لتحصيل المعنى المقصود، كقوله تعالى ﴿وحرام على قرية أهلكناها أنهم لا يرجعون﴾[3] وقوله تعالى ﴿لا أقسم بيوم القيامة﴾[4].

فإن كلمة «لا» في الموضعين محذوفة، أي واجبة الحذف، وكثير من الناس يفهمون منه أن يكون في الكلام محذوف يجب تقديره ليحصل المعنى، ويفرقون بينه وبين الإضمار، بأن المضمر ما يبقى له أثر في اللفظ، كقولك خبر مقدم بإضمار قدمت.

وبالجملة فلا سبيل إلى الجزم بوجود الشرائط، وعدم الموانع، بل غايته الظن، وما يبتنى على الظن لا يفيد إلا الظن، ومن جملة ما لا بد منه ولا سبيل إلى الجزم به انتفاء المعارض العقلي، إذ مع وجوده يجب تأويل النقل وصرفه عن ظاهره، لأنه لا يجوز تصديقهما لامتناع اعتقاد حقية النقيضين، ولا تكذيبهما لامتناع اعتقاد بطلان النقيضين، ولا تصديق النقل وتكذيب العقل، لأنه أصل النقل لاحتياجه إليه، وانتهائه بالآخرة إليه لما سبق من أنه لا بد من معرفة صدق النقل والفرع جميعاً، وما يفضي وجوده إلى عدمه باطل قطعاً، واقتصر في المتن على هذا لكونه وافياً بتمام المقصود. وذلك لأنه لما امتنع تصديق النقل لاستلزامه تكذيب العقل الذي هو الأصل ثبت أنه لا يفيد العلم،

---

(١) النسخ: هو إزالة شيء بشيء يتعقبه، كنسخ الشمس الظل، والشيب الشباب. فتارة تفهم منه الإزالة وتارة يفهم منه الإثبات، وتارة يفهم منه الأمران ونسخ الكتاب إزالة الحكم بحكم يتعقبه قال تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ سورة البقرة آية رقم ١٠٦.
راجع بصائر ذوي التمييز ج ٥ ص ٤٤.

(٢) في (أ) بزيادة (المطلوب).

(٣) سورة الأنبياء آية رقم ٩٥.

(٤) سورة القيامة آية رقم ١

إذ لا معنى لعدم تصديقه سوى هذا، ولا حاجة إلى باقي المقدمات مع ما في الحصر من المناقشة إذ لا يلزم تصديقهما أوْ تكذيبهما، أو تصديق أحدهما وتكذيب الآخر، لجواز أن يحكم بتساقطهما، وكونهما في حكم العدم، من غير أن يعتقد معهما حقية شيء أو بطلانه، ولو جعل التكذيب مساوياً لعدم التصديق لم يلزم من تكذيب العقل والنقل اعتقاد ارتفاع النقيضين وبطلانهما، لأن معنى عدم تصديق الدليل عدم اعتقاد صحته واستلزامه لحقية النتيجة، وهذا لا يستلزم بطلانها أو اعتقاد بطلانها وارتفاعها، فغاية الأمر التوقف في الإثبات والنفي، على أن تكذيبهما أيضاً يستلزم المطلوب، أعني عدم إفادة النقل العلم فنفيه يكون مستدركاً في البيان، هذا والحق أن الدليل النقلي قد يفيد القطع إذ من الأوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والأرض، وكأكثر[1] قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب، والعلم بالإرادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لا تبقى شبهة كما في النصوص الواردة في إيجاب الصلاة والزكاة ونحوهما، وفي التوحيد والبعث، وإذا اكتفينا فيهما بمجرد[2] السمع كقوله تعالى﴿**قل هو الله أحد**﴾[3]﴿**فاعلم أنه لا إله إلا الله**﴾[4]﴿**قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم**﴾[5].

فإن قيل: احتمال المعارض قائم، إذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي[6]، أو بمعونة القرائن.

قلنا: أما في الشرعيات فلا خفاء، إذ لا مجال للعقل فلا معارض من قبله، ونفي المعارض من قبل الشرع معلوم بالضرورة من الدين، في مثل ماذ كرنا من الصلاة والزكاة.

وأما في العقليات فلأن العلم بنفي المعارض العقلي، حاصل عند العلم بالوضع والإرادة، وصدق المخبر على ما هو المفروض في نصوص التوحيد،

---

(١) في (أ) وكما كثر وهو تحريف.
(٢) سقط من (ب) لفظ (بمجرد)
(٣) سورة الصمد آية رقم ١
(٤) سورة محمد آية رقم ١٩
(٥) سورة يس آية رقم ٧٩.
(٦) في (أ) بزيادة لفظ (أو)

والبعث وذلك لأن العلم بتحقق أحد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء المنافي الآخر، كما سبق في إفادة النظر العلم بالمطلوب، وبانتفاء المعارض. فإن قيل: إفادتها اليقين على العلم تتوقف على العلم بنفي المعارض، فإثباته بها يكون دوراً.

قلنا: إنما يثبت بها التصديق بحصول هذا العلم بناء على حصول ملزومه، على أن الحق إن إفاد العلم[1] إنما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته، لا على العلم بانتفائه إذ كثيراً ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال إثباتاً أو نفياً، فضلاً عن العلم بذلك.

فما يقال: إن إفادة اليقين تكون مع العلم بنفي المعارض وأنه يفيد ذلك ويستلزمه[2] فمعناه أنه يكون بحيث إذا لاحظ العقل[3] هذا المعارض جزم بانتفائه. ويدل على ما ذكرنا قطعاً ما ذكروا في بيان هذا الاشتراط، من أنه[4] لا جزم مع المعارض بل الحاصل معه التوقف فليتأمل والله الهادي.

---

(١) في (أ) اليقين بدلاً من العلم.
(٢) سقط من (ب) لفظ (ويستلزمه)
(٣) في (أ) بزيادة (العقل)
(٤) في (ب) انتقاء بدلاً من (أنه لا جزم)

المقصد الثاني

في ثلاثة فصول

الأول: الوجود والعدم
الثاني: الماهية
الثالث: لواحق الوجود والماهية

في الأمور العامة

(قال: المقصد الثاني: في الأمور العامة، وهو ما يعم أكثر الموجودات، الواجب، والجوهر، والعرض، فيكون البحث عن العدم، والامتناع بالعرض وعن الوجوب لكونه من أقسام مطلق الوجوب وبيانها في فصول)[1].

قد سبقت الإشارة إلى أن وجه تقديم هذا المقصد على الأربعة الباقية قد[2] توقف بعض بياناتها عليه، ووجه إفراده عنها مع كونه عائداً إليها، هو أنه لما كان البحث عن أحوال الموجود وقد انقسم إلى الواجب، والجوهر، والعرض، واختفى كل منها بأحوال تعرف في بابه، احتيج إلى باب لمعرفة الأحوال المشتركة بين الثلاثة، كالوجود والعدم[3] والوحدة، أو الاثنين فقط، كالحدوث والكثرة، وبهذا يظهر أن المراد بالموجودات في قولهم الأمور العامة ما يعم أكثر الموجودات هو أقسامه الثلاثة التي هي الواجب، والجوهر، والعرض، لا أفراده التي لا سبيل للعقل إلى حصرها وتعيين الأكثر منها، والحكم بأن مثل القلة[4] والكثرة يعم أكثرها، ولا خفاء في أن المقصود بالنظر ما يتعلق به عرض علمي ويترتب عليه مقصود أصلي من الفن، ولا يكون له ذكر في أحد المقاصد بالأصالة، وإلا فكثير من الأمور الشاملة مما لا يبحث عنه في الباب كالكمية، والكيفية، والإضافة، والمعلومية، والمقدورية، وسائر مباحث الكليات

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) سقط من (أ) لفظ (قد).

(٣) سقط من (أ) لفظ (العدم).

(٤) في (أ) العلية وهو تحريف.

الخمس، والحد، والرسم والوضع، والحمل، بـل عامة المقولات الثانية، ولا يضر كون البعض اعتبارياً محضاً، أو غير مختص بالموجود، لأن بعض ما يبحث عنه أيضاً كذلك كالإمكان، فإن قيل: قد يبحث عما لا يشمـل الموجـود أصلاً كالامتناع والعدم وعما يخص الواجب قطعاً كالوجوب والقدم[1].

قلنا: لما كـان البحث مقصوراً على أحـوال الموجـود، كان بحث العـدم والامتناع بالعرض، لكونهمـا في مقابلة الـوجود والإمكـان، وبحث الوجـوب والقدم، من جهة كونهما من أقسام مطلق الوجوب والقدم، أعني ضرورة الوجود الوجوُد بالذات أو بالغير وعدم المسبوقية بالعدم وهما من الأمـور الشاملة، أمـا الـوجـوب فـظاهـر، وأمـا القـدم فعلى رأي الفـلاسفـة، حيث يقـولـون بقـدم المجردات[2]، والحركة[3]، والزمان[4] وغيرهم من الجواهر والأعراض، ونظر

---

(١) راجع الموقف الثاني في الأمور العامة في كتاب المواقف جـ ١ ص ٤٨ وما بعدها.

(٢) المجرد: اسم مفعول من التجريد. ومعنى التجريد أن يعزل الذهن عنصراً من عناصر التصور، ويلاحظه وحده دون النظر إلى العناصر المشاركة له في الوجود. قال ابن سينا: كون الصورة مجردة إما أن تكون بتجريد العقل إياها، وإما أن تكون، لأن تلك الصورة في نفسها مجردة عن المادة. (الشفاء ١ ص ٣٥٨).

والمجرد عند الحكماء والمتكلمين: هو الممكن الذي لا يكون متميزاً ولا حالاً في المتميز ويسمى مفارقاً (كشاف اصطلاحات الفنون للتهنوي) أو هو ما لا يكون محلاً لجوهر، ولا حالاً في جوهر آخر ولا مركباً منهما (تعريفات الجرجاني).

(٣) الحركة ضد السكون ولها عند القدماء عدة تعريفات، وهي: ١ ـ الحركة: هي الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج. ٢ ـ الحركة: هي شغل الشيء بعد أن كان في حيز آخر. ٣ ـ الحركة: كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة (ابن سينا رسالة الحدود).

وتقال الحركة: على تبدل حالة قادرة في الجسم يسيراً على سبيل اتجاه نحو شيء، والوصول بها إليه هو بالقوة لا بالفعل (ابن سينا النجاة ص ١٦٩).

(٤) الزمان: الوقت كثيره وقليله: وهو المدة الواقعة بين حادثتين أولاهما سابقة وثانيتهما لاحقة. والزمان في أساطير اليونانيين: هو الإله الذي ينبضح الأشياء ويوصلها إلى نهايتها.

والزمان عند الفلاسفة: إما ماض أو مستقبل. وليس عندهم زمان حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم المشترك بين الماضي والمستقبل. وزعم أرسطو: أن الزمان مقدار حركة الفُلك الأعظم وذلك لأن الزمان متفاوت زيادة ونقصاناً. فهو إذن كم متصل وليس كماً منفصلاً لامتناع =

الكلام فيه من جهة النفي لا الإثبات يعني أنـه ليس من الأمور العـامة، كبحث الحـال عند من ينفيـه وقد تفسـر الأمور العـامة بمـا يعم أكثـر المـوجـودات أو المعدومات، ليشمل العدم والامتنـاع وإلى هذا كـان ينبغي أن يذهب صـاحب المواقف حيث زعم أن ليس موضـوع الكلام هـو الموجـود لما أنـه يبحث عن المعدوم.

= الجوهر الفرد، فلا يكون مركباً من آنات متتالية، فهو إذن كم متصل إلا أنه غير قار فهو إذن مقدار لهيئة غير قارة، وهي الحركة.

الفصل الأول

في الوجود والعدم وفيه ستة مباحث

١ ـ في تصوره وأنه بديهي
٢ ـ في أنه مشترك بين الموجودات زائد على الذات
٣ ـ في تقسيمه إلى عيني وذهني وخطي وما يتعلق بذلك
٤ ـ في أنه يرادف الثبوت والعدم
٥ ـ في تمايز الإعدام في العقل
٦ ـ في أن كلاً من الوجود والعدم يقع محمولاً ورابطه

الفصل الأول

في الوجود والعدم

(قال: الفصل الأول في الوجود والعدم، وفيه أبحاث، البحث الأول: تصور الوجود بديهي بالضرورة والتعريف، بمثل الكون، والثبوت، والتحقيق، والشيئية، وبمثل الثابت العين، وما يمكن أن يخبر عنه ويعلم، أو ينقسم إلى الفاعل والمنفعل، أو القديم أو الحادث تعريف بالأخفى مع صدقه على الموجود، فمنهم من زعم أن الحكم كسبي)

رتب المقصد الثاني على ثلاثة فصول، في الوجود، والماهية، ولواحقهما.

والفصل الأول: يتضمن البحث عن العدم، والحق أن تصور الوجود بديهي، وأن هذا الحكم أيضاً بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت إليه، وإن لم يمارس طرق الاكتساب، حتى ذهب جمهور الحكماء إلى أنه لا شيء أعرف من الوجود، وعولوا على الاستقراء إذ هو كاف في هذا المطلوب، لأن العقل إذا لم يجد في معقولاته ما هو أعرف منه بل هو في مرتبته ثبت أنه أوضح الأشياء عند العقل. والمعنى الواضح قد يعرف من حيث إنه مدلول لفظ دون لفظ، فيعرف تعريفاً لفظياً يفيد فهمه من ذلك اللفظ، لا تصوره في نفسه ليكون دوراً، وتعريفاً للشيء بنفسه، وذلك كتعريفهم الوجود بالكون، والثبوت، والتحقيق، والشيئية، والحصول، ونحو ذلك بالنسبة إلى من يعرف معنى الوجود، من حيث أنه مدلول هذه الألفاظ دون لفظ الوجود، حتى لو انعكس انعكست. وأما التعريف بالثابت العين أو بالذي يمكن أن يخبر عنه ويعلم، أو بالذي ينقسم إلى الفاعل والمنفعل، أو بالذي ينقسم إلى القديم والحادث، فإن قصد كونه رسمياً فلزوم

الدور ظاهر، إذ لا يعقل معنى الذي ثبت والذي أمكن، ونحو ذلك إلا بعد تعقل معنى الحصول في الأعيان، أو الأذهان، ولو سلم فلا خفاء في أن معنى الوجود أوضح عند العقل من معاني هذه [1] العبارات، وقد يقرر الدور بأن الموصوف المقدر لهذه الصفات أعني الذي يثبت، والذي يمكن، والذي ينقسم هو الوجود لا غير، لأن غيره إما الموجود أو العدم [2] أو المعدوم، ولا شيء منها يصدق على الوجود وهو ضعيف، لأن المفهومات لا تنحصر فيما ذكر فيجوز أن يقدر مثل المعنى والأمر والشيء مما يصدق على الوجود.

(وهو ضعيف لأن المفهومات لا تنحصر فيما ذكر فيجوز أن يقدر مثل المعنى والأمر والشيء مما يصدق على الوجود وغيره) [3].

وإن قصد كونه تعريفاً اسمياً فلا خفاء في أنه ليس أوضح دلالة على المقصود من لفظ الوجود بل أخفى فلا يصلح تعريفاً [4] اسمياً، كما لا يصلح رسمياً، على أن كلا منها صادق على الموجود، وبعضها على أعيان الموجودات، وقد يتكلف لعدم صدق الثابت العين [5] على الموجودات بأن معناه الثابت عينه أي نفسه من حيث هي لا باعتبار أمر آخر بخلاف الموجود فإنه ثابت من حيث اتصافه بالوجود، فالثابت أعم من أن يكون ثابتاً بنفسه وهو الوجود، أو بالوجود وهو الموجودات، وأنت خبير بأنه لا دلالة للفظ عينه على هذا المعنى، ولا يعقل من الثابت إلا ماله الثبوت، وهو معنى الموجود، وكون هذه التعريفات للوجود هو ظاهر كلام التجريد والمباحث المشرقية، وفي كلام المتقدمين أن الموجود: هو الثابت العين، والمعدوم: هو المنفي العين، وكأن زيادة لفظ العين لدفع توهم أن يراد الثابت لشيء والمنفي عن شيء فإن ذلك معنى المحمول لا

---

(١) سقط من (ب) لفظ (هو).
(٢) في (أ) بزيادة (العدم).
(٣) ما بين القوسين سقط من (ب).
(٤) في (أ) بزيادة (تعريفاً).
(٥) سقط من (ب) لفظ (العين).

الموجود، وفي كلام الفارابي[1] أن الوجود إمكان الفعل والانفعال، والموجود ما أمكنه الفعل والانفعال.

التصديق ببداهة تصور الوجود

(قال: واستدل بوجوه، الأول: أن التصديق البديهي بتنافي الوجود والعدم يتوقف على تصوره[2]، ورد بأنه أريد البداهة مطلقاً[3] بمعنى عدم التوقف على الكسب أصلاً فممنوع، بل مصادرة أو بداهة الحكم فغير مفيد إذ لا يستلزم تصور الحقيقة ولا ينافي اكتسابه لا يقال بداهة الكل وان توقفت على بداهة الأجزاء لكن العلم ببداهته لا يتوقف على العلم ببداهتها بل يستتبعه فلا مصادرة[4] لأنا نقول توقف العلم ببداهة الكل على العلم ببداهة الجزء ضروري، كتوقف الكل على الجزء إذ بداهة الجزء جزء بداهة الكل، والعلم بالكل إما نفس العلم بالأجزاء أو حاصل به).

الثاني: أنه معلوم يمتنع اكتسابه إما بالحد [5] فلبساطته إذ لو تركب فأما من الموجودات فيلزم تقدم الشيء على نفسه، ومساواة الجزء للكل في ماهيته، أو من غيرها فلا بد أن يحصل عند الاجتماع أمر زائد يكون هو الموجود، لئلا

---

(١) الفارابي: هو محمد بن طرخان أبو نصر الفارابي، ويعرف بالمعلم الثاني. من أكبر فلاسفة المسلمين، تركي الأصل. ولد في فاراب على نهر جيحون وانتقل إلى بغداد فنشأ بها وألف بها أكثر كتبه، ورحل إلى مصر والشام وتوفي بدمشق عام ٣٣٩ هـ. وكان يحسن اليونانية وأكثر اللغات الشرقية المعروفة في عصره. من كتبه: الإشارات والسياسة المدنية، وأغراض ما بعد الطبيعة، إلى غير ذلك.

(٢) غير مفيد للمقصور الذي بداهة تصور الوجود بحقيقته.

(٣) أي إن أريد بتلك البداهة: البداهة على الإطلاق وهي الشاملة لجميع أجزاء التصديق من الحكم، وجميع التصورات المتعلقة كما هومذهب الإمام من أن التصديق: هو الحكم مع جميع تصوراته.

(٤) يقول صاحب كتاب أشرف المقاصد. ونحن لا نسلم توقف العلم ببداهة المجموع على العلم ببداهة كل شيء، وإنما التوقف بين بداهة والبداهة بمعنى أن بداهة الكل متوقفة على بداهة الجزء، لم تستدل بالبداهة على البداهة بل العلم بها في الكل على العلم بها في الجزء.

(٥) بالحد: الذي هو تعريف الشيء بالذاتيات من الجنس والفصل فلبساطته.

يكون الموجود محض ماليس بموجود والزائد على الشيء عارض، فلا يكون التركيب فيه، وإما بالرسم فلما سبق ورد بالنقض الإجمالي لسائر المركبات.

والحل بأن الأمر الحاصل يكون زائداً على كل لا على الكل، بل هو نفس الكل فيكون التركيب فيه، ويكون الوجود محض ما ليس شيء من أجزائه بوجود كسائر المركبات، وحديث الرسم قد سبق.

الثالث: أنه جزء وجودي وهو بديهي، ورد بأنه إن أريد التصور فممنوع أو التصديق فغيره مفيد على ما سبق، وقيل لا يتصور أصلاً.

كان الإمام [1] جعل التصديق ببداهة تصور الوجود كسبياً فاستدل عليه بوجوه.

الأول: أن التصديق بأن الوجود والعدم متنافيان، لا يصدقان معاً على أمر أصلاً، بل كل أمر فإما موجود أو معدوم، تصديق بديهي، وهو مسبوق بتصور الوجود والعدم، فهو أولى بالبداهة. والجواب: أنه إن أريد أن هذا الحكم بديهي بجميع متعلقاته على ما هو رأي الإمام في التصديق فممنوع، بل مصادرة على المطلوب [2]، حيث جعل المدعي وهو بداهة تصور الوجود جزءاً من الدليل، وإن أريد أن نفس الحكم بديهي بمعنى أنه لا يتوقف بعد تصور المتعلقات على كسب فمسلم، لكنه لا يثبت المدعي وهو بداهة تصور الوجود بحقيقته لجواز الحكم أن يوجد [3] الحكم البديهي مع عدم تصور الطرفين بالحقيقية بل بوجه ما ومع كون تصورهما كسبياً لا بديهياً، وإنما قلنا في الأول فممنوع بل مصادرة ولم تقتصر على أحدهما تنبيهاً على تمام الجواب بدون بيان المصادرة، وتحقيقاً للزوم المصادرة بأن [4] بداهة كل جزء من أجزاء هذا

(١) يقول صاحب المواقف: قال الإمام الرازي في المباحث المشرقية، علم الانسان بوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على غير المتكسب أولى بأن لا يكون مكتسباً.

(راجع كتاب المواقف جـ ١ ص ٧٨).

(٢) في (أ) بزيادة (المطلوب).

(٣) سقط من (أ) لفظ (أن يوجد).

(٤) في (ب) بل بدلاً من (بان).

التصديق جزء من بداهة هذا التصديق، لأنه لا معنى لبداهة هذا التصديق سوى أن ما يتضمنه من الحكم والطرفين بديهي، والعلم بالكل: إما نفس العلم بالأجزاء أو حاصل به على ما مرّ في تصور الماهية وأجزائها، فبالضرورة يكون العلم بكل جزء سابقاً على العلم بالكل لا تابعاً له ممكن الاستفادة منه، ونبطل ما ذكر في المواقف[1] من أنا نختار أن هذا التصديق بديهي مطلقاً، أي: بجميع أجزائه، ولا مصادرة، لأن بداهة هذا التصديق تتوقف على بداهة أجزائه، لكن العلم ببداهته لا يتوقف على العلم ببداهة الأجزاء.

فالاستدلال: إنما هو على العلم ببداهة الأجزاء فيجوز أن يستفاد من العلم ببداهة هذا التصديق لأنه يستتبع العلم ببداهة أجزائه بمعنى أنه إذا علم بداهته فكل جزء يلاحظ من أجزائه يعلم أنه بديهي فإن قيل: قد يعقل المركب من غير ملاحظة الأجزاء على التفصيل.

قلنا: لو سلم ففي المركب الحقيقي إذ لا معنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل الأمور الاعتبارية [2] المتعددة، التي وضع الاسم بإزائها، ولو سلم ففي التصور للقطع بأنه لا معنى للتصديق ببداهة هذا المركب بجميع أجزائه سوى التصديق بأن هذا الجزء بديهي، وذاك وذاك ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شيء من الصور لجواز أن يعلم الدليل مطلقاً من غير توقف على العلم بجزئه الذي هو نفس المذعي.

الوجه الثاني: إن الوجود معلوم بحقيقته، وحصول العلم إما بالضرورة أو الاكتساب، وطريق الاكتساب إما الحد أو الرسم، وهذا احتجاج على من يعترف بهذه المقدمات، فلهذا لم يتعرض لمنعها والوجود يمتنع اكتسابه أما بالحد فلأنه إنما يكون للمركب، والوجود ليس بمركب، وإلا فأجزاؤه إما وجودات أو غيرها فإن كانت وجودات لزم تقدم الشيء على نفسه، ومساواة الجزء للكل في تمام ماهيته وكلاهما محال.

(١) يراجع كتاب المواقف ج ١ ص ٨٥ عند قوله، الثاني: من الوجوه الدالة على بداهة تصور الوجود أن يقال: إلخ.

(٢) في (أ) بزيادة (الاعتبارية).

أما الأول: فظاهر.

وأما الثاني: فلأن الجزء داخل في ماهية الكل، وليس بداخل في ماهية نفسه[1]، ومبنى اللزوم على أن الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس خارجاً عن الوجودات الخاصة، بل إما نفس ماهيتها ليلزم الثاني، أو جزء[2] مقوم لها ليلزم الأول، وإلا فيجوز أن تكون الأجزاء وجودات خاصة هي نفس الماهيات أو زائدة عليها، والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالين، وإن لم تكن الأجزاء وجودات فإما أن يحصل عند اجتماعهما أمر زائد يكون هو الوجود أو لا يحصل، فإن لم يحصل كان الوجود محصن ما ليس بوجود وهو محال، وإن حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد العارض بل في معروضه هذا خلف.

وتقرير الإمام في المباحث أنه لو تركب الوجود فأجزاؤه إن كانت وجودية كان الوجود الواحد وجودات، وإن لم تكن وجودية فإن لم يحدث لها عند اجتماعها صفة الوجود كان الوجود عبارة من مجموع الأمور العدمية، [3] وإن حدثت يكون ذلك المجموع مؤثراً في ذلك الوجود أو قابلاً له فلا يكون التركيب في نفس الوجود بل في قابله أو فاعله، وأما بالرسم فلما سبق من أنه يفيد بعد العلم [4] باختصاص الخارج بالمرسوم وهذا متوقف على العلم به وهو دور وبما عداه مفصلاً وهو محال، ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة، والجواب عن التقرير الأول لدليل امتناع تركب الوجود النقض أي لو صح بجميع مقدماته لزم أن لا يكون شيء من الماهيات مركباً لجريانه فيها بأن يقال أجزاء البيت إما بيوت وهو محال، وإما غير بيوت، وحينئذ إما أن يحصل عند اجتماعها أمر زائد [5]. هو البيت فلا يكون التركيب في البيت، هذا خلف، أو لا يحصل فيكون البيت محض

---

(١) سقط من (ب) لفظ (نفسه).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (أو جزء).

(٣) سقط من (ب) لفظ (العدمية).

(٤) في (أ) فلما سبق أنه إنما والصواب ما ذكر في (ب).

(٥) ما بين القوسين سقط من (ب).

ما ليس ببيت والحل بأنا نختار أنه يحصل أمر زائد على كل جزء وهو المجموع الذي هو نفس الوجود فلا يكون التركيب إلا فيه، ولا حاجة إلى حصول أمر زائد على المجموع، فالوجود محض المجموع الذي ليس شيء من أجزائه بوجود[1]، كما أن البيت محض الأجسام التي ليس شيء منها ببيت والعشرة محض الآحاد التي شيء منها بعشرة.

فإن قيل: هذا إنما يستقيم في الأجزاء الخارجية، وكلامنا [2] في الأجزاء العقلية التي يقع بها التحديد إلزاماً لمن اعترف بزيادة الوجود على الماهية، إذ ليس على القول بالاشتراك اللفظي وجود مطلق، يدعي بداهته، أو اكتسابه، بل له معان بعضها بديهي وبعضها كسبي، وحينئذ لا يصح الحل بأن أجزاء الوجود أمور تتصف بالعدم أو بوجود هو عين الماهية، أو لا تتصف بالوجود ولا بالعدم.

قلنا: فالحل ما أشرنا إليه من أنها وجودات، أي أمور يصدق عليها الوجود صدق العارض على المعروض، وحينئذ لا يلزم شيء من المحالين، ولا اتصاف الشيء بالوجود قبل تحقق الوجود، لأنه لا تمايز بين الجنس، والفصل، والنوع، إلا بحسب العقل دون الخارج. فمعنى قولنا يكون الوجود محض ما ليس شيء من أجزائه بوجود أنه لا يكون شيء من الأجزاء نفس الوجود، وإن كان يصدق عليه الوجود كسائر المركبات بالنسبة إلى الأجزاء العقلية فإنها لا تكون نفس [3] ذلك المركب لكنه يصدق عليها صدق العارض.

والجواب عن التقرير الثاني: أنا نختار أن أجزاء الوجود وجوديات، ولا نسلم لزوم كون الوجود الواحد وجودات، وإنما يلزم لو كان وجود الوجودي عينه ولو سلم[4] فيكون الوجود الواحد في نفس الأمر وجودات بحسب العقل، ولا استحالة فيه كما في سائر المركبات من الأجزاء العقلية.

---

(١) في (ب) موجود.
(٢) في (أ) من بدلاً من (في).
(٣) في (أ) بزيادة (نفس).
(٤) في (أ) ولم بدلاً من (ولو) وهو تحريف.

والجواب: عمّا ذكر في امتناع اكتسابه بالرسم ما سبق من أنه إنما يتوقف على الاختصاص لا على العلم بالاختصاص وأنه وإن لم يستلزم إفادة معرفة الحقيقة، لكنه[1] قد يفيدها، وقد يستدل على امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين.

أحدهما: أنه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للمرسوم، وهو أخص من مطلق الوجود، فيدور.

وثانيهما: أن الرسم إنما يكون بالأعرف ولا أعرف من الوجود بحكم الاستقراء، أو لأنه أعم الأشياء بحسب التحقق دون الصدق، والأعم أعرف لكون شروطه ومعانداته أقل [2].

والجواب: منع أكثر المقدمات على أنه لو ثبت كونه أعرف الأشياء لم يحتج إلى باقي المقدمات.

الوجه الثالث: أن الوجود المطلق جزء من وجودي لأن معناه الوجود مع الإضافة، والعلم بوجودي بديهي، بمعنى أنه لا يتوقف على كسب أصلاً فيكون الوجود المطلق بديهياً، لأن ما يتوقف عليه البديهي يكون بديهياً.

والجواب: أنه إن أريد أن تصور وجودي بالحقيقة بديهي فممنوع، ولو سلم فلا نسلم أن المطلق جزء منه أو تصوره جزء من تصوره، لما سيجيء من أن الوجود المطلق يقع على الوجودات وقوع لازم خارجي غير مقوم، وليس العارض جزءاً للمعروض ولا تصوره لتصوره. وإن أريد أن التصديق أي العلم بأني موجود ضروري فغير مفيد، لأن كونه بديهياً لجميع الأجزاء غير مسلم، وكون حكمه بديهياً، غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة، فضلاً عن بداهته، وظاهر تقرير الإمام بل صريحه أن المراد هو تصديق الإنسان بأنه موجود، ثم

(١) في (ب) لكنها بدلا من «لكنه».

(٢) يقول صاحب المواقف: وأما تعريفه بالرسم، فلوجهين، أحدهما: أن الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه، الثاني: أن الرسم يجب أن يكون بالأعراف ولا أعرف من الوجود بالاستقرار.

(المواقف ج ١ ص ٩١).

أورد منع بداهته، فأجاب بأنه على تقدير كونه كسبياً لا بد من الانتهاء إلى دلّيل يعلم وجوده بالضرورة قطعاً للتسلسل، والعلم بالوجود جزء من ذلك العلم فيكون ضرورياً. وصرح صاحب المواقف بأنه جزء وجودي وهو متصور بالبديهة، ثم أورد جواب الإمام عن منع المذكور وزاد عليه. فقال [1]: وأيضاً لا دليل عن سالبتين، فلا بد من الانتهاء إلى موجبة يحكم فيها بوجود المحمول للموضوع ضرورة، ثم دفعهما بأن الذي لا بد من الانتهاء إليه دليل هو ضروري لا وجوده، فإنا نستدل بصدق المقدمتين لا بوجودهما في الخارج وبأن الموجبة ما حكم فيها بصدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع لا بوجوده له، وأنت خبير بأنه لا دخل للدليل وترتيب المقدمتين في الإيصال إلى التصور، وإن كان كلامه صريحاً [2] في أنه يريد بالدليل الموصل إلى التصديق لا الموصل في الجملة وأن مراد الإمام بالدليل الذي لا بد من العلم بوجوده هو الأمر الذي يستدل به، كالعالم للصانع لا المقدمات المرتبة وأنه لا معنى لصدق المحمول على الموضوع سوى وجوده له، وثبوته له[3].

نعم يتجه أن يقال: الوجود هنا رابطة، وليس الكلام فيه.

الوجود نفس الماهية أو زائد عليها

(قال: فإن قيل: هو إما نفس الماهية فيكتسب مثلها، أو عارض فلا يعقل إلا تبعاً لها، والقول بأن الكلام في مطلق الوجود أو المعروض مطلق الماهية لا يدفع التبعية بل يزيدها، وأيضاً لو كان بديهياً لم يشتغل العقلاء بتعريفه، ولم يختلفوا في بداهته، ولم يحتجوا عليها.

---

(١) في هذا النص الذي نقله عن المواقف تحريف، وصواب النص: ولا دليل عن سالبتين فلا بد في الدليل من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع ولا يمكن أن يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفاداً من دليل آخر، بل لا بد من الانتهاء إلى دليل مشتمل. الخ..

(المواقف ج ١ ص ٨٠).

(٢) في (أ) بزيادة (كان).

(٣) سقط من (ب) لفظ (له).

قلنا: قد يعقل العارض دون المعروض، ولو سلم فكيفي ماهية بديهية، وقد يفسر البديهي لفظ الإفادة المراد باللفظ لا تصور الحقيقة، وقد يكون التصديق ببداهة البديهي كسبياً أو خفياً فيختلف فيه [1] ويفتقر إلى الدليل أو التنبيه).

يريد أن يشير إلى تمسكات المنكرين ببداهة الوجود، مع الجواب عنها وهي وجوه [2]:

الأول: أن الوجود إما نفس الماهية أو زائد عليها. فإن كان نفس الماهية والماهيات ليست ببديهية كان الوجود غير بديهي، وإن كان زائداً عليها كان عارضاً لها لأن ذلك معناه فيكون تابعاً للمعروضات في المعقولية إذ لا استقلال للعارض بدون المعروض وهو غير بديهية ـ فكذا الوجود العارض بل أولى لا يقال الكلام في الوجود المطلق، لا في الوجودات الخاصة التي هي العوارض للماهيات، ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضاً لمطلق الماهية. والكسبيات إنما هي الماهيات المخصوصة، فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضاً لا يلزم كونه تابعاً للماهيات المكتسبة، لأنا نقول الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة على ما سيجيء فيكون تابعاً لها، وهي تابعة للماهيات المكتسبة، فيكون المطلق [3] تابعاً لها بالواسطة وهذا معنى زيادة التبعية، وكذا مطلق الماهية عارض للماهيات المخصوصة لكونه صادقاً عليها غير مقوم لها فيكون تابعاً لها فيكون الوجود المطلق العارض مطلق الماهية عارضاً لها بالواسطة.

الثاني: أن الوجود لو كان بديهياً لم يشتغل العقلاء بتعريفه، كما لم يشتغلوا بإقامة البرهان على القضايا البديهية، لكونهم عرفوه بوجه كما مر [4].

---

(١) ما بين القوسين زيادة في (آ).

(٢) سقط من (ب) لفظ (وهي وجوه).

(٣) في (أ) بزيادة (المطلق).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (كما مر) ويقول صاحب المواقف: إن تعريفه ليس لإفادة تصوره حتى ينافي كونه بديهياً بل تعريفه لتميز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر التصورات.

(راجع المواقف ج ١ ص ١٠٦).

الثالث: أنه لو كان بديهياً لم يختلف العقلاء في بداهته، ولم يفتقر المثبتون منهم إلى الاحتجاج عليها، لكنهم اختلفوا واحتجوا فلم يكن بديهياً.

والجواب عن الأول: أنا لا نسلم أن العارض يكون تابعاً للمعروض في المعقولية بل ربما يعقل العارض دون المعروض، وعدم استقلاله إنما هو في التحقيق في الأعيان ولو سلم فلا نزاع في بداهة بعض الماهيات فيكفي في تعقل الوجود من غير اكتساب، لا يقال العارض تابع للمعروض في التحقق حيث ما كان عارضاً، فإن كان في الخارج ففي الخارج، وإن كان في العقل ففي العقل، وسيجيء أن زيادة الوجود على الماهية، إنما هي في العقل. والمعقول بتبعية الماهية البديهية يكون وجودها الخاص، وليس المطلق ذاتياً له حتى يلزم بداهته، بل عارضاً لأنا نقول: ليس معنى العروض في العقل أن لا يتحقق العارض [1] في العقل بدون المعروض وقائماً به كما في العروض الخارجي، بل إن العقل إذا لاحظهما ولاحظ النسبة بينهما لم يكن المعقول من أخذهما نفس المعقول من الآخر، ولا جزء له بل صادقاً عليه.

والوجود المطلق وإن لم يكن ذاتياً للخاص لكنه لازم له بلا نزاع، وليس إلا في العقل إذ لا تمايز في الخارج فتعقل الخاص لا يكون بدون تعقله فيكون بديهياً مثله.

وعن الثاني: أن البديهي لا يعرف تعريفاً حدياً أو رسمياً لإفادة تصوره لكن قد يعرف تعريفاً اسمياً لإفادة المراد من اللفظ، وتصور المعنى من حيث أنه مدلول لفظ وإن كان متـ ـوراً في نفسه، ومن حيث أنه مدلول لفظ آخر، وتعريفات الوجود من هذا القبيل.

وعن الثالث: أن الذي لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم [2] البديهي

(١) في (أ) بزيادة (العارض).

(٢) الحكم لغة: القضاء والجمع أحكام. وقد حكم عليه حكماً وحكومة والحاكم منفذ الحكم وكذلك الحكم والجمع حكام. وحاكمه إلى الحاكم دعاه وخاصمه. وحكمه في الأمر: أمره أن يحكم، فاحتكم. وتحكم: جار في حكمه. والاسم الأحكومة والحكومة.

(بصائر ذوي التمييز ج ٢ ص ٤٨٧).

الواضح، وبداهة تصور الوجود لا تستلزم بداهة الحكم بأنه بديهي، فيجوز أن يكون هذا الحكم كسبياً أو بديهياً خفياً لا يكون في حكم قولنا: الواحد نصف الاثنين فيقع فيه الاختلاف، ويحتاج على الأول إلى الدليل، وعلى الثاني إلى التنبيه ويكون ما ذكر في معرض الاستدلال تنبيهات وقد يقال الوجود لا يتصور أصلاً وهو مكابرة في مقابلة القول بأنه أظهر الأشياء واخترع الإمام لذلك تمسكات، منها: أنه لو كان متصوراً لكان الواجب متصوراً إلزاماً للقائلين بأن حقيقة الوجود المجرد، ومعنى التجرد معلوم قطعاً ومبناه على أن الوجود طبيعة نوعية، لا تختلف إلا بالإضافات وليس كذلك على ما سيأتي، ومنها أنه لو تصور لا رتسم في النفس صورة مساوية له مع أن للنفس وجوداً فيجتمع مثلان. والجواب: منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية للوجود على أن الممتنع من اجتماع المثلين هو قيامهما بمحل واحد [1] كقيام العرض وههنا لو سلم قيام الصورة كذلك فظاهر، أن ليس قيام الوجود كذلك لما سيجيء من أن زيادة الوجود على الماهية إنما هي في الذهن فقط.

وأما الجواب: بأنه يكفي لتصور الوجود وجود النفس كما يكفي لتصور ذاتها نفس ذاتها فإنما يصح على رأي من يجعل الوجود حقيقة واحدة لا يختلف إلا بالإضافة، وإلا فكيف يكفي لتصور الوجود المطلق حصول الوجود الخاص الذي هو معروض لها، ومنها أن تصوره بالحقيقة لا يكون إلا إذا علم تميزه عما عداه، بمعنى أنه ليس غيره، وهذا سلب مخصوص لا يعقل إلا بعد تعقل السلب المطلق، وهو نفي صرف لا يعقل إلا بالإضافة إلى وجود فيدور.

والجواب: ـ أن تصوره يتوقف على تميزه لا على العلم بتميزه ولو سلم، فالسلب المخصوص إنما يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق لو كان ذاتياً له، وهو ممنوع ولو سلم، فلا نسلم أن النفي الصرف لا يعقل، ولو سلم فالسلب يضاف إلى الإيجاب وهو غير الموجود.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (واحد).

المبحث الثانـي

في أن الوجود مفهوم مشترك بين الموجودات

(قال: المبحث الثاني أن الوجود مفهوم واحد مشترك بين الموجودات وهي زائدة على الماهيات[1] ينبه على الأول الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصية، وصحة التقسيم إلى الواجب وغيره[2] مع قطع النظر عن الوضع واللغة، فإن نوقض بالماهية والشخص، قلنا مطلقهما أيضاً مشترك وتمام الحصر في الموجود والمعدوم، والقطع باتحاد مفهوم العدم، ولو بمعنى رفع الحقيقة إذ لا تغاير إلا بالاضافة).

المنقول عن الشيخ أبي الحسن الأشعري[3] أن وجود كل شيء غير ذاته[4] وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات بل الاشتراك لفظي، والجمهـور على أن له مفهـوماً واحـداً مشتركـاً بين الـوجـودات، إلا أنـه عنـد المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والإضافات، حتى إن وجود الواجب هو كونه في الأعيان، على ما يعقل من كون الإنسان.

---

(١) زيادة في (أ) ولم يذكر في (ب).

(٢) وهو الوجود الممكن. وتقسم الشيء إلى قسمين أو أقسام يدل على اشتراك القسمين أو الأقسام في المقسم لصدقه على كل، وإلا كان بمثابة أن يقال مثلاً: الإنسان إما حجر وإما شجر.

(٣) هو: علي بن إسماعيل بن إسحاق أبو الحسن، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري: مؤسس مذهب الأشاعرة. كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين. ولـد بالبصـرة وتلقى مذهب المعتـزلة وتقـدم فيهم، ثم رجع وجـاهر بخـلافهم، وتـوفي ببغـداد عـام ٣٢٤هـ. من كتبـه: الـرد على المجسمة، ومقالات الإسلاميين، والإبانة، ومقالات الملحدين، والرد على ابن الراوندي وغير ذلك، رحمه الله.

(٤) في (ب) عين ذاته وليس كذلك.

وإنما الاختلاف في الماهية فالوجود معنى [1] زائد على الماهية في الواجب والممكن جميعاً، وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة واشتراكهما في مفهوم الكون اشتراك معروضين في لازم خارجي غير مقوم، وهو في الممكن زائد على الماهية عقلاً، وفي الواجب نفس الماهية، بمعنى أنه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية، بخلاف الإنسان فإن له ماهية هو الحيوان الناطق، ووجوداً هو الكون في الأعيان، فوقع البحث في ثلاثة مقامات [2]. الأول: أنه مشترك معنى. الثاني: أنه زائد ذهناً [3]. الثالث: [4] أنه في الواجب زائد أيضاً.

والإنصاف أن الأولين بديهيان. والمذكر في معرض الاستدلال تنبيهات، فعلى الأول وجود الأول: أنا إذا نظرنا في الحادث جزمنا بأن له مؤثراً مع التردد في كونه واجباً أو ممكناً، عرضاً أو جوهراً متحيزاً أو غير متحيز، ومع تبدل اعتقاد كونه ممكناً إلى اعتقاد كونه واجباً إلى غير ذلك من الخصوصيات، فبالضرورة يكون الأمر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات، وتبدل الاعتقادات مشتركاً بين الكل.

الثاني: أنا نقسم الموجود إلى الواجب والممكن، ومورد القسمة مشترك بين أقسامه، ضرورة [5] أنه لا معنى لقسم الشيء إلى بعض ما يصدق هو عليه، فقولنا: الحيوان إما أبيض أو غير أبيض، تقسيم له إلى الحيوان الأبيض وغيره، لا إلى مطلق الأبيض الشامل للحيوان وغيره، ولو سلم فلا يضرنا لأن المقصود مجرد اشتراكه بين الواجب والممكن، رداً على من زعم عدم الاشتراك أصلاً، أو لأنه لاقائل بالاشتراك بينهما دون سائر الممكنات أو لأنه يرشد إلى البيان في

(١) سقط من (ب) لفظ (معنى).
(٢) سقط من (أ) لفظ (الأول).
(٣) سقط من (أ) لفظ (الثاني).
(٤) سقط من (أ) لفظ (الثالث).
(٥) راجع في ذلك (أصول الدين للرازي) المسألة الثانية في أحكام المعلومات ص ٢٥ ـ ٢٦ وأيضاً كتاب المواقف ١ ص ١١٦.

الكل، بأن يقال الموجود من الممكن إما جوهر أو عرض، ومن الجوهر إما إنسان أو غيره.

فإن قيل: على الوجهين الأولين (١) لم لا يجوز أن يكون الأمر الباقي المقطوع به هو تحقق معنى من معاني لفظ الوجود لا مفهوم له كلي، وأن يكون التقسيم لبيان مفهومات اللفظ المشترك كما يقال العين إما فوارة وإما باصرة لا لبيان أقسام مفهوم كلي.

قلنا: لأنا نجد الجزم وصحة التقسيم مع قطع النظر عن الوضع واللغة، ولفظ الوجود، فإن نوقض الوجهان بالماهية والتشخيص حيث يبقى الجزم بأن لعلة الحادث ماهية وتشخصاً مع التردد في كونها واجباً، أو ممكناً وتقسيم كل منهما إلى الواجب والممكن، مع أن شيئاً من الماهيات والتشخصات ليس بمشترك بين الكل.

أجيب بأن مطلق الماهية والتشخص أيضاً مفهوم كلي مشترك بين الماهيات والتشخصات المخصوصة فلا نقض، وإنما يرد لو ادعينا أن الوجودات متماثلة حقيقتها مفهوم الوجود ولاخفاء في أن شيئاً من الوجود لا يدل على ذلك.

الثالث: أنه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر (٢) في الموجود والمعدوم، لأنا إذا قلنا: الإنسان متصف بالوجود بأحد المعاني أو معدوم كان عند العقل تجويز أن يكون متصفاً بالوجود بمعنى آخر ويفتقر إلى إبطاله وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم، إذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر أظهر لجواز أن يكون متصفاً بالعدم بمعنى آخر، فلذا عدلنا عما ذكره القوم من أن

---

(١) سقط من (أ) لفظ (الأولين).

(٢) حصره: ضيق عليه وأحاط به وبابه نصر. والحصير: المحبس. قال تعالى: ﴿وجعلنا جهنم للكافرين حصيراً﴾ وكل من امتنع من شيء فلم يقدر عليه فقد حصر عنه، ولهذا قيل: حصر في القراءة وحصر عن أهله. والحصر بالضم اعتقال البطن. قال ابن السكيت: (أحصره) المرض، أي منعه من السفر أو من حاجة يريدها.

قال تعالى: ﴿فإن أحصرتم﴾ وقال الأخفش: (حصرت) الرجل فهو محصور أي حبسته.

مفهوم العدم واحد، فلو لم يتحد مفهوم مقابله لبطل الحصر العقلي [١] وجعلنا اتحاد مفهوم العدم وجهاً رابعاً تقريره أن مفهوم العدم واحد، فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كانا نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى آخر. واللازم باطل قطعاً.

فإن قيل: لا نسلم اتحاد مفهوم العدم، بل الوجود نفس الحقيقة والعدم رفعها، فلكل وجود رفع يقابله.

قلنا: سواء جعل رفع الوجود بمعنى الكون المشترك، أو بمعنى نفس /الحقيقة، فهو مفهوم واحد بالضرورة، وإنما التعدد بالإضافة.

فإن قيل: لا خفاء في أن اللاإنسان واللافرس واللاشجر وغير ذلك مفهومات مختلفة فإن لفظ العدم موضوعاً بإزاء كل منها لم يتحد مفهومه.

قلنا: الكل مشترك في مفهوم لا. وهو معنى العدم ولا نَعني باتحاد المفهوم سوى هذا [٢].

زيادة الوجود على الماهية

(قال: وعلى الثاني صحة سلبه عنها، وافادة حمله عليها، واكتساب ثبوته[٣] واتحاد مفهومه دونها وانفكاك تعقله عنها).

أي ينبه على زيادة الوجود على الماهية أمور تجامع الوجود، وتنافي الماهية، وذاتياتها.

الأول [٤]: صحة السلب، فإنه يصح سلب الوجود عن الماهية، مثل

---

(١) الحصر العقلي: الدائر بين النفي والإثبات.

(٢) يقول صاحب أشرف المقاصد: وإذا لزم اتحاد معنى الوجود لزم مشاركته بين المفردات ضرورة أنه لو لم تشترك فيه معنى وهي مختلفة لزم من صدقها عليها كون الاشتراك لفظياً فينتفي الاتحاد في المعنى فينتفي الحصر.

(٣) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٤) سقط من (أ) لفظ (الأول).

العنقاء ليس بموجود، ولا يصح سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها.

الثاني[1]: إفادة الحمل فإن حمل الوجود على الماهية المعلومة بالكنه يفيد فائدة غير حاصلة بخلاف حمل الماهية وذاتياتها.

الثالث [2]: اكتساب الثبوت، فإن التصديق بثبوت الوجود للماهية يفتقر إلى كسب ونظر كوجود الجن مثلاً بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها.

الرابع [3]: اتحاد المفهوم، فإن وجود الإنسان والفرس والشجر مفهوم واحد وهو الكون في الأعيان، ومفهوم الإنسان والفرس والشجر مختلف.

الخامس [4]: الانفكاك في التعقل، فإنا قد نتصور الماهية [5] ولا نتصور كونها أما في الخارج فظاهر، وأما في الذهن فلأنا لا نعلم أن التصور هو الوجود في العقل، ولو سلم فلبديل، ولو سلم فتصور الشيء لا يستلزم تعقل تصوره ولو سلم فيجوز أن يوجد في الخارج ما لا نعقله [6] أصلاً وأيضاً قد نصدق ثبوت الماهية وذاتياتها لها بمعنى أنها هي من غير تصديق بثبوت الوجود العيني أو الذهني لها، فأثرها لفظ التعقل ليعم التصور والتصديق، وعبارة الكثيرين أنا نتصور ماهية المثلث ونشك في وجودها العيني والذهني، ويرد عليها الاعتراض بأنه لا يفيد المطلوب لأن حاصله أنا ندرك الماهية تصوراً ولا ندرك الوجود تصديقاً، وهذا لا ينافي اتحادهما.

واعلم أن هذه تنبيهات على بطلان القول بأن المعقول من وجود الشيء هو المعقول من ذلك الشيء وبعضها يدل على ذلك في الواجب والممكن جميعاً،

---

(١) سقط من (أ) لفظ (الثاني).
(٢) سقط من (أ) لفظ (الثالث).
(٣) سقط من (أ) لفظ (الرابع).
(٤) سقط من (أ) لفظ (الخامس).
(٥) سقط من (أ) لفظ (الماهية).
(٦) بمعنى أنا نتعقل الوجود أحياناً ولا نتعقل تلك الماهية التي نسب لها ذلك الوجود وقد نتعقل الماهية ولا نتعقل وجودها أما إذا اعتبرنا الماهية مع الوجود الخارجي فلأنا ندرك حقيقة المثلث مثلاً ونذهل عن وجوده الخارجي.

وبعضها في الممكن مطلقاً، وبعضها في صور جزئية من الممكنات.

فلا يرد الاعتراض على بعضها، بأنه لا يفيد الزيادة في الواجب والممكن جميعاً وعلى بعضها بأنه يختص بصور جزئية من الممكنات[1].

والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية، وعلى الكل بأنها إنما تفيد تغاير الوجود والماهية بحسب المفهوم دون الهوية.

(قال: ومنعت الفلاسفة زيادته في الواجب إذ لو قام بماهيته لزم كونها قابلاً وفاعلاً، وتقدمها بالوجود على الوجود ضرورة تقدم العلة على المعلول (وجواز)[2] زوال الوجود عن الواجب ضرورة تقدم العلة نظراً إلى احتياجه في نفسه، وأجيب عن الأول بمنع بطلان اللازم وعن الأخيرين بمنع الملازمة، إذ التقدم قد لا يكون بالوجود كالثلاثة للفردية.

وماهية الممكن لوجوده، والمحتاج قد يمتنع زواله ضرورة كونه مقتضى الماهية).

احتجت الفلاسفة على امتناع زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوده، حاصلها أنه لو كان كذلك لزم محالات الأول كون الشيء قابلاً وفاعلاً[3]وسيجيء بيان استحالته.

الثاني[4]: تقدم الشيء بوجوده على وجوده وهو ضروري الاستحالة، لا يحتاج إلى ما ذكره الإمام من أنه يفضي إلى وجود الشيء مرتين، وإلى التسلسل في الوجودات، لأن الوجود المتقدم إن كان نفس الماهية فذاك، وإلا عاد الكلام فيه وتسلسل.

الثالث[5]: إمكان. زوال وجود الواجب[6] وهو ضروري الاستحالة وجه اللزوم.

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٣) سقط من (أ) لفظ «وفاعلاً».

(٤) سقط من (أ) لفظ «الثاني».

(٥) سقط من (أ) لفظ «الثالث».

(٦) راجع ما ذكره صاحب المواقف في هذا الموضوع حيث قال: انحصرت مذاهب القائلين في ثلاثة: أحدها للشيخ أبي الحسن الأشعري، وأبي الحسين البصري من المعتزلة: أنه نفس الحقيقة في الكل. إلخ.
(المواقف ج ١ ص ١٧٧).

أما الأول: فلأن الماهية تكون قابلاً للوجود من حيث المفروضية، [1] وفاعلاً[2] من حيث الاقتضاء.

وأما الثاني: فلأن الوجود يحتاج حينئذ[3] إلى الماهية احتياج العارض إلى المعروض فيكون ممكناً ضرورة احتياجه إلى الغير فيفتقر إلى علة هي الماهية لا غير، لامتناع افتقار وجود الواجب إلى الغير، وكل علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة، فتكون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود.

وأما الثالث: فلأن الوجود إذا كان محتاجاً إلى غيره كان ممكناً وكان جائز الزوال نظراً إلى ذاته، وإلا لكان واجباً لذاته، هذا خلف. وإنما قلنا نظراً إلى ذاته دفعاً لما قيل: لا نسلم أن كل ممكن جائز الزوال، وإنما يكون كذلك لو لم يكن واجباً بالغير[4].

وأجيب. عن الأول: بأنا لا نسلم استحالة كون الشيء قابلاً وفاعلاً، وسيجيء الكلام على دليلها.

وعن الثاني: بأنا لا نسلم لزوم تقدم الماهية على الوجود بالوجود، وإنما يلزم ذلك لو لزم تقدم العلة على المعلول بالوجود وهو ممنوع، ودعوى الضرورة غير مسموعة، وإنما الضرورة تقدمها بما هي علة به إن كانت بالوجود، فبالوجود أو بالماهية، فبالماهية كما في اللوازم المستندة إلى نفس الماهية، فإن الماهية تتقدمها بذاتها ومن حيث كونها تلك الماهية من غير اعتبار وجودها أو عدمها، كالثلاثة للفردية[5]، وذلك كالقابل فإن تقدمه على المقبول ضروري، لكنه قد

---

(١) في (ب) المعروضية.

(٢) في (ب) فإعلا له بدلاً من (فاعلاً له).

(٣) سقط من (أ) لفظ «حينئذ».

(٤) راجع كتاب (أصول الدين) المسألة الثالثة (الوجود زايد على الماهيات ص ٢٦).

(٥) من حيث إن الثلاثة إذا تعلقت نشأ عن ذلك تعقل الفردية لها ولا وجود للثلاثة قبل فرديتها فكذا فيما بين الوجود والماهية فلا استحالة على أن الموصوف لا نسلم أنه علة لوصفه بل يجوز أن تكون بينهما ملازمة فلا يثبت أحدهما بدون الآخر، فلا تكون الذات علة وصفها فلا تقدم بالتعليل هنا أصلاً ألا يرى إلى كثير من لوازم الماهية فإنها تلازمها بلا تأثير كالثلاثة للفردية وكالأربعة للزوجية.

يكون بالماهية من حيث هي لا باعتبار الوجود أو العدم كماهيات الممكنات لوجوداتها.

وعن الثالث: بأنا لا نسلم أن الوجود إذا كان محتاجاً إلى الماهية كان جائز الزوال عنها نظراً إلى ذاته، وإنما يلزم لو لم تكن الماهية لذاتها مقتضية له، ولا معنى لواجب الموجود سوى ما يمتنع زوال وجوده عن ذاته، نظراً إلى ذاته، ولا يضره احتياج وجوده إلى ذاته ولا تسميته ممكناً بهذا الاعتبار وإن كان خلاف الاصطلاح، فإن الممكن ما يحتاج إلى الغير في ثبوت الوجود له، فلهذا لم يتعرض في المتن للإمكان واقتصر على الاحتجاج.

(قال: فإن قيل: تقدم المفيد للوجود بالوجود ضروري، إذ العقل ما لم يلحظ للشيء وجود لم يمكنه تعقل كونه مفيداً لوجود بخلاف المستفيد فإنه لا بد أن يلحظ خالياً عن الوجود.

قلنا: ممنوع إذ لا معنى للإفادة ههنا إلا اقتضاء الوجود لذاته، وعدم تقدمه بالوجود ضروري فإن قيل: ـ فيكون وجوده مطولاً فيمكن.

قلنا: لذاته فيجب، (إذ لا معنى لوجوب الوجود) سوى كونه مقتضى الذات)[1].

العمدة في احتجاج الفلاسفة هو الوجه الثاني، وحاصل ما ذكره الإمام في الجواب. أنه لم لا يجوز أن يكون علة الوجود هي الماهية من حيث هي هي فتقدمه لا بالوجود كما أن ذاتيات[2]الماهية متقدمة عليها لا بالوجود، وكما أن الماهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها، وكما أن ماهية الممكن قابلة لوجوده مع أن تقدم القابل أيضاً ضروري[3]ورده الحكيم المحقق[4]في مواضع من كتبه بأن الكلام فيما يكون علة لوجود أمر موجود في الخارج وبديهة العقل حاكمة

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).
(٢) في (أ) في بدلاً من (أن).
(٣) راجع ما كتبه الإمام الرازي في كتابه أصول الدين (في أحكام المعلومات) وغيرها ص ٣٥، ٢٦.
(٤) الحكيم المحقق هو نصير الدين الطوسي سبق الترجمة له.

بوجوب تقدمها عليه بالوجود فإنه ما لم يلحظ كون الشيء موجوداً امتنع أن يلحظ كونه مبدأ للوجود ومقيداً له بخلاف القابل للوجود فإنه لا بد أن يلاحظه العقل خالياً عن الوجود أي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل، بل عن العدم أيضاً لئلا يلزم اجتماع المتنافيين. فإذن هي الماهية من حيث هي هي، وأما الذاتيات بالنسبة إلى الماهية والماهية بالنسبة إلى لوازمها فلا يجب تقدمها إلا بالوجود العقلي، لأن تقدمها بالذاتيات واتصافها بلوازمها إنما هو بحسب العقل، وإذا تحققت فتقدم قابل الوجود أيضاً كذلك لما سيجيء من أنه بحسب العقل فقط، لا كالجسم مع البياض. فنقول على طريق البحث دون التحقيق: لا نسلم أن المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود، فإنه لا معنى للإفادة هاهنا سوى أن تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل، كما في القابل بعينه بخلاف المقيد لوجود الغير. فإن بديهة العقل حاكمة بأنه ما لم يكن موجوداً لم يكن مبدأ لوجود الغير(1) ومن ههنا يستدل بالعالم على وجود الصانع.

فإن قيل: إذا كانت ماهية الواجب مفيدة لوجوده ومقتضية له كان وجوده معلولاً للغير، وكل معلول للغير ممكن فيكون وجود الواجب ممكناً، هذا خلف(2). قلنا بعد المساعدة على تسمية مقتضى الماهية معلولاً لها وتسمية الذات الموجودة غير الوجود: لا نسلم أن كل معلول للغير بهذا المعنى ممكن، وإنما يلزم ذلك لو لم يكن المعلول هو الوجود والغير، هو الماهية، التي قام بها ذلك الوجود، كيف ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود من غير احتياج إلى غير تلك الذات؟ وهذا معنى قوله قلنا لذاته فيجب أن يكون وجود الواجب مقتضى لذات الواجب، فيكون اللازم وجوبه لا إمكانه وتحقيقه. إنا إذا وصفنا الماهية بالوجوب فمعناه أنها لذاتها تقتضي الوجود، وإذا وصفنا به الوجود فمعناه أنه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج إلى غيرها.

---

(1) في (ب) مبدأ الوجود.

(2) في (أ) بزيادة (هذا خلف).

فسواء قلنا: واجب الوجود لذاته أو الوجود واجب لذاته فالمراد ذات الموجود لا ذات الوجود.

أدلة المتكلمين على زيادة وجود الواجب على ماهيته

(قال: وعورضت بوجوده:

الأول: لو لم يكن وجود الواجب مقارناً لماهيته فتجرده إما لذاته فيعم الكل، أو لغيره فيحتاج إلى الواجب.

الثاني: مبدأ الممكنات حينئذ إما الوجود وحده فيكون الشيء مبدأ لنفسه ولعلله. وإما مع التجرد شطراً فيتركب الواجب أو شرطاً فيكون كل وجود مبدأ لكل شيء ويتخلف عنه الأثر لفقد شرطه لا لذاته.

الثالث: الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة فيتغايران.

الرابع: الواجب إن كان مجرد الكون تعدد، أو مع التجرد تركب، أو شرطه افتقر، وإن كان غيره فإن كان بدون الكون فمحال، وإن كان معه فزائد ضرورة امتناع كونه داخلاً.

الخامس: الوجود معلوم ضرورة بخلاف الواجب.

وأجيب بأنه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق بل الخاص وما ذكر لا يدل عليه)[1].

استدل المتكلمون على زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه:

(١) يقول الإمام الرازي: لأنا ندرك التفرقة بين قولنا السواد وبين قولنا السواد موجود. ولولا أن المفهوم من كونه موجوداً زائداً على كونه سواداً وإلا لما بقي هذا الفرق ولأن العقل يمكنه أن يقول: العالم يمكن أن يكون موجوداً وأن يكون معدوماً. ولا يمكنه أن يقول: الموجود: إما أن يكون موجوداً أو معدوماً. ولولا أن الوجود مغاير للماهية وإلا لما صح هذا الفرق.
(راجع كتاب أصول الدين للرازي ص ٢٦).

الأول: لـو كان وجـود الواجب مجـرداً عن مقارنـة الماهيـة فحصول هـذا الوصف له إن كان لذاته لزم أن يكون كل وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات، وقد مـر بطلانـه، بل واجباً فيلزم تعدد الـواجب، وإن كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوبه إلى الغير ضرورة توقف وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير، لا يقال: يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة لأنا نقول: فيحتاج إلى ذلك العدم.

أجيب بأنه لذاته يقتضي هذا[1] الوجود الخاص المخالف بالحقيقـة لسائـر الموجودات.

الثـاني: الواجب مبـدأ الممكنـات فلو كـان وجـوداً مجـرداً فكـونـه مبـدأ للممكنات إن كان لذاته فيلزم أن يكون كل وجود كذلك، وهو محال لاستحالة كون وجود زيد علة لنفسه ولعلله، وإلا[2] فإن كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدمه ضرورة إذ أحد جزأيـه[3] وهو التجـرد عدمي، وإن كـان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود، إلا أن الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدئية. ومعلوم أن كون الشيء مبدأ لنفسه ولعلله ممتنع بالذات، لا بواسطة انتفاء شرط المبدئية.

والجواب: أن ذلك لذاته الذي هو وجود خاص مباين لسائر الوجودات فلا يلزم أن يكون كل وجود كذلك.

الثالث: الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة، وما به المشاركة غير ما به المخالفة، فيكون وجوده مغايراً لحقيقته.

والجواب: أن[4] ما به المشاركة هو الوجود المطلق، والحقيقة هو الوجـود الخاص، وهو المتنازع فيه[5].

---

(١) في (أ) بزيادة (الذي هو) وسقط (يقتضي هذا).
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (إلا).
(٣) في (أ) إن بدلاً من (إذ).
(٤) في (ب) إذ بدلاً من (أن).
(٥) سقط من (أ) لفظ (فيه).

الرابع: الواجب إن كان نفس الكون في الأعيان ـ أعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب، ضرورة أن وجود زيد غير وجود عمرو، وإن كان هو الكون مع القيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود، والتجرد مع أنه عدمي لا يصلح جزءاً للواجب، أو بشرط التجرد لزم أن يكون الواجب واجباً لذاته، بل بشرطه الذي هو التجرد، وإن كان غير الكون في الأعيان فإن كان بدون الكون في الأعيان فمحال ضرورة أنه لا يعقل الوجود بدون الكون، وإن كان مع الكون فإما أن يكون الكون داخلاً فيه وهو محال، ضرورة امتناع تركب الواجب، أو خارجاً عنه وهو المطلوب، لأن معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب[1].

والجواب: أنه نفس الكون الخاص المجرد المخالف الأكوان، ولا نزاع في زيادة الكون المطلق عليه.

الخامس: الوجود معلوم بالضرورة، وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقاً وغير المعلوم (هو) غير المعلوم ضرورة والجواب: أن المعلوم هو الوجود المطلق للمغاير للخاص الذي هو نفس الحقيقة، وإلى هذه الأجوبة أشار بقوله: لا نزاع في زيادة الوجود المطلق أي على ماهية الواجب، وإنما النزاع في زيادة وجوده الخاص، وما ذكر من الوجوه لا يدل عليها.

(قال: فإن قيل: الوجود طبيعة نوعية فلا تختلف لوازمها. قلت: ممنوع بل الوجودات متخالفة بالحقيقة يجب للبعض منها ما يمتنع على البعض كالأنوار ويقع المطلق عليها وقوع لازم غير ذاتي لها)[2].

---

(١) يرى صاحب المواقف أن قضية النزاع في أن الوجود زائد أو ليس بزائد راجع إلى النزاع في الوجود الذهني فمن لم يثبته كالشيخ قال: إن الوجود الخارجي عين الماهية مطلقاً ومن أثبته قال: الوجود الخارجي زائد على الماهية في الذهن فمن ادعى من المتأخرين في أن الوجود زائد مع أنه كاف للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه هذه.
(المواقف ج ١ ص ١٥٥ ـ ١٥٦).

(٢) سقط من (أ) لفظ (لها).

إشارة إلى دليل آخر للإمام لا يندفع بما ذكر: تقريره. أن الوجود طبيعة نوعية لما بينتم من كونه مفهوماً واحداً مشتركاً بين الكل، والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر، لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضى، وعلى هذا بنيتم كثيراً من القواعد كما سيأتي. فالوجود إن اقتضى العروض أو اللا عروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن، وإن لم يقتض شيئاً منهما ما احتاج الواجب في وجوبه[1] إلى منفصل كما سبق.

والجواب: أنما لا نسلم أنه طبيعة نوعية، ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز أن يصدق مفهوم واحد على أشياء مختلفة الحقيقة واللوازم، كالنور يصدق على نور الشمس وغيره، مع أنه يقتضي إبصار الأعشى[2] بخلاف سائر الأنوار، فيجوز أن تكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة يجب للوجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة، والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدق العرضي اللازم على معروضاته الملزومة، كالنور على الأنوار، لا يصدق الذاتي بمعنى تمام الحقيقة، ليكون طبيعة نوعية، كالإنسان لأفراده أو بمعنى جزء الماهية، ليلزم التركب كالحيوان لأنواعه.

(قال: متواطئاً أو مشككاً وهو الحق لكونه في الواجب أولى وأشد وأقدم).

إشارة إلى أن الجواب يتم بما ذكرنا من المنع مستنداً بأنه يجوز اشتراك الملزومات المختلفة الحقائق في لازم واحد غير ذاتي، سواء كانت مقوليته عليها بالتواطؤ كالماهية على الماهيات، والتشخص على التشخيصات، أو بالتشكيك

---

(١) في (ب) وجوده بدلاً من (وجوبه).

(٢) الأعشى هو الذي لا يبصر بالليل ويبصر بالنهار والمرأة عشواء. وأعشاه الله فعشي بالكسر يعيش عشياً. والعشواء الناقة التي لا تبصر أمامها فهي تخبط بيدها كل شيء وركب فلان العشواء إذا خبط أمره على غير بصيرة فلان خابط خبط عشواء. وعش أعرض عنه. ومنه قوله تعالى ﴿ومن يعش عن ذكر الرحمن﴾ وفسر بعضهم الآية بضعف البصر.

(راجع مختار الصحاح مادة ع ش أ).

كالبياض على البياضات، والحرارة على الحرارات، فلا يلزم من كون الوجود مفهوماً واحداً[1] مشتركاً بين الوجودات، كونه طبيعة نوعية، والوجودات أفراداً متفقة الحقيقة واللوازم وإن فرضنا اشتراك الكل في مفهوم الوجود على السواء، من غير أولية[2] ولا أولوية، إلا أنه لما كان الواقع هو التشكيك وكان من دأب الحكيم المحقق سلوك طريق التحقيق ذكر في جواب استدلالات الإمام أن الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك، لأنه في العلة أقدم منه في المعلول، وفي الجواهر أولى منه في العرض، وفي العرض القار كالسواد أشد منه في غير القار كالحركة، بل هو في الواجب أقدم وأولى[3] وأشد منه في الممكن، والواقع على الأشياء بالتشكيك يكون عارضاً لها خارجاً عنها، لا ماهية لها أو جزء ماهية، لامتناع اختلافهما على ما سيأتي، فلا يكون الوجود طبيعة نوعية للوجودات، بل لازماً خارجاً يقع على ما تحته بمعنى واحد، ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة، ليمتنع اختلافها في العروض واللاعروض، وفي المبدئية للممكنات وعدم المبدئية إلى غير ذلك. والعجب أن الإمام قد اطلع من كلام الفارابي[4] وابن سينا[5] على أن مرادهم أن حقيقة الواجب وجود مجرد، هي محض الواجبية لاشتراك فيه أصلاً[6]، والوجود المشترك[7] العام المعلوم لازم له غير مقوم بل صرح في بعض كتبه بأن الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك[8] ثم استمر على شبهته التي زعم أنها من المتانة[9] بحيث لا يمكن توجيه شك نحيل عليها،

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (واحداً).
(٢) في (أ) أولوية وهو تحريف.
(٣) سقط من (ب) لفظ (أولى).
(٤) راجع ترجمة عن الفارابي في هذا الجزء.
(٥) راجع ترجمة عن ابن سينا في هذا الجزء.
(٦) سقط من (ب) لفظ (أصلاً).
(٧) سقط من (ب) لفظ (المشترك).
(٨) في (أ) مقفول وهو تحريف.
(٩) في (ب) أنها من المتشابه.

وهي أن الوجود إن اقتضى العروض أو اللاعروض تساوى الواجب والممكن في ذلك، وإن لم يقتض شيئاً منهما كان وجوب الواجب من الغير. وجملة الأمر أنه لم يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة، فذهب إلى أنه لا بد من أحد الأمرين، إما كون اشتراك الوجود لفظياً أو كون الوجودات متساوية في اللوازم.

منع تساوي وجودي الواجب والممكن في الماهية

(قال: فيزيد عليها ولا يستلزم زيادتها على ماهياتها).

دفع لما سبق إلى بعض الأوهام من أن الوجود إذا كان مشككاً كان زائداً في الكل وهو المطلوب، حتى قالوا: إن اختلافه في العروض[1] واللاعروض على تقدير التواطؤ محال، وعلى تقدير التشكيك تهافت، لاستلزامه العروض في الكل، فنقول: كلاهما فاسد.

أما الأول: فلما سبق من أن المتواطىء قد لا يكون ذاتياً لما تحته بل عارضاً تختلف معروضاته بالحقيقة واللوازم.

وأما الثاني: فلأن كون الوجود مشككاً إنما يستلزم زيادته على ما تحته من الوجودات، وهو غير مطلوب، والمطلوب، زيادة الوجودات الخاصة بها بأن يكون كل منها عارضاً لماهية قائماً بها في العقل، وهو غير لازم، لجواز أن يكون أحد معروضات مفهوم ،وجود أو المشكك وجوداً قيوماً، أي قائماً بنفسه مقيماً لغيره، لكونه حقيقة مخالفة لسائر المعروضات وأما تعجب الإمام: بأن العرض الذي بلغ في الضعف إلى حيث لا يستقل بالمفهومية والمحكومية، لكونه أمراً إضافياً وهو الكون في الأعيان، كيف صار في حق الواجب ذاتاً

(١) قال صاحب المواقف: حقيقة الجواب هو منع تساوي وجودي الواجب والممكن في تمام الماهية وإن كانا متشاركين في عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق، سواء كان صدقه عليهما تواطؤاً أو تشكيكاً.
(المواقف ج ١ ص ١٦١).

مستقلاً بنفسه غنياً عن السبب مبدأ لاستقلال كل مستقل؟ فأولى بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام عن(1) مثل ذلك الإمام.

(قال: فإن قيل فتتباين الوجودات. قلنا: بمعنى عدم التصادق غير محال، وبمعنى عدم التشارك في مفهوم الكون غير لازم كأفراد الماشي)(2).

أي في إثبات المقدمة الممنوعة لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية هي تمام حقيقة الموجودات لزم التباين الكلي بين الوجودات ضرورة أنها لا تشترك في ذاتي أصلاً، لامتناع تركب وجود الواجب، واللازم باطل، لما ثبت من اشتراك الوجود معنى.

قلنا: إن أريد بالتباين عدم صدق بعضها على البعض فلا نسلم استحالته، وما ثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضي تصادقها، وإن أريد عدم التشارك في شيء أصلاً فلا نسلم لزومه، وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة أو بعض الذاتيات لا ينفي الاشتراك في عارض هو مفهوم الكون، وذلك كأفراد الماشي من أنواع الحيوانات وأشخاصها يشترك في مفهوم الماشي، من غير تصادق بينها.

أدلة القائلين بكون الوجود نفس الماهية:

(قال: وذهب الشيخ إلى أن وجود كل شيء عينه، والاشتراك لفظي، لأنه لو زاد فقيامه إما بالمعدوم فيتناقض، أو بالموجود فيدور، أو بوجود آخر فيتسلسل، وأيضاً فهو إما معدوم فيتصف بنقيضه، ويتحقق في المحل ما لا تحقق له، أو موجود فيتسلسل.

وأجيب عن الأول: بأن قيامه بالماهية من حيث هي. فإن قيل فيقوم باللاموجود وهو أظهر في التناقض.

---

(1) في (ب) من بدلاً من (عن).

(2) في (أ) كأفراد الماشي وهو تحريف.

قلنا: بل إنما لا يعتبر فيه الوجود والعدم وإن لم ينفك عن أحدهما. فإن قيل: فيقارن أحدهما فيعود المحذور.

قلنا: القيام بها عقلي فيكفي حصولها في العقل من غير اعتباره، وإن اعتبر فلا تسلسل في الاعتبارات، وعن الثاني بأن وجود الواجب عينه، وإنما النزاع في غيره، وتحقيقه أن بالوجود تتحقق الأشياء، فيكون تحققه بنفسه كحال الزمان مع التقدم والتأخر على أنه لا استحالة في كونه معدوماً).

احتج القائلون بكون الوجود نفس الماهية في الواجب والممكنات جميعاً بوجوه حاصلها: أنه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزءاً منها بالاتفاق لكان زائداً عليها قائماً بها، قيام الصفة بالموصوف، وقيام الشيء بالشيء فرع ثبوتهما في نفسهما، لأن ما لا كون له في نفسه لا يكون محلاً ولا في محل، وهذا بالنظر إلى الوجود والماهية ممتنع. أما في جانب الماهية فلأنها لو تحققت محلاً للوجود فتحققها إما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه، ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض، وإما بوجود آخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة، إلا أن هذا الوجود أيضاً عارض يقتضي سابقية وجود المعروض، وأما في جانب الوجود فلأنه لو تحقق - والتقدير أن تحقق الشيء أي وجوده زائد عليه - تسلسلت الوجودات فباعتبار الوجود والعدم في كل من المعروض والعارض يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على الماهية بأربعة أوجه.

الأول: أنه لو قام بها وهي بدون الوجود معدومة لزم قيام الوجود بالمعدوم، وفيه جمع بين صفتي الوجود والعدم، وهو تناقض.

الثاني: أنه لو قام بها لزم سبقها بالوجود كما في سائر المعروضات، فإن كان ذلك الوجود هو الوجود الأول لزم الدور لتوقف قيام الوجود بالماهية على الماهية الموجودة المتوقفة على قيام ذلك الوجود بها، وإن كان غيره لزم التسلسل لأن هذا الوجود أيضاً عارض يقتضي سبق الماهية عليه بوجود آخر وهلم جرا.

قيل: هذا التسلسل مع امتناعه لما سيأتي من الأدلة، ولاستلزامه انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين[1]الوجود والماهية، يستلزم المدعي، وهو كون الوجود نفس الماهية، لأن قيام جميع الموجودات العارضة بالماهية يستلزم وجوداً لها[2]غير عارض، وإلا لم يكن الجميع جميعاً وفيه نظر، لأنا لا نسلم على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه[3]وجود آخر، بل كل جميع فرضت معروضها بواسطة وجود آخر عارض، لأن معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات إلى وجود، لا يكون[4]وراءه وجود، بينه وبين الماهية وجود آخر.

الثالث: أن وجود الشيء لو كان زائداً عليه لما كان الوجود موجوداً ضرورة امتناع تسلسل الوجودات، بل معدوماً، وفيه اتصاف الشيء بنقيضه وكون ما لا ثبوت له في نفسه ثابتاً في محله.

الرابع: أنه لو قام بالماهية لكان موجوداً ضرورة امتناع اتصاف الشيء بنقيضه، وامتناع أن يثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه، فننقل الكلام إلى وجوده ويتسلسل، لأن التقدير أن وجود كل شيءزائد عليه، والتحقيق يقتضي رد الوجوه الأربعة إلى وجهين بطريق الترديد بين الوجود والعدم، في جانبي المعروض والعارض، على ما أوردنا في المتن.

الأول: (أنه قام بالماهية. فالماهية المعروضة إما معدومة فيتناقض أو موجودة فيدور أو يتسلسل)[5].

وتقرير الثاني: أن الوجود العارض إما معدوم فيتصف الشيء بنقيضه ويثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه، وإما موجود فيزيد وجوده عليه وتتسلسل الوجودات.

والجواب: إما إجمالاً فهو أن زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها إنما هو

---

(١) في (أ) حاضرين وهو تحريف.
(٢) في (أ) وجود إلهاً وهو تحريف.
(٣) في (أ) لا يكون وارده وهو تحريف.
(٤) في (ب) بزيادة (وراءه وجود).
(٥) ما بين القوسين سقط من (ب).

بحسب العقل، بأن يلاحظ كلاً منهما من غير ملاحظة الآخر، ويعتبر الوجود معنى له اختصاص ناعت بالماهية، لا بحسب الخارج بأن يقوم الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم، وتلزم المحالات، وإما تفصيلاً.

فعن الأول: أن قيامه بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض، ولا بالماهية الموجودة ليلزم الدور أو التسلسل.

فإن قيل: إن أريد بالماهية من حيث هي هي ما لا يكون الوجود أو العدم نفسها ولا جزءاً منها على ما قيل، فغير مفيد لأن العروض كاف في لزوم المحالات، وإن أريد ما لا يكون موجوداً ولا معدوماً لا بالعروض ولا بغيره، فالتناقض فيه أظهر لأن اللاوجود نقيض الوجود، بلا نزاع ولا اشتباه.

قلنا: المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم، وإن كان لا ينفك عن أحدهما في الخارج. فإن قيل: عدم الانفكاك عن أحدهما كاف في لزوم المحال، لأنه إن قارن العدم فيناقض، أو الوجود فيدور أو يتسلسل.

قلنا: قيام الوجود بالماهية أمر عقلي ليس كقيام البياض بالجسم ليلزم تقدمها عليه بالوجود، تقدماً ذاتياً أو زمانياً، فتلزم المحالات، بل غاية الأمر أنه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي، ولا استحالة فيه لجواز أن تلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي أو ذهني، ويكون لها وجود ذهني لا بملاحظة العقل، فإن عدم الاعتبار غير اعتبار العدم، وإن اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم التسلسل، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار.

وأما القائلون بنفي الوجود الذهني[1] فجوابهم الاقتصار على منع لزوم تقدم

---

(١) يقول الإمام الرازي نمنع أنا نتصور ما لا وجود له في الخارج أصلاً بل كل ما نتصوره فله وجود غائب عنا، وذلك المتصور إما قائم بنفسه كما يقول أفلاطون، فإنه ذهب إلى أنه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق أزلي أبدي. وما استدل به أرسطو على إبطال هذا الرأي غير صحيح.
(لزيادة الإيضاح راجع المواقف ج ١ ص ١٧٤).

المعروض على العارض بالوجود على الإطلاق، وإنما ذلك في عوارض الوجود دون عوارض الماهية.

وعن الثاني: أنا نختار أن الوجود موجود، ولا نسلم لزوم التسلسل وإنما يلزم لو كان وجوده أيضاً زائداً عليه، وليس كذلك بل وجوده عينه وإنما النزاع في غيره، والإدلة إنما قامت عليه، وتحقيق ذلك أنه لما كان تحقق كل شيء بالوجود، فبالضرورة يكون تحققه بنفسه، من غير احتياج إلى وجود آخر يقوم به كما أنه لما كان التقدم والتأخر فيما بين الأشياء بالزمان كائناً فيما بين أجزائه بالذات من غير افتقار إلى زمان آخر.

فإن قيل: فيكون كل وجود واجباً إذ لا معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه.

قلنا: ممنوع فإن معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل، ومعنى تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل للشيء إما من ذاته كما في الواجب، أو من غيره كما في الممكن، لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به بخلاف الإنسان فإنه إنما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به عقلاً، على أن في قولنا تحقق الأشياء بالوجود تسامحاً في العبارة، إذ الوجود نفس تحقق الأشياء لا ما به تحققها، والمعنى أن تحقق الأشياء يكون عند قيام الوجود بها عقلاً، واتحادها به هوية. أو نختار أن الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه، بمعنى صدقه عليه، لأن نقيض الوجود هو العدم واللاوجود لا المعدوم، ولا اللاموجود[1]، فغاية الأمر أنه يلزم أن الوجود ليس بذي وجود، كما أن السواد ليس بذي سواد، والأمر كذلك، ولا يلزم أيضاً أن يتحقق في المحل ما لا تحقق له في نفسه، لما عرفت من أن قيام الموجود بالماهية ليس بحسب الخارج، كقيام البياض بالجسم، بل بحسب العقل، فلا يلزم إلا تحققه في العقل[2] وقد يجاب عن الأول بأنه منقوض بالأعراض القائمة بالمحال كسواد

---

(١) سقط من (ب) ولا اللا موجود.
(٢) سقط من (ب) لفظ العقل.

الجسم؛ فإن قيامه إما بالجسم الأسود، فدور أو تسلسل واجتماع للمثلين، أو اللا أسود فتناقض، وهو ضعيف لأن قيامه بجسم أسود به لا بسواد قبله ليلزم محال، وطريانه على محل لا أسود يصير حال طريانه أسود من غير تناقض، ولا كذلك حال الوجود مع الماهية، لأن الخصم يدعي أن تقدم المعروض على العارض بالوجود ضروري، فلا يصح قيام الوجود بمحل موجود بهذا الوجود فلا محيص سوى المنع، والاستناد بأن ذلك إنما هو في العروض الخارجي، كسواد الجسم، وهذا ليس كذلك.

والثاني: بأن الوجود ليس بموجود ولا معدوم، وهو أيضاً ضعيف لما سيأتي من نفي الواسطة.

التوفيق بين الآراء المتنازعة

(قال: فإن قلت لاخفاء مثلاً أن ليس مفهوم الوجود مفهوم الإنسان، وليس لفظ الوجود وما يرادفه من جميع اللغات موضوعاً بالاشتراك لمعان لا تكاد تتناهى، واحتجاج الفريقين يشهد بأن النزاع في الوجود بمعنى الكون، وليس نائباً عن أن الوجود كما يطلق على الكون يطلق على الذات على أن مفهوم الذات أيضاً معنى مشترك فما وجه هذا الاختلاف؟

قلت: مضمون أدلة الجمهور أن ليس مفهوم الوجود مفهوم الماهية المتصفة به، وأدلة الشيخ أن ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم إحداهما بالأخرى، كالجسم مع البياض، فلا خلاف في أن الوجود زائد ذهناً بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس، لا عيناً بأن يكون للماهية تحقق، ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر، حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول، كالجسم والبياض، فعند التحرير لا يبقى نزاع، ويظهر أن جعل الاشتراك لفظياً مكابرة، ولا يتفرع على الوجود الذهني سوى أن للمثبت أن يقول زائد في العقل، وعلى النافي أن يقول عقلاً أو في التعقل وليس له نفي التغاير العقلي، والاشتراك المعنوي كما في سائر المفهومات الكلية سيما

المنفية، فإن التعقل عندهم لا يقتضي الثبـوت، ولهذا جـرت كلمة الجمهـور بينهم على أنه مشترك معنى زائد ذهناً)[1].

يريد تحقيق مذاهب الشيخ وسائر المتكلمين والحكماء على وجه لا يخالف بديهة العقل فإن الظاهر من مذهب الشيخ أن مفهـوم وجود الإنسان هو الخيوان الناطق مثلاً ولفظ الوجود في العربية ولفظ (هستي) في الفارسية إلى غير ذلك من اللغات مشترك بين معان لا تكاد تتناهى من الموجودات ومن مذهب المتكلمين أن الوجود عـرض قائم بـالماهيـة قيام سـائر الأعـراض بمحالهـا. ومن مذهب الحكماء أنه كذلك في الممكنات، وفي الواجب معنى آخر غير مدرك للعقول، وجميع ذلك ظاهر البطلان ،وذهب صاحب الصحائف[2]إلى أن منشأ الاختلاف هو إطلاق لفظ الوجود على مفهـوم الكون، ومفهوم الذات، فمن ذهب إلى أنه زائد على الماهية أراد به الكون، ومن ذهب إلى أنه نفس الماهية أراد به الذات، فعند تحرير المبحث يرتفع الاختلاف وهذا فاسد.

أما أولاً: فلأن احتجاج الفريقين صريح في أن النزاع فيالوجود المقابل للعدم وهو بمعنى الكون.

وأمـا ثانيـاً: فلأن مفهـوم الذات أيضـاً معنى واحد مشتـرك بين الـذوات، **واشتراك الوجود بين الوجودات من غير اشتراك لفظ، وتعدد وضع.**

وأما ثالثاً: فلأن القول بأن ذات الإنسان نفس ذاته وماهيته مما لا يتصور فيه فائدة فضلاً عن أن يحتاج إلى الاحتجاج عليه فنقول. أدلة القـائلين بأن وجـود الشيء زائد عليه لا يفيد سوى أن ليس المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء من غير دلالة على أنه عرض قائم به قيام العرض بالمحل.

---

(١) وعلى هذا يكون الوجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية. ولهذا قال بعض الأفاضل: الأشياء في الخارج أعيان في الذهن صور، فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مرية فيه.

(٢) مؤلفه: شمس الدين محمد السمرقندي.

(وراجع كلمة عنه في هذا الجزء).

فإن هذا مما لا يقبله العقل وإن وقع في كلام الإمام وغيره، وأدلة القائلين بأن وجود الشيء نفس ذاته لا يفيد سوى أن ليس للشيء هوية، ولعارضه المسمى بالوجود هوية أخرى، قائمة بالأولى[1] بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على أن المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء. فإن هذا بديهي البطلان، فإذاً لا يظهر من كلام الفريقين ولا يتصور من المنصف، خلاف في أن الوجود زائد على الماهية ذهناً، أي عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الوجود دون الماهية، والماهية دون الوجود لا عيناً، أي بحسب الذات والهوية بأن يكون لكل منهما هوية متميزة يقوم أحدهما بالأخرى كبياض الجسم، فعند تحرير المبحث وبيان أن المراد الزيادة في التصور أو في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين، ويظهر أن القول يكون اشتراك الوجود لفظياً، بمعنى أن المفهوم من الوجود المضاف إلى الإنسان غير المفهوم من المضاف إلى الفرس، ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل، وذهب صاحب المواقف[2] إلى أن النزاع راجع إلى النزاع في الوجود الذهني فمن أثبته قال بالزيادة عقلاً. بمعنى أن في العقل أمراً هو الوجود وآخر هو الماهية.

ومن نفاه أطلق القول بأنه نفس الماهية، لأنه لا تغاير ولا تمايز في الخارج، وليس وراء الخارج أمر يتحقق فيه أحدهما بدون الآخر، فيتحقق التمايز وفيه نظر. لأنه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتبارات، والمعدومات، والممتنعات، ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم وإنما نزاعهم

---

(١) في (ب) الأول بدلاً من (الأولى).

(٢) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار أبو الفضل. عضد الدين الإيجي عالم بالأصول والمعاني العربية من أهل إيج (بفارس) ولي القضاء وأنجب تلاميذ عظاماً وجرت له محنة مع صاحب كرمان. فحبسه بالقلعة فمات مسجوناً. من تصانيفه: المواقف، والرسالة العضدية، وجواهر الكلام. توفي عام ٧٥٦هـ.
(راجع طبقات السبكي ٦: ١٠٨).

في كون التعقل بحصول شيء في العقل وفي اقتضائه الثبوت في الجملة. فلا يتجه لهم بمجرد نفي الوجود الذهني. نفي التغاير بين الوجود والماهية في التصور بأن يكون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، ونفي الاشتراك المعنوي بأن يعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الموجودات، كما لا ينبغي تغاير مفهوم العرض ومفهوم الإمكان لمفهوم الامتناع، ولا اشتراك كل من ذلك بين الأفراد بل غاية الأمر ألا يقولوا الوجود أمراً[1] زائد في العقل، والمعنى الكلي المشترك ثابت فيه، بل يقولوا: زائد والمشترك عقلاً، وفي التعقل بمعنى أن العقل يفهم من أحدهما غير ما يفهم من الآخر، ويدرك منه معنى كلياً يصدق على الكل، ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على أن الوجود مشترك معنى، وزائد على الماهية ذهناً بالمعنى الذي ذكرنا)[2]

الوجود زائد على الماهية ذهناً في الممكن

(قال: هذا في الممكن، وأما في الواجب فعندنا[3] له حقيقة يزيد عليها وجودها الخاص ذهناً، كما في الممكنات[4] وعند الفلاسفة[5] حقيقة الوجود الخاص القائم بالذات، المخالف بالحقيقة لسائر الموجودات، المعبر عنه بالوجود البحت. أو الوجود بشرط لا، إذ في الماهية مع الوجود شائبة التركيب، والاحتياج، ولا كذلك الوجود الخاص مع المطلق، فإن كون الخاص متحقق بنفسه قائم بذاته غني في التحقق عن المطلق وغيره.

---

(١) في (أ) بزيادة (أمر).

(٢) ما بين القوسين سقط من (أ)

(٣) يقصد (المتكلمين)

(٤) وعلى هذا ليس فيه ما يقتضي حدوث الواجب تعالى لأن المشاركة في الأمور الاعتبارية لا تقتضي التساوي في القدم والحدوث، وكون الوجود زائداً ذهناً لا خارجاً أمر اعتباري فلا يوجب التساوي في كل شيء.

(٥) ويعبر المتكلمون عنهم بالحكماء

وإنما يقع المطلق عليه وقوع لازم خارجي غير مقوم ولا يتصور هذا في غير الوجود، لأن احتياجه في التحقق إلى الوجود ضروري، ومبنى هذا على أن الوجودات متخصصة متكثرة بأنفسها، مشتركة في عارض هو مفهوم الكون، كنور الشمس والسراج وبياض الثلج، والعاج[1] ولكن لما لم يكن لها أسام مخصوصة توهم أن تخصصها وتكثرها بمجرد الاضافة إلى المحال، كما في بياضات الثلوج).

يعني أن ما ذكر من عدم تحقق الخلاف في زيادة الوجود على الماهية ذهناً، بمعنى كون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، وفي كونه نفسها عيناً بمعنى عدم[2] تمايزها بالهوية، إنما هو في الممكن، وأما في الواجب فعند المتكلمين له حقيقية غير مدركة للعقول مقتضية بذاتها لوجودها الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية، كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقته وجود خاص قائم بذاته ذهناً وعيناً، من غير افتقار إلى فاعل يوجده، أو محل يقوم به في العقل، وهو مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة، وإن كان مشاركاً لها في كونه معروضاً للوجود المطلق، ويعبرون عنه بالوجود البحت، وبالوجود بشرط، لا بمعنى أنه لا يقوم بماهية ولو في العقل، كما في وجود الممكنات وإنما ذهبوا إلى ذلك لاعتقادهم أنه لو كان له ماهية ووجود فإن كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل، وإن كان أحدهما لزم احتياجه، ضرورة احتياج الماهية في تحققها إلى الوجود، واحتياج الوجود لعروضه إلى الماهية ولو في العقل، وحين اعترض عليهم بأن الوجود الخاص أيضاً محتاج إلى الوجود المطلق، ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام. أجابوا بأنه كون خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل، قائم بذاته لا بالماهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والأسباب، مخالف لسائر الوجودات بالحقيقة وإن

---

(١) فإن كلاً منها حصة مباينة لمقابلتها فكذا خصص الوجود هي متباينة في أنفسها وليست متخلة في أنفسها متباينة بإضافتها إلى محالها. وهذا أمر واضح لا يقول أحد بخلافه كما في سائر المشككات.

(٢) سقط من (ب) لفظ (عدم).

كان مشاركاً لها في وقوع الوجود المطلق عليها، وقوع لازم خارجي غير مقوم، وهذا لا يوجب التركيب ولا الافتقار. كما أنكم إذا جعلتموه ماهية موجودة فكونه أخص من مطلق الماهية والموجود لم يوجب احتياجه[1] كيف والمطلق اعتباري محض؟ وحين اعترض بأنه لم لا يجوز أن تكون تلك الحقيقة المخالفة لسائر الحقائق المتحققة بنفسها الغنية عما سواها أمراً غير الوجود. .؟ أجابوا: بأن المتحقق بنفسه الغني عما سواه لا يجوز أن يكون غير الوجود لأن احتياج غير الموجود في التحقق إلى الوجود ضروري. وحين اعترض بأن الوجود مفهوم واحد لا يتكثر ولا يصير حصة حصة إلا بالإضافة إلى الماهيات كبياض هذا الثلج[2] وذاك، إذ لا معنى للمقيد دون[3] المطلق مع قيد الإضافة. أجابوا بمنع ذلك بل الوجودات حصص مختلفة وحقائق متكثرة بأنفسها، لا بمجرد عارض الإضافة لتكون متماثلة متفقة الحقيقة، ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنساً لها، بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج، فإنهما مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان في عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج، بل كالكم[4] والكيف[5] المشتركين في العرضية، بل الجوهر والعرض المشتركان في الإمكان والوجود، إلا أنه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في أقسام

---

(١) حاصل ما ذكروا التزام أن الوجود حقائق متباينة في أنفسها لا يتوقف تباينها وتحققها على الماهيات. حتى يلزم افتقار الوجود إلى الماهية وأن ما يتوهم من الاتحاد في الحقيقة ليس كذلك، وسببه الأسامي وسند ذلك سائر حقائق المشكل.

(٢) في (ب) بزيادة (ذاك).

(٣) في (ب) سوى بدلاً من (دون).

(٤) الكم في الرياضيات: هو المقدار، وهو ما يقبل القياس، وعند ابن سينا: كم متصل، وكم منفصل، وكمية الحد في المنطق ما صدقه. والحدود تنقسم بحسب الكم إلى كلية: وهي التي لا يمنع مفهومها أن يشترك فيها كثيرون. وجزئية: وهي التي لا تشمل إلا عدداً معيناً من الأفراد. ومفردة: وهي التي لا تصدق إلا على فرد واحد كزيد المشار إليه. والكم: في علم ما بعد الطبيعة مقابل الكيف وهو من مقولات العقل الأساسية.

(٥) الكيفية: اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف. كما أن الكمية: اسم لما يجاب به عن السؤال بكم. وهي إحدى مقولات أرسطو وقد عرفها القدماء بقولهم الكيف: هيئة قارة في الشيء لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته.

الممكن، وأقسام العرض، وغير ذلك. توهم أن تكثر الوجودات وكونها حصة حصة إنما هو بمجرد الإضافة إلى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج وذاك، وليس كذلك، والإنصاف أن ما ذكروا من الاختلاف بالحقيقة حق في وجود الواجب والممكن ومحتمل في مثل وجود الجوهر والعرض، ومثل وجود القار وغير القار، وأما في مثل وجود الإنسان والفرس ووجود زيد وعمرو فلا.

(قال: فإن قلت لو كان المطلق عارضاً لها لكان في كل منها[١] حصة من مفهوم الكون[٢] كما هو شأن الأعراض العامة فتكون الحصة من مفهوم الكون[٣] زائداً على ما هو حقيقة الواجب كما في الممكنات، ويلزم فيه وجودان معروض وعارض. وفي الممكن وجودان وماهية، وعلى هذا في الثلج بياضان[٤]، وهذا مما يكذبه العقل والحس. قلت لا نزاع لهم في زيادة الحصة من مفهوم الكون على الوجود الخاص، الذي هو حقيقة الواجب، إذ لا فرق بين مفهوم الكون والحصص منه إلا بمجرد اعتبار الإضافة، وإنما نزاعهم في أن تكون له ماهية يزيد عليها الوجود الخاص في التعقل وثبوته وبعد القول بالتشكيك. فمغايرة الوجودات المخصص من مفهوم الكون ضروري لكن بحسب العقل دون الخارج، لما تقرر من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات، على أن الحصص من مفهوم العام صور عقلية لا تحقق لها في الأعيان، فلا يلزم للممكن وجودان، ولا في الأبيض بياضان.

لما لاح من كلام الفارابي وابن سينا، أن حقيقة الواجب وجود خاص، معروض للوجود العام المشترك المقابل للعدم على ما لخصه الحكيم المحقق. اعترض الإمام بأن فيه اعترافاً بكون وجود الواجب زائداً على حقيقته، وبأنه

---

(١) أي من تلك الوجودات الخاصة.
(٢) الكون المطلق إذ هو عارض عام فيعطي لكل من معروضاته فرداً من مفهومه.
(٣) الذي هو مطلق الوجود.
(٤) حصة أعطاها له المفهوم الأعم التي بها صح صدقه على البياض الخاص، وبياضه الخاص.

يستلزم كون الواجب موجوداً بوجودين[1] مع أنه لا أولوية لأحدهما بالعارضية، وقد سبق أن النزاع في الوجودات الخاصة لا المطلق، ولما كان معنى صدق الوجود المطلق على الوجودات الخاصة أن في كل منها حصة من مفهوم الوجود المطلق الذي هو الكون في الأعيان. صرح بعض من حاول تلخيص كلام الحكماء بأن الحصة من مفهوم الكون في الأعيان زائد على الوجود المجرد المبدىء للممكنات، الذي هو نفس ماهية الواجب، فتأكيد الاعتراض بأن الوجود الخاص الذي هو الحصة من مفهوم الكون زائد على حقيقة الواجب، كما في الممكنات، ويلزم منه أن يكون في الواجب وجودان عارض ومعروض، وفي الممكن كالإنسان مثلا ماهية هو[2] الحيوان الناطق، ووجود هو الحصة من مفهوم الكون، وأمر ثالث هو ما صدق عليه الوجود، وهو عارض للماهية معروض للحصة[3]، وهذا مما لم يقل به أحد ولم يقم عليه دليل، وإذا اعتبر هذا في بياض الثلج لزم أن يكون فيه بياض عارض هو الحصة من مفهوم البياض، وآخر معروض لهذه الحصة عارض للثلج هو بياضه الخاص.

والجواب: أن معنى الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما، لا ما صدق هو عليه من الوجودات المتخالفة، وكما لا نزاع لهم في زيادة مفهوم الكون فكذا في الحصة. كيف وقد اتفقوا على أن حقيقة الواجب غير معلومة، ومفهوم الكون معلوم بل بديهي، وكذا قيد الوجوب مثلاً، وإنما النزاع في أن يكون لوجود الخاص ماهية مغايرة له بحسب المفهوم كما في الممكنات وإذا تقرر أنه لا معنى للحصة من مفهوم العام إلا نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما، فكل من قال بكون الوجود مقولاً على الوجودات بالتشكيك (وأن المقول بالتشكيك)[4] لا يكون ماهية أو جزء ماهية لما تحته بل

(١) حاصل الجواب إنا نسلم التعدد لكن في الذهن دون الخارج والمحال التعدد الخارجي وسند منع التعدد الخارجي اتحاد الموضوع والمحمول مع أن الحصة اعتبارية لا وجودية.

(٢) سقط من (أ) لفظ (هو).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (في).

(٤) سقط من (ب) ما بين القوسين.

عارضاً، فقد قال: بيان في الممكن أمراً وراء الماهية، والحصة من مفهوم الكون هو وجوده الخاص الذي به تحققه في الأعيان، بل نفس تحققه، وكل دليل أعلى فذلك فقد دل على هذا إلا(١) أن هذا التغاير إنما هو بحسب العقل لا غير، فليس في الخارج للإنسان مثلاً أمر هو الماهية وآخر هو الوجود فضلاً(٢) عن أن يكون هناك وجودان على أنا لو فرضنا كون وجوده زائداً على الماهية بحسب الخارج أيضاً كما في بياض الثلج لم يلزم ذلك، لأن مفهوم العام أو الحصة منه صورة عقلية محضة ولو سلم فاتحاد الموضوع والمحمول بحسب الخارج ضروري، فمن أين يلزم في الإنسان وجودان وفي الثلج بياضان.؟

حقيقة الواجب هو مطلق الوجود

(وقال) ثم إن جمعاً من المتفلسفة والمتصوفة، توهموا(٣) أن في الوجود الخاص مع المطلق أيضاً شائبة التركيب والاحتياج(٤)، فذهبوا إلى أن حقيقة الواجب هو مطلق الوجود، وأنه ليس معنى كلياً يتكثر إلى الجزئيات، بل واحد بالشخص(٥) موجود بوجود هو نفسه، وإنما التكثر في الموجودات بواسطة الإضافات، ومعنى قولنا الواجب موجود أنه الوجود، والممكن موجود أنه ذو الوجود بمعنى أن له نسبة إلى الواجب، وادعوا أن قول الحكماء هو الوجود البحت وبشرط لا رمز إلى ذلك، وهذا قولهم الوجود خير محض لا يعقل له ضد ولا مثل ولا جنس ولا فصل، وأنت خبير بأن هذا ينافي تصريحهم بأنه من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه خارجاً عن المعقولات الثانية، إذ ليس في الأعيان ما هو وجود بل إنسان وسواد مثلاً، وأنه

---

(١) في (ب) فقد دل على هذا لأن التغاير.

(٢) ساقطة من (ب) لفظ (فضلاً عن).

(٣) توهموا أمراً لا يلزم في الوجود الخاص وتعبيره بما أخذ من التفعل يدل على التكلف.

(٤) أي توهموا أن في الوجود الخاص مع المطلق تركيباً كما توهم الحكماء أن في الوجود مع الماهية

(٥) لا يقبل التعدد بوجه أصلاً.

ينقسم إلى الواجب والممكن، والقديم والحادث، وأنه يتكثر بتكثير[1] الموضوعات الشخصية والنوعية[2] والجنسية[3] وأنه يقال على الوجودات بالتشكيك[4] ووجوه فساد هذا الرأي أصولاً وفروعاً أظهر من أن يخفى وأكثر من أن يحصى[5]).

قد اشتهر فيما بين جمع من المتفلسفة والمتصوفة، أن حقيقة الواجب هو الوجود المطلق، تمسكاً بأنه لا يجوز أن يكون عدماً أو معدوماً، وهو ظاهر ولا ماهية موجودة أو مع الوجود، لما في ذلك من الاحتياج والتركيب، فتعين أن يكون وجوداً وليس هو الوجود الخاص، لأنه إن أخذ مع المطلق فمركب، أو مجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد إلى المطلق، وضرورة أنه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود، وحين أورد عليهم أن الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج، وله أفراد كثيرة، لا تكاد تتناهى، والواجب موجود واحد لا تكثر فيه، أجابوا بأنه واحد شخصي موجود بوجود هو نفسه، وإنما التكثر في الموجودات فبواسطة الإضافات لا بواسطة تكثر وجوداتها فإنه إذا نسب إلى الإنسان حصل موجود، وإلى الفرس فموجود آخر، وهكذا. وعلى هذا فمعنى قولنا: الواجب موجود أنه وجود، ومعنى قولنا: الإنسان أو الفرس أو غيره موجود أنه ذو وجود، بمعنى أن له نسبة إلى الواجب وهذا احتراز عن شناعة[6] التصريح بأن الواجب ليس بموجود، وأن كل وجود حتى وجود القاذورات واجب، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً، وإلا فتكثر الوجودات وكون الوجود المطلق مفهوماً كلياً لا تحقق له إلا في الذهن ضروري، وما توهموا من احتياج

---

(١) في (ب) يتكثر بالموضوعات بحذف (يتكثر).

(٢) كوجود الإنسان والحيوان.

(٣) كوجود الحيوان والنبات.

(٤) الواحد بالشخص لا يصدق على أشياء لا بالتشكيك ولا بغيره، فلا يصح نسبة القول به للقدماء القائلين بالصدق تشكيكاً.

(٥) نحو كون الوجود المطلق مع الوجود الخاص يستدعي التعدد ذهناً.

(٦) الشناعة: الفظاعة وقد شنع الشيء من باب ظرف فهو شنيع. والاسم: الشنعة بالضم. قال الأزهري: شنع على فلان أمره تشنيعاً.

الخاص إلى العام باطل، بل الأمر بالعكس، إذ لا تحقق للعام إلا في ضمن الخاص. نعم إذا كان العام ذاتياً للخاص يفتقر هو إليه في تعقله، وأما إذا كان عارضاً فلا. وما ذكروا من أنه لو ارتفع لارتفع كل وجود حتى الواجب فيمتنع ارتفاعه، أي عدمه فيكون واجباً. فمغالطة. وإنما يلزم الوجوب لو أثبت القائلون[١] امتناع العدم لذاته، وهو ممنوع، بل لأن ارتفاعه بالكلية يستلزم ارتفاع بعض أفراده الذي هو الواجب، كسائر لوازم الواجب، مثل الماهية والعلية والقابلية[٢] وغير ذلك. فإن قيل: بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه. قلنا: الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حِمله عليه بالمواطأة[٣] مثل قولنا: الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا: الوجود معدوم، كيف وقد اتفق الحكماء على أن الوجود المطلق من المعقولات الثانية، والأمور الاعتبارية، التي لا تحقق لها في الأعيان. ثم ادعى القائلون بكون الواجب هو الوجود المطلق، وأن في مواضع من كلام الحكماء رمزاً إلى هذا المعنى، منها قولهم: الواجب هو الوجود البحت، والوجود بشرط، لا أي الوجود الصرف، الذي لا تقييد فيه أصلاً. ومنها قولهم: الوجود خير محض، لأن الشر نفسه، إنما هو عدم وجود أو عدم كمال الموجود من حيث أن ذلك العدم غير لائق به، أو غير مؤثر عنده.

فالوجود بالقياس إلى الشيء العادم كماله قد يكون شراً، لكن لا لذاته، بل لكونه مؤدياً إلى ذلك العدم، فحيث لا عدم لا شر قطعاً، فالوجود البحت خير محض، لأن الشر في نفسه[٤] لا يعقل له ضد، ولا مثل. أما الضد فلأنه يقال عند الجمهور لموجود مساو في القوة لموجود آخر ممانع له.

---

(١) سقط من (أ) أثبت القائلون.

(٢) في (ب) والعالمية بدلاً من (القابلية).

(٣) وطىء الأرض ونحوها يطأ (وطؤ) الموضع صار (وطيئاً) وبابه ظرف و(الوطأة) كالضربة: موضع القدم. وفي الحديث (اللهم اشدد وطأتك على مضر) والوطأ الغطاء وواطأه على الأمر (مواطأة) وافقه. وقوله تعالى: ﴿أشدّ وطأ﴾ بالمد أي مواطأة وهي موافاة السمع والبصر إياه.

(٤) في (ب) بزيادة: لأن الشر في نفسه.

والوجود وإن فرضنا كونه موجوداً بمعنى العروضية للوجود فلا يتصور أن يمانعه شيء من الموجودات، وعند الخاص لما شارك شيئاً آخر في الموضوع مع امتناع اجتماعهما فيه، والموضوع هو المحل المستغني في قوامه عن الحال، ولا يتصور ذلك للوجود إذ لا تقوم لشيء بدونه، ولو سلم فلا يتصور وجودي يعاقبه[١] ولا يجامعه[٢] ومنها قولهم: الوجود ليس له جنس ولا فصل، لأنه بسيط لا جزء له عيناً ولا ذهناً، وإلا لزم تقدمه على نفسه ضرورة تقدم وجود الجزء على وجود الكل في الخارج، إن كان التركب خارجياً، وفي الذهن إن كان ذهنياً، ولأن جزءه وإن كان وجوداً موجوداً لزم تقدم الشيء على نفسه، وإن كان عدماً أو معدوماً لزم تقدم الشيء بنقيضه، ولأن الجنس يجب أن يكون أعم[٣] ولا أعم من الوجود إذ ما من شيء إلا وله وجود، وفي بعض المقدمات ضعف لا يخفى، ولو سلم فغاية الأمر اتصاف كل من الوجود الواجب بهذه المعاني، ولا إنتاج عن الموجبتين في الشكل الثاني. وتحقيقه أن لزوم هذه الأمور للوجود لا يوجب كونه الواجب ما لم تتبين مساواتها للملزوم. ثم القول بكون الواجب هو الوجود المطلق ينافي تصريحهم بأمور منها: أن الوجود المطلق من المحمولات العقلية، أي الأمور التي يمتنع استغناؤها عن المحل عقلاً ويمتنع حصولها فيه بحسب الخارج كالإمكان والماهية بخلاف مثل الإنسان فإنه[٤] مستغن عن المحل، ومثل البياض فإن قيامه بالمحل[٥] خارجي ومنها أنه من المعقولات الثانية أي العوارض التي تلحق المعقولات الأولى، من حيث لا يحاذي بها أمر

---

(١) عقب: عاقبة كل شيء آخره. والعاقب من يخلف السيد. وفي الحديث «أنا السيد والعاقب» يعني آخر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام. والعقب بكسر القاف مؤخر القدم. وجئت في عقبه: إذا جئت وقد بقيت منه بقية.

(٢) جمع الشيء المتفرق فاجتمع وبابه: قطع، وأجمع الأمر إذا عزم عليه ويقال اجمع أمرك ولا تجعله منتشراً. قال الله تعالى: ﴿فأجمعوا أمركم وشركاءكم﴾ وجماع الشيء بالكسر: جمعه. وجامعه على أمر كذا: اجتمع معه.

(٣) العامة: ضد الخاصة. وعم الشيء يعم بالضم (عموماً) أي شمل الجماعة يقال: عمهم بالعطية.

(٤) سقط من (ب) لفظ (فإنه).

(٥) في (أ) فإنه بالمحل خارجي.

في الخارج، كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية، لأنها أمور تلحق حقائق الأشياء عند حصولها في العقل. وليس في الأعيان شيء هو الوجود أو الذاتية أو العرضية مثلاً. وإنما في الأعيان الإنسان والسواد مثلاً وههنا نظر من جهة أن ما انساق إليه البيان هو أن وجودات الأشياء من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية وكان الكلام في الوجود المطلق، ومنها أنه ينقسم إلى الواجب والممكن، لأنه إن كان مفتقراً إلى سبب فممكن وإلا فواجب، وإلى القديم والحادث، لأنه إن كان مسبوقاً بالغير أو بالعدم فحادث وإلا فقديم، ومنها أنه يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية، كوجود زيد وعمرو والنوعية كوجود الإنسان والفرس، والجنسية كوجود الحيوان والنبات.

فإن قيل: الموضوع هو المحل المستغني في قوامه[1] عن الحال ولا يتصور ذلك للوجود.

قلنا: المراد ههنا ما يقابل المحمول، وهو الذي يحمل عليه الوجود بالاشتقاق، ولو سلم فالقيام ههنا عقلي، والماهية تلاحظ دون الوجود، وهذا معنى استغنائه عن العارض، وإن كان لا ينفك عن وجود عقلي، وظاهر هذا الكلام أن وجودات الممكنات إنما هي نفس الوجود المطلق، تكثرت بالإضافة إلى المحل، وليست أموراً متكثرة متخصصة بأنفسها معروضة له، وكان المراد أن الوجود المطلق يتكثر ما صدق هو عليه من الوجودات الخاصة بتكثر الموضوعات، ومنها أنه مقول على الوجودات بالتشكيك، كما سبق. وجميع ذلك مما يستحيل في حق الواجب تعالى وتقدس. وبالجملة فالقول بكون الواجب هو الوجود المطلق مبني على أصول فاسدة، مثل كونه واحداً بالشخصي موجوداً في الخارج، ممتنع العدم لذاته، ومستلزم لبطلان أمور اتفق العقلاء عليها، مثل كونه أعرف[2] الأشياء مشتركاً بين الوجودات مقولاً عليها بالتشكيك

---

(١) في (أ) قوله وهو تحريف.

(٢) في (ب) أوضح بدلاً من (أعرف).

معدوداً في ثواني المعقولات، وكون الواجب مبدأ[١] لوجود الممكنات متصفاً بالعلم والقدرة والإرادة والحياة، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب، وغير ذلك بما وردت به الشريعة[٢].

اختلاف العقلاء في الوجود هو جزئي أو كلي؟

(قال: وما أعجب حال الوجود أطبقوا على أنه بديهي لا أعرف منه، ثم اختلفوا في أنه جزئي أو كلي، واجب أو ممكن. عرض أو لا عرض. ولا جوهر موجود أو اعتباري لا تحقق له في الأعيان. أو واسطة، وأفراده عين الماهيات أو زائدة ولفظه مشترك، أو متواطىء، أو مشكك.

يتعجب من اختلافات العقلاء في أحوال الوجود ومع اتفاقهم على أنه أعرف الأشياء مع أن الغالب من حال الشيء أن تتبع ذاته في الجلاء والخفاء، فمنها اختلافهم في أنه جزئي أو كلي. فقيل: جزئي حقيقي لا تعدد فيه أصلاً. وإنما التعدد في الموجودات بواسطة الإضافات، حتى إن قولنا: وجود زيد أو جود عمرو، بمنزلة قولنا: إله زيد وإله عمرو. والحق أنه كلي. والوجودات أفراده، ومنها اختلافهم في أنه واجب أو ممكن. فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين إلى أنه واجب على ما ذكرنا، وذلك هو الضلال البعيد.

ومنها اختلافهم في أنه عرض[٣] أو جوهر، أو ليس بعرض ولا جوهر، لكونهما من أقسام الممكن الموجود. وهذا هو الحق. وفي كلام الإمام ما يشعر أنه عرض. وبه صرح جمع كثير من المتكلمين، وهو بعيد جداً لأن العرض ما لا يتقوم بنفسه بل بمحله المستغني عنه في تقدمه[٤]. . ولا يتصور استغناء شيء[٥]

---

(١) في (أ) أصل بدلاً من (مبدأ).

(٢) الشريعة: مشرعة الماء وهي مورد الشاربة، والشريعة: ما شرع الله لعباده من الدين. والشريعة: الشرعة. قال تعالى: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً﴾. والشارع: الطريق الأعظم.

(٣) في (ب) بزيادة (أو ليس بعرض).

(٤) في (ب) (مقومه) بدلاً من (تقدمه).

(٥) سقط من (ب) لفظ (شيء).

في تقدمه وتحققه عن الوجود، ومنها اختلافهم في أنه موجود أو لا فقيل: موجود بوجود هو نفسه. فلا يتسلسل. (وقيل: بل اعتباري محض لا تحقق له في الأعيان إذ لو وجد فإما أن يوجد بوجود زائد فيتسلسل)[1]. أو بوجود هو نفسه فلا يكون إطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر الأشياء بمعنى واحد، لأن معناه في الوجود أنه الوجود، وفي غيره أنه ذو الوجود، ولأنه إما أن يكون جوهراً فلا يقع صفة للأشياء، أو عرضاً فيتقوم المحل دونه، والتقوم بدون الوجود محال، ولأن ما ذكر في زيادة الوجود على الماهية من أنا نعقل الماهية ونشك في وجودها جار[2]، بعينه في وجود الوجود فإنا نعقل الوجود ونشك في وجوده فلو وجد لكان وجوده زائداً وتسلسل. وبهذا يتبين بطلان ما ذهب إليه الفلاسفة من أن ماهية الواجب نفس الوجود المجرد. وذلك لأنا بعد ما نتصور الوجود المجرد نطلب بالبرهان وجوده في الأعيان، فيكون وجوده زائداً ويتسلسل، ولا محيص إلا بأن الوجود المقول على الوجودات اعتبار عقلي، كما سبق. وقيل: الوجود ليس بموجود ولا معدوم، بل واسطة على ما سيأتي. ومنها اختلافهم في أن الوجودات الخاصة نفس الماهيات أو زائدة عليها كما سبق.

ومنها اختلافهم في أن لفظ الوجود مشترك[3] بين مفهومات مختلفة على ما نقل عن الأشعري، أو متواطىء يقع على الوجودات بمعنى[4] واحد لا تفاوت فيه أصلاً، أو مشكك يقع عليها بمعنى واحد هو مفهوم الكون. لكن لا على السواء. وهو الحق.

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) في (أ) جاز وهو تحريف.

(٣) مشترك بين الوجودات بناء على اختلاف حقائقها كما يقول الشيخ: إنه نفس الماهية وهي متباينة وكما يقول الحكماء: إنه في الواجب حقيقة مباينة لمعناه في الممكنات.

(٤) سقط من (ب) لفظ (بمعنى واحد).

المبحث الثالث

تقسيم الوجود عينياً وذهنياً ولفظياً وخطياً

المبحث الثالث: الوجود يتناول عينياً، وذهنياً، ولفظياً، وخطياً. والأول: متأصل[١] يكون الموجود به حقيقة الشيء.

والثاني[٢] غير متأصل بمنزلة الظل من الجسم، يكون الموجود به صورة الشيء. والأخيران مجازيان، يكون الموجود بهما اسم الشيء وصورة اسمه. ولكل لاحق دلالة على السابق، إلا أن الأولى عقلية، لا يختلف فيها الطرفان، والأخريان وضعيتان يختلف في أولاهما الدال فقط.

وفي ثانيهما الطرفان جميعاً[٣] على مراتب كثيرة[٤] أعلاها: الوجود[٥] في الأعيان، وهو الوجود المتأصل المتفق عليه الذي به تحقق ذات الشيء وحقيقته بل نفس تحققها ثم الوجود في الأذهان وهو وجود غير متأصل بمنزلة الظل للجسم[٦]، يكون المتحقق به الصورة المطابقة للشيء بمعنى أنها لو تحقق في

---

(١) في (ب) بكون. وقوله: متأصلاً لتقدمه في الثبات والتحقق والاتفاق عليه، وسمي عينياً لاقتضائه ظهور حقيقة صاحبه في العيان، ففهوم الإنسان مثلاً لما كان له وجود عيني تحققت له حقيقة خارجية عينية في أفراده بذلك الوجود.

(٢) والثاني: الوجود الذهني، غير ثابت في الحقائق العيانية التي هي الأصل في العلوم وفي المدارك.

(٣) أي يصح اختلافهما معاً بل ويقع باعتبار أن المدلول الذي هو اللفظ الموضوع يجوز أن يختلف بكثرة الأوضاع، كما وضع لمعنى الأسد لفظ الأسد والهزبر مثلاً في لغة واحدة أو في لغتين، كما وضع له الأسد في العربية و«إزم» بكسر الهمزة وفتح الزاى ثم ميم ساكنة في البربر.

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (كثيرة).

(٥) في (ب) بزيادة لفظ (المشخص).

(٦) في (ب) الشجر بدلاً من (الجسم).

الخارج لكانت ذلك الشيء، كما أن الشجر لو تجسم لكان ذلك الشجر، ثم الوجود في العبارة ثم في الكتابة وهما من حيث الإضافة إلى ذات الشيء وحقيقته مجازيان، لأن الموجود من زيد في اللفظ صوت موضوع بإزائه، وفي الخط نقش موضوع بإزائه اللفظ الدال عليه، لا ذات زيد ولا صورته.

نعم. إذا أضيف إلى اللفظ الموضوع بإزائه أو النقش الموضوع بإزاء ذلك اللفظ كان وجوداً حقيقياً،[1] من قبيل الوجود في الأعيان، ولكل لاحق فيما ذكرنا من الترتيب دلالة على السابق، فللذهني على العيني، وللفظي على الذهني، وللخطي على اللفظي، فتحقق ثلاث دلالات. أولاها: عقلية محضة: لا يختلف فيها بحسب اختلاف الأشخاص والأوضاع الدال ولا المدلول، إذا بأي لفظ عبر عن السماء. فالموجود منها في الخارج هو ذلك الشخص وفي الذهن هو الصورة المعينة المطابقة له، والأخريان أعني دلالة اللفظ على الصورة الذهنية. ودلالة الخط على اللفظ وضعيتان يختلف في الأولى منهما الدال بأن تعين طائفة لفظاً[2] كالسماء، وطائفة أخرى لفظاً آخر كما في الفارسية وغيرها، لا المدلول لأن الصورة الذهنية لا تختلف باختلاف اللغات، وتختلف في الثانية: أعني دلالة الخط على اللفظ الدال والمدلول جميعاً، واختلاف الدال لا يختص بحالة اختلاف المدلول، بل قد يكون[3] مع اتحاده كلفظ السماء، يكتب بصور مختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات في الكتابة.

فإن قيل: -

معنى الدلالة:[4] كون الشيء بحيث يفهم منه شيء آخر، فإذا اعتبرت فيما

---

(١) سقط من (ب) لفظ (حقيقياً).

(٢) في (أ) طابقه بدلاً من طائفة وهو تحريف.

(٣) في (ب) يقع بدلاً من (يكون).

(٤) الدلالة: هي أن يلزم من العلم بالشيء علم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول. فإن كان الدال لفظاً كانت الدلالة لفظية وإن كان غير ذلك كانت الدلالة غير لفظية. وكل واحدة من اللفظية وغير اللفظية تنقسم إلى عقلية وطبيعية ووضعية.

فالعقلية: هي أن يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة طبيعية تنقله من أحدهما إلى الآخر. كدلالة الحمرة على الخجل والصفرة على الوجل. والدلالة الوضعية أن يكون بين الدال والمدلول علاقة الوضع كدلالة اللفظ على المعنى.

(راجع تعريفات الجرجاني).

بين الصـور الذهنيـة، والأعيان الخـارجية، لا معنى لفهمهـا والعلم بها سـوى حصول صورها،[1] كان بمنزلة أن يقـال: يحصل من حصـول الصور حصـول الصور.

قلنا: المراد أنه إذا حكم على الأشياء كان الحاصل في الذهن هو الصور، ويحصـل منها الحكم على الأعيـان الخارجيـة. فإنـا إذا قلنا: العـالم حادث، فالحاصل في الذهن صورة العالم وصورة[2] الحدوث، وقد جصل منهـا العلم بثبوت الحدوث للعالم الموجـود (في الخارج فـإن قيل نحن)[3] قـاطعون بـأن المواضع إنما عين الألفاظ، بـإزاء ما نعقله من الأعيـان، وللدلالة عليهـا ولهذا يقول بالوضع والدلالة من لا يقول بالصور الذهنية في الخارج[4].

فإن قيل: نحن نعم إذا لم يكن للمعقول وجود في الخارج، كان المدلول هو نفس الصورة عند من يقول بها كالمعدوم والمستحيل.

قلنا: مبني هذا الكلام على إثبات الصور الذهنية[5]، فإنه مما يكاد يقضي به بديهة العقل. ولما كان عند سماع اللفظ ترتسم الصورة[6] في النفس، فيعلم ثبوت الحكم لما في الخارج، جعلوا الخارج مدلول الصورة، والصورة مدلول اللفظ، وأما كون مدلول الخط هو اللفظ فظاهر، والحكمة فيه قلة المؤ ونة، حيث اكتفى بحفظ صور متعددة[7] تترتب بترتب الحروف في الألفاظ، من غير احتياج إلى أن يحفظ لكل معنى صورة مخصوصة.

---

(١) في (ب) صور لما.

(٢) سقط من (ب) وصورة لحدوث.

(٣) ما بين القوسين سقط من (أ).

(٤) سقط من (ب) (في الخارج فإن قيل: نحن).

(٥) في (أ) يفضي بالفاء.

(٦) يطلق لفظ الصورة على بقاء الإحساس في النفس بعد زوال المؤثر الخارجي أو على عودة الإحساسات إلى الذهن بعد غياب الأشياء التي تثيرها وتسمى بالصورة الذهنية والفرق بين الصورة التالية والصورة الذهنية، أن الأولى تعقب الإحساس مباشرة على حين أن الثانية هي التي تعود إلى مسرح الشعور دون تأثير حسي مباشر.
(راجع النجاة ٢٦٤).

(٧) في (ب) صور معدودة.

الاستدلال على إثبات الوجود الذهني

(قال: ويستدل على تحقق الذهني[1]: بأن نحكم إيجاباً على ما لا ثبوت له، في الخارج، كالممتنعات[2] مع استحالة الإثبات لما لا ثبوت له، وبأن نجد من المفهومات ما هو كلي يمتنع بكليته في الخارج. ومن القضايا حقيقية لا يقتصر الحكم فيها على الموجود في الخارج، واعترض بأنه يكفي في الإيجاب تميز الموضوع عند العقل، وهو معنى التعقل فيرجع الكل إلى أن الفهم والتعقل، يقتضي الثبوت في العقل وفيه النزاع.

والجواب: أن اقتضاء التعقل والتميز إضافة بين العاقل والمعقول ضروري، ولا تعقل الإضافة إلى النفي السرف، بل لا بد من ثبوت (ما) وإذ ليس في الخارج ففي العقل.

فإن قيل: يجوز أن يقوم بنفسه، كالمثل المجردة[3] لأفلاطون والمعلقة لغيره، أو ببعض المجردات كصور الكائنات بالعقل الفعال عند الفلاسفة.

قلنا: معلوم بالضرورة أن الممتنع[4] بل المعدوم سيما[5] ما ليس من قبيل الذوات لا يقوم بنفسه، ولا ببعض المجردات بهويته بل بصورته، وفيه المدعي

---

(١) الذهني: هو المنسوب إلى الذهن ويرادفه العقلي، ويطلق على كل ما له صلة بالذهن في مظهره الوظيفي. والذهنية عند المنطقيين قضية يكون الحكم فيها على الأفراد الذهنية، وهي مقابلة للقضايا الحقيقية التي يكون الحكم فيها على جميع أفراد الموضوع.
(راجع المعجم الفلسفي).

(٢) فتقول مثلاً: الجمع بين الضدين مفهوم كليّ، وشريك الإله تعالى ممتنع وثبوت النقيضين في شيء واحد محال.

(٣) ولد أفلاطون في أثينا سنة ٤٢٧ ق. م في أسرة عريقة. تعلم الشعر والحكمة. وفي سنة ٣٧٠ ق م سافر إلى إيطاليا، وفيها عرف «الفيثاغوريين» ودرس مذهبهم، وفي أخريات أيامه أقام «بأثينا» وأنشأ بها مدرسة تطل على حديقة «أكاديموس» فسميت لذلك بالأكاديمية. مات سنة ٣٤٧ ق. م.
(الموسوعة الفلسفية الميسرة).

(٤) في (ج) المتبع وهو تحريف.

(٥) في (ج) سثماما وهو تحريف.

من جهة استلزامه كون التعقل بحصول الصورة، لا من جهة استلزامه أن للمعقولات نوعاً من التمييز غير التميز بالهوية الخارجية سواء اخترعه العقل أو لاحظه[1] من محل آخر، لأن اقتضاء التميز الثبوت في العقل أول المسألة)[2].

كون العلم سيما العلم بما لا تحقق له في الأعيان مقتضياً لثبوت أمر في الذهن ظاهر يجري مجرى الضروريات، فمن هنا زعم بعضهم أن إنكار الوجود الذهني إنكار للأمر الضروري واستدل المثبتون بوجوه.

الأول: أنا نحكم حكماً إيجابياً على ما لا تحقق له في الخارج أصلاً، كقولنا: اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما، ومغاير لاجتماع الضدين، ونحو ذلك. ومعنى الإيجاب الحكم بثبوت أمر لأمر، وثبوت الشيء لما لا ثبوت له في نفسه بديهي الاستحالة، فيلزم ثبوت الممتنعات، لتصح هذه الأحكام، وإذ ليس في الخارج نفي الذهن. وتقرير آخر أن من الموجبات ما لا تحقق[3] لموضوعه في الخارج. والموجبة تستدعي وجود الموضوع في الجملة فيكون في الذهن. وما يقال إنا نحكم على الممتنعات بأحكام ثبوتية، فمعناه أحكام إيجابية فلا يرد عليه: أنه إن أريد الثبوت في الخارج فمحال أو في الذهن فمصادرة[4] على أنه يجوز أن يقال المراد الثبوت في الجملة وكونه منحصراً في الخارجي والذهني لا يستلزم أن يراد أحدهما ليلزم المحال والمصادرة.

---

(١) في (أ) لاحظ بدلاً من (لاحظه).

(٢) ففي الاستلزام بذلك الوجه مصادرة إذ كأنه قيل تميز المعقولات تقتضي وجودها في الذهن لأن تميزها يقتضي وجودها ولا يخفى فساده، وهذا رد على صاحب المواقف.
(راجع المواقف الجزء الثالث).

(٣) في ب) بزيادة (له).

(٤) المصادرة: عند أهل النظر يطلق على قسم من الخطأ في البرهان. خطأ مادته من جهة المعنى. وهي جعل النتيجة مقدمة من مقدمتي البرهان بتغييرها، وإنما اعتبر التغيير بوجه ما ليقع الالتباس. كقولنا هذه نقلة، وكل نقلة حركه فهذه حركة فالصغرى ههنا عين النتيجة، ومنهم من يجعل المصادرة من قبيل الخطأ من جهة الصورة قائلاً بأن الخطأ في الصورة إما بحسب نسبة بعض المقدمات إلى بعض وهو أن لا يكون على هيئة شكل منتج، وإما بحسب نسبة المقدمات إلى النتيجة بأن لا يكون اللازم قولاً غير المقدمات وهو المصادرة على المطلوب.
(راجع كشاف اصطلاحات الفنون مادة صدر ج ٤).

الثاني: إن الكلي مفهوم، وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل. فالكلي ثابت وليس في الخارج، لأن كل ما هو في الخارج مشخص فيكون في الذهن.

الثالث: إن من القضايا موجبة حقيقية، وهي تستدعي وجود الموضوع ضرورة، وليس في الخارج لأنه قد لا يوجد في الخارج أصلاً، كقولنا: كل عنقاء حيوان، وعلى تقدير الوجود لا تنحصر الأحكام في الأفراد الخارجية، كقولنا: كل جسم متناه، أو حادث، أو مركب (١) من أجزاء لا تتجزأ، إلى غير ذلك من القضايا المستعملة فى العلوم، فالحكم على جميع الأفراد لا يكون إلا باعتبار الوجود في الذهن، وفي المواقف ما يشعر بأن قولنا: الممتنع معدوم قضية حقيقية. وليس كذلك في اصطلاح القوم واعترض بأنا: لا نسلم أن الايجاب يقتضي وجود الموضوع، قولكم(٢) إن ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه.

قلنا: معنى الإيجاب أن (٣) ما صدق عليه الموضوع، هو ما صدق عليه المحمول من غير أن يكون هناك ثبوت أمر لأمر، بمعنى الوجود والتحقق فيه، وإنما ذلك بحسب العبارة، وعلى اعتبار الوجود الذهني، بل اللازم هو تميز الموضوع، والمحمول عند العقل بمعنى تصورهما، فيكون مرجع الوجوه الثلاثة: إلى أنا نتصور ونفهم أموراً لا وجود لها في الخارج، فتكون ثابتة في الذهن لأن تعقل الشيء إنما يكون بحصوله في العقل بصورته، إن كان من الموجودات العينية، وإلا فبنفسه (٤)، وهذا نفس المتنازع. لأن القول بكون التعقل بالحصول في العقل إنما هو رأي القائلين بالوجود الذهني، وإلا لكان بشيء ما كافياً في إثبات المطلوب.

والجواب: أنه لا بد في فهم الشيء وتعقله وتمييزه عند العقل من تعلق بين

---

(١) سقط من (ب) لفظ (مركب).

(٢) في (ب) كقولكم.

(٣) سقط من (ب) لفظ (أن).

(٤) في (ب) والأقيسة بدلا من (وإلا بنفسه).

العاقل والمعقول، سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل، أو عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول، أو عن صفة ذات إضافة (١)، والتعلق بين العاقل وبين العدم الصرف محال بالضرورة. فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة، ولما امتنع ثبوت الكليات بل سائر المعدومات سيما الممتنعات في الخارج تعين كونه في الذهن.

فإن قيل: في رد هذا الجواب أن المعقولات التي لا وجود لها في الخارج لا يلزم أن تكون موجودة في الذهن، لجواز أن تكون صوراً (٢) قائمة بأنفسها، كالمثل المجردة الأفلاطونية (٣) على ما سيأتي. في بحث الماهية، وكالمثل المعلقة التي يقول بها بعض الحكماء، زعماً منهم أن لكل موجود شبحاً في عالم المثال. ليس بمعقول ولا محسوس على ما سيأتي في آخر المقصد.

الرابع: أو قائمة ببعض المجردات كما تدعيه الفلاسفة من ارتسام صور الكائنات في العقل الفعال، وينبغي أن يكون هذا مراد الإمام بالأجرام الغائبة عنا، وإلا فقيام المعدومات بالأجسام مما لا يعقل.

قلنا: الكلام في المعدومات سيما الممتنعات، ولا خفاء في امتناع قيامها بأنفسها بحسب الخارج، ولا بالعقل الفعال بهوياتها، إذ لا هوية للممتنع بل غاية الأمر أن يقوم به تصورها بمعنى تعقله إياها، وهو يستلزم المطلوب من جهة استلزامه كون التعقل بحصول الصورة في العاقل، فترتسم الصورة في القوة

---

(١) في (ب) تعلق بدلاً من (إضافة).

(٢) سقط من (أ) صوراً.

(٣) المثل الأفلاطونية مبدأ المعرفة ومبدأ الوجود معاً، فهي مبدأ المعرفة لأن النفس لا تدرك الأشياء ولا تعرف كيف تسميها إلا إذا كانت قادرة على تأمل المثل. وهي مبدأ الوجود، لأن الجسم لا يتعين في نوعه إلا إذا شارك بجزء من مادته في مثال من المثل.

والمثال عند «أفلاطون» صورة مجردة، وحقيقة معقولة أزلية ثابتة قائمة بذاتها لا تتغير ولا تندثر ولا تفسد: قال الفارابي: إن أفلاطون في كثير من أقاويله يومىء إلى أن للموجودات صوراً مجردة في عالم الإله وربما يسميها بالمثل الإلهية.

(راجع كتاب الجمع بين رأي الحكيمين).

العاقلة. وهو المعنى الموجود الذهني، ثم إذا كان طريق التعقل واحداً كان تعقل الموجودات أيضاً بحصول صورها في العقل. وذكر صاحب المواقف: أن المرتسم في العقل الفعال إن كان الصور والماهيات الكلية يثبت الوجود الذهني، إذ غرضنا إثبات نوع من التميز للمعقولات، غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي، سواء اخترع العقل تلك الصور أو لاحظها من موضوع آخر، كالعقل الفعال وغيره، وفيه نظر، لأن غاية ذلك أن يكون للمعقولات تميز عند العقل بالصورة والماهية، لكن كون ذلك بحصول الصورة في العقل هو أول المسألة.

اتصاف الذهن بالحرارة والبرودة بديهي الاستحالة

(قال: تمسك المانعون [١] بأن اتصاف الذهن بالحرارة والبرودة وحصول السموات فيه بديهي الاستحالة، وبأنه لو وجد في الذهن ما لا تحقق له في الخارج لوجد فيه، لأن الموجود في الوجود في الشيء موجود فيه ورد [٢] بأن ذلك في الوجود المتأصل، فالحار ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها، والمحال حصول هويات السموات في الذهن لا صورها [٣]. والحاصل في الذهن صورة المعدوم، وفي الخارج هوية الذهن، بخلاف وجود الماء في الكوز والكوز في الدار).

لما كان مبنى الوجود الذهني على استلزام التعقل إياه. اقتصر المانعون على إبطال ذلك وتقريره من وجوه:

---

(١) جمهور المتكلمين قالوا: إن الذهن لو حصل وجود معقوله فيه لزم اتصافه بذلك المعقول وإن كان وصفاً إذ لا معنى لاتصاف الشيء بوصف إلا وجوده فيه ولزم كونه محالاً لذاته إن كان ذاتاً وكلاهما محال. أما الأول: فلما يستلزمه من صحة الجمع بين الضدين. وأما الثاني: فلما يستلزمه من تحمل الضيف ما لا يسع منه أقل القليل وكلاهما بديهي البطلان.

(راجع الإرشاد للجويني).

(٢) في (ج) ودد بدالين بدون (الراء).

(٣) أي حصول صور السموات في الذهن فإنه جائز، والحصول الذهني هو الحصول الصوري الممكن لا الحصول المحال.

الأول: لو كان تصور الشيء مستلزماً لحصوله في العقل، لزم من تصور الحرارة والبرودة أن يكون الذهن حاراً بارداً وهو محال، لما فيه من اجتماع الضدين، واتصاف العقل بما هو من خواص الأجسام.

الثاني: أنه يلزم أن تحصل السموات بعضها في العقل عند تعقلها في[1] الكل، وفي الخيال عند تخيلها، وهو باطل بالضرورة.

الثالث: أنه يلزم من تعقل المعدومات وجودها في الخارج، لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج، مع القطع بأن الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء، كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت.

والجواب: أن مبنى الكل على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذي به الهوية العينية، وغير المتأصل الذي به الصورة العقلية، فإن المتصف بالحرارة ما تقوم به هوية الحرارة لا صورتها، والتضاد إنما هو بين هويتي الحرارة والبرودة لا بين صورتيهما[2] والذي علم بالضرورة استحالة حصوله في العقل والخيال هو هويات السموات لا صورها الكلية أو الجزئية[3]، والموجود في الموجود في الشيء إنما يكون موجوداً في ذلك الشيء، إذا كان الوجودان متأصلين، ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء في الكوز، والكوز في البيت، بخلاف وجود المعدوم في الذهن الموجود في الخارج. فإن الحاصل في الذهن من المعدوم صورة، والوجود غير متأصل، ومن الذهن في الخارج هوية. والوجود متأصل. وبالجملة فماهية الشيء أعني صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير من اللوازم، فإن الأولى: كلية ومجردة بخلاف الثانية، والثانية: مبدأ للإمكان[4] بخلاف الأولى[5] ومعنى المطابقة بينهما: أن الماهية إذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية، والهوية إذا جردت[6] عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة، كانت تلك الماهية، فلا يرد ما يقال إن الصورة العقلية إن ساوت الصورة الخارجية لزمت المحالات، وإلا لم تكن صورة لها.

---

(١) في (أ) بزيادة (في الكل).
(٢) سقط من (أ) لفظ (بين).
(٣) سقط من (ب) لفظ (أو).
(٤) في (أ) للآثار وهو تحريف.
(٥) في (ب) بخلاف الأول.
(٦) في (ب) بحردث.

المبحث الرابع

الوجود يرادف الثبوت

(قال: المبحث الرابع: الوجود يرادف الثبوت ويساوق الشيئية [1]، والعدم يرادف النفي، فلا المعدوم ثابت، ولا بينه وبين الموجود واسطة، وخوله في الأمرين إفراداً وجمعاً. فقيل: المعلوم إما لا ثبوت له، وهو المعدوم أو له ثبوت باعتبار ذاته، وهو الموجود، أو تبعاً لغيره. وهو الحال، فهو صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة، فتتحقق الواسطة. وقال جمهور المعتزلة: إن كان له كون في الأعيان فموجود، وإلا فمعدوم وإن كان له تحقق في نفسه فثابت، وإلا فمنفي[2]. الموجود أخص من الثابت والمنفي من المعدوم، فالمعدوم قد يكون ثابتاً ولا واسطة بينه وبين الموجود. وقال بعضهم: إن كان له كون في الأعيان فإما بالاستقلال، وهو الموجود أو بالتبعية وهو الحال وإلا فمعدوم، إما متحقق في نفسه فثابت، أو لا فمنفي [3]، فالمعدوم ثابت [4] وبينه وبين الموجود واسطة).

---

(١) الشيئية عند الحكماء تساوق الوجود وتساويه وإن غايرته مفهوماً لأن مفهوم الشيئية العلم والإخبار عنه، فإن قولنا (السواد موجود) يفيد فائدة معتداً بها دون (السواد شيء).

«ومشيئة الله عبارة عن تجلية الذات والعناية السابقة لإيجاد المعدوم أو إعدام الموجود، وإرادته عبارة عن تجليه لإيجاد المعدوم فالمشيئة أعم من وجه من الإرادة، ومن تتبع مواضع استعمالات المشيئة والإرادة في القرآن يعلم ذلك. وإن كان بحسب اللغة يستعمل كل منها مقام الآخر. انتهى..

(راجع التعريفات للجرجاني. وكشاف اصطلاحات الفنون ج٤ مادة الشيء).

(٢) في (أ) بزيادة (الواو) ولا محل لها.

(٣) وحيث كان الثابت أعم من الموجود والمنفي نقيضه ومن المعلوم ان نقيض الأعم أخص من نقيضه الأخص لزم كون المنفي أخص من المعدوم الذي هو نقيض الموجود الذي هو أخص من الثابت ولخصوصه لا يصدق إلا الممتنع بخلاف المعدوم فيصدق على الممكن الذي لم يوجد.

(٤) في (ج) وبينه بزيادة (الواو).

قد اختلفوا في [1] أن المعدوم هل هو ثابت وشيء أم لا؟ وفي أنه هل بين الموجود والمعدوم واسطة أم لا؟ والمذاهب أربعة [2] حسب الاحتمالات الأربعة [3] أعني إثبات الأمرين أو نفيهما، أو إثبات الأول ونفي الثاني أو بالعكس. وذلك أنه إما أن يكون المعدوم ثابتاً أو لا. وعلى التقديرين إما أن يكون بين الموجود والمعدوم واسطة أو لا. والحق نفيهما بناء على أن الوجود يرادف الثبوت، والعدم يرادف النفي، فكما أن النفي ليس ثابتاً، فكذا المعدوم، وكما أنه لا واسطة بين الثابت والمنفي، فكذا بين الموجود والمعدوم، وأما الشيئية فتساوق الوجود بمعنى أن كل موجود شيء، وبالعكس، ولفظ المساوقة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم. فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق فيكونان متباينين، ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية. بل ربما يدعي نفيه بناء على أن قولنا: السواد موجود، يفيد فائدة يعتد بها بخلاف قولنا: السواد شيء فصار الحاصل أن كل ما يمكن أن يعلم إن كان له تحقق في الخارج أو الذهن فموجود وثابت وشيء وإلا فمعدوم، ومنفي ولا شيء، وأما المخالفون: فمنهم من خالف في نفي الواسطة وإليه ذهب من أصحابنا إمام الحرمين [4] أولاً، والقاضي [5]، ومن المعتزلة أبو هاشم [6]، فقالوا: المعلوم إن لم يكن له ثبوت، أي في الخارج لأن مبنى الكلام على نفي الوجود الذهني، وإلا فالمعلوم موجود في الذهن قطعاً فهو المعدوم. وإن كان له ثبوت [4] فإن كان باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود، وإن كان باعتبار التبعية

---

(١) سقط من (ب) لفظ (أن).

(٢) (أ) الأول: نفي الواسطة ونفي شيئية المعدوم.

(ب) الثاني: إثبات الواسطة مع نفي الشيئية.

(ج) الثالث: إثبات الشيئية مع نفي الواسطة.

(د) الرابع إثبات الواسطة والشيئية.

(٣) سقط من (أ) لفظ (الأربعة).

(٤) هو عبد الملك بن عبد الله الجويني وقد سبق الترجمة له.

(٥) هو أبو بكر الباقلاني، قد ترجمنا له.

(٦) سبق أن ترجمنا له ترجمة وافية.

(٧) راجع محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٥٥ تحقيق الأستاذ (طه عبد الرؤوف سعد) وأيضاً تلخيص المحصل على هامشه فقرة رقم ٢.

للغير فهو الحال، فهو واسطة بين الموجود والمعدوم، لأنه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة، مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك. والمراد بالصفة مالا يعلم، ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير، والذات بخلافها، وهي لا تكون إلا موجودة أو معدومة، بل لا معنى للموجود إلا ذات لها صفة العدم، والصفة لا يكون لها ذات فلا تكون موجودة ولا معدومة. فلذا قيد بالصفة واحترز بقولهم: لموجود عن صفات المعدوم فإنها تكون معدومة لا حالا. وبقولهم: لا موجودة عن الصفات الوجودية مثل السواد والبياض وبقولهم: ولا معدومة عن الصفات السلبية. قال الكاتبي[1]: وهذا الحد لا يصح على مذهب المعتزلة، لأنهم جعلوا الجوهرية من الأحوال مع أنها حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم.

قلنا: إنما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من أبي هاشم، وإلا فمن المعتزلة من لا يقول بالحال، ومنهم من يقول بها لا على هذا الوجه[2]، ثم قال: وأول من قال بالحال أبو هاشم وفصل القول فيه بأن الأعراض التي لا تكون مشروطة بالحياة كاللون والرائحة لا توجب لمن قامت به حالاً ولا صفة، إلا الكون فإنه يوجب لمحنه الكائنية وهي من الأحوال، وأما الأعراض المشروطة بالحياة، فإنها توجب لمحلها أحوالاً للمحل[3] كالعلم للعالمية والقدرة للقادرية.

وزعم القاضي وإمام الحرمين: أن كل صفة فهي توجب للمحل حالاً، كالكون للكائنية والسواد للأسودية والعلم للعالمية. ومنهم من خالف في نفي كون المعدوم ثابتاً وهم أكثر المعتزلة، حيث زعموا أن المعلوم إن كان له كون في الأعيان فموجود وإلا فمعدوم فلا واسطة بينهما ـ وباعتبار آخر: المعلوم إن كان له تحقق في نفسه وتقرر فثابت، [4] وإلا فمنفي وكل ما له كون في

---

(١) سبق الترجمة له.

(٢) راجع تفصيل قول الفلاسفة والمعتزلة في المعدومات في كتاب: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي ص ٥٩ وما بعدها.

(٣) سقط من (أ) لفظ (للمحل).

(٤) في (أ) مثبت.

الأعيان فله تقرر في نفسه من غير عكس، فيكون الموجـود أخص من الثابت. وكل ما لا تقرر له في نفسه لا كون له في الأعيان، وليس كل ما لا كون له تقرر له، فيكون المنفي أخص من المعدوم، فيكون بعض المعدوم لا منفياً بل ثابتاً، ومنهم من خالف في الأمرين جميعاً وهم بعض المعتزلة قالوا: ـ المعلوم إن كان له كون في الأعيان، فإن كان له [1] ذلك بالاستقلال فهو المـوجود، وإن كـان بتبعية الغير فهو الحال، وإن لم يكن له كون في الأعيان فهو المعدوم، والمعدوم إن كان متحققاً في نفسه فثابت، وإلا فمنفي. فقد جعلوا بعض المعدوم ثابتاً. وأثبتوا بين الموجود والمعدوم واسطة هو الحال، وظاهر العبارة يوهم أن الثابت قسم من المعدوم، وليس كذلك. بل بينهما عموم من وجه لأنه يشمل الموجود والحال بخلاف المعـدوم، والمعدوم يشمـل المنفي بخلاف الثـابت، وان كان المعدوم مبايناً للمنفي على ما صرح به في تلخيص المحصل [2] من أن القائلين بكون المعدوم شيئـاً لا يقولـون للممتنع معـدوم بل منفي. كـان الأول في هذا التقسيم، أن يقال: المعلوم إن لم يتحقق في نفسه فمنفي، وإن تحقق فإن كان له كون في الأعيان، فإما بالاستقلال فموجود، أو بالتبيعة فحال، وإن لم يكن له[3] كون في الأعيان فمعدوم، وفي التقسيم السابق أنه إن لم يتحقق فمنفي،وان تحقق فثابت، وحينئذ إن كان له كون في الأعيان فموجود، وإلا فمعدوم.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (له).

(٢) تلخيص المحصل. لنصير الـدين الطوسي وهـو عبارة عن نقـد وتوضيـح لكتاب محصـل أفكار المتقدمين والمتأخرين لفخر الدين الرازي وقد قام بتحقيقه (الأستاذ طه عبد الرؤوف سعد) ونشرته مكتبة الكليات الأزهرية على هامش المحصل.

(٣) سقط من (ب) لفظ (له)

نفي ثبوت المعدوم
ونفي الواسطة بينه وبين الوجود

لنا[1] في المقامين[2] الضرورة[3] فإنه لا يقل من الثبوت إلا الوجود ذهناً[4] أو خارجاً من العدم إلا نفي ذلك، ولا يتصور بينهما واسط.

أي في نفي ثبوت المعدوم وشيئيته ونفي الواسطة بين الموجود والمعدوم الضرورة. فإنها قاضية بذلك، إذ لا يعقل من الثبوت إلا الوجود ذهناً، أو خارجاً من العدم إلا نفي ذلك، والشيئية تساوق الوجود، فالثابت في الذهن أو الخارج موجود فيه، وكما لا تعقل الواسطة بين الثابت والمنفي، فكذا بين الموجود والمعدوم، والمنازع مكابر، وجعل الوجود أخص من الثبوت والعدم من المنفي[5]، وجعل الموجود ذاتاً لها الوجود، والمعدوم ذات لها العدم،لتكون الصفة واسطة اصطلاح[6] لا مشاحة فيه. قال: فاستدل بوجوه.

الأول: أن ثبوت المعدوم ينافي المقدورية، لأن الذات أزلية [7] والوجود حال لا يتعلق به قدرة [8].

الثاني: أن العدم صفة نفي فينتفي الموصوف به.

---

(١) (لنا) يقصد الأشاعرة خلافاً للقاضي أبي بكر الباقلاني. وإمام الحرمين.

(٢) أي نفي الواسطة بين الموجود والمعدوم وفي نفي شيئية المعدوم.

(٣) أي لنا فيما ذكر حكم العقل بإبطال ما يناقض ذلك ضرورة والمخالف مكابر.

(٤) في (ج) وخارجاً بدلا من (أو خارجاً).

(٥) في (ب) النفي.

(٦) سقط من (أ) لفظ (واسطة).

(٧) أزلـية: من حيث ثبوتها إذ لو لم يكن ثبوتها أزلياً كان طارئاً فلا يكون ثبوتها ذاتياً لسبق نفيها على ثبوتها فتكون منفية أولا كالممتنع فلا يختص المنفي بحقيقة الممتنع وهم يقولون بالاختصاص، وأيضاً الحقائق غير مجعولة في زعمهم فيلزم كونها أزلية.

(٨) سقط من (أ) قدرة.

الثالث: أن ثبوت الذوات عندكم ليس من الغير فيلزم تعدد الواجب.

الرابع: أنها غير متناهية مع أن الموجود منها متناه. فالكل أكثر من الباقية على العدم بمتناهٍ فتكون متناهية.

الخامس: أن المعدوم كان مساوياً للمنفي أو أخص منه لم يكن ثابتاً، وإن كان أعم منه لم يكن نفياً صرفاً، والا لما بقي فرق بين العام والخاص. بل ثابتاً. وهو صادق على المنفي فيلزم ثبوته وهو محال.

ورد الأول: بجواز أن يكون اتصاف الذات بالوجود حادثاً بالقدرة [1] فإن قيل: هو منفي وإلا لزم التسلسل واتصاف المعدوم بالوجود.

أجيب: بمنع استحالة التسلسل في الثابت واتصاف الثابت بالوجود. والثاني بمنع الأول إن أريد صفة [2] هي نفي. أو إن أريد صفة منفية. والثالث: بأن الواجب ما يستغني عن الغير في وجوده لا ثبوته [3]. والرابع: يمنع تناهي ما يزيد على الغير بمتناه. بل إذا كان الغير متناهياً. وإثبات ذلك بالتطبيق بينه وبين الكل ضعيف. والخامس: بأن عدم كونه نفياً صرفاً لا يستلزم كونه اثباتاً صرفاً بل قد وقد فلا يصدق إلا بعض المعدوم ثابت فلا يلزم ثبوت المنفي.

فإن قيل: المراد أنه لو كان أعم لكان متميزاً عن الخاص، فيكون ثابتاً إلزاماً قلنا فيلغوا أكثر المقدمات.

منا من جعل نفي ثبوت المعدوم غير ضروري فاستدل عليه بوجوده.

الأول: لو كان المعدوم ثابتاً لامتنع تأثير القدرة في شيء من الممكنات

(١) في (أ) بالغدة وهو تحريف.

(٢) في (ج) منفي نفي.

(٣) والمعدوم الممكن على هذا التقدير وهو أن له ثبوتاً في حال عدمه لذاته ليس مستغنياً عن الغير في وجوده لأنه معدوم يحتاج إلى الغير في الوجود. فلا يكون واجباً فلا يلزم تعدد الواجب على تقدير ثبوته لذاته.

(راجع أشرف المقاصد في شرح المقاصد).

واللازم باطل ضرورة واتفاقاً. وجه اللزوم أن التأثير إما في نفس الذات وهي أزلية، والأزلية تنافي المقدورية. وإما في الـوجود وهـو حال إمـا على المثبتين فـإلزامـاً، وإما على النـافين فإثبـاتاً بـالحجة على مـا سيأتي. والأحـوال ليست بمقدورة باتفاق القائلين بها، ولأن عدم توقف لونية السواد وعـالمية من قـام به العلم على تأثير القدرة ضروري، وأما التمسك بأنه لو كان مثل عالمية العالم، ومتحركية المتحرك بالفاعل، لكن [١] بـدون العلم والحركـة ويؤدي إلى إبطال القول بالأعراض، فلا يخفى ضعفه، ثم نفي المقدورية لا يستلزم ثبوت الأزلية، ليلزم أزليه الوجود، بل أزلية اتصاف الذات بالوجود بناء على كونه نسبة بينهما، لا يتوقف على غيرهما لأنهم يجوزون الثبوت بلا علة أو بعلة غير قادرة.

وأجيب: بمنـع الحصر لجـواز أن يكون تـأثير القـدرة في اتصاف الـذات بالوجود، لا يقال الاتصاف منتفٍ. أما أولاً: فلأنه لو ثبت لكان له اتصاف بثبوت وتسلسل.

وأمـا ثانيـاً: فلما سبق من أنـه ليس بين المـاهيـة والوجـود اتصاف بحسب الخارج، كما بين البياض والجسم. وإنما ذلك بحسب الذهن فقط، وإلا لـزم اتصاف المعدوم بالوجود، لأن الماهية بدون الوجود لا تكون بحسب الخارج إلا معدومة، إذ الماهية من حيث هي هي إنما هي [٢] في التصور فقط لأنا نجيب عن الأول: بأنه لو سلم زيادة اتصاف الاتصاف بالثبوت على نفس الاتصـاف، فلا نسلم [٣] نفي [٤] استحالة التسلسل في الثابتات، وإنما قام الدليل عليه في الموجودات. وعن الثاني: بأنـا لا نسلم [٥] استحالـة اتصاف المعـدوم الثابت بالوجود، وصيرورته عند الاتصاف موجوداً بذلك الوجود، كالجسم الغير الأسود يتصف بالسواد، ويصير أسود بذلك السواد، وإنما يستحيل ذلك فيما ليس بثابت في الخارج، وهذا ما ذكره الإمـام: من أن القول بثبـوت [٦] المعدوم متفـرع على

---

(١) في (أ) لا مكن وهو تحريف.
(٢) سقط من (ب) لفظ (هي في).
(٣) في (ب) ثم وهو تحريف.
(٤) سقط من (ب) لفظ (نفي).
(٥) في (ب) ثم وهو تحريف.
(٦) في (أ) بإسقاط (الباء) أي (ثبوت).

القول بزيادة الوجود. بمعنى أنهم زعموا أن وجود السواد زائد على ماهيته. ثم زعموا أنه يجوز خلو تلك الماهية عن صفة الوجود. وأيضاً لما اعتقدوا أن الوجود صفة تطرأ على الماهية وتقوم بها، ولم يتصور ذلك في النفي الصرف. أنتج لهم ذلك كون الماهية ثابتة قبل الوجود، ويجوز العكس لأن الماهية إذا كانت ثابتة قبل الوجود، لم يكن الوجود نفسها، وإلا لكان ثبوتها ثبوته وارتفاعها ارتفاعه.

الثاني: أن المعدوم متصف بالعدم الذي هو [1] صفة نفي، لكونه رفعاً للوجود الذي هو صفة [2] ثبوت، والمتصف بصفة النفي منفي، كما أن المتصف بصفة الإثبات ثابت.

وأجيب: بأنه إن أريد بصفة النفي صفة هي نفي في نفسه وسلب حتى يكون معنى المتصف به هو المنفي، فلا نسلم أن كل معدوم متصف بصفة النفي، وإنما يلزم لو كان العدم هو النفي وليس كذلك، بل أعم منه لكونه نقيضاً للوجود، الذي هو أخص من الثبوت، وإن أريد بها صفة هي نفي شيء وسلبه كاللاتحيز واللاحدوث [3] مثلاً، فضاهر أن المتصف به لا يلزم أن يكون منفياً، كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية، إذ ليس يمنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية، كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية.

الثالث: لو كانت الذوات ثابتة في العدم، وعندكم أن ثبوتها ليس من غيرها كانت واجبة، إذ لا معنى للواجب[4] سوى هذا،فيلزم وجوب الممكنات، وتعدد الواجب. وتقريرهم أنها لو كانت ثابتة، فثبوتها إما واجب فيتعدد الواجب، أو ممكن فيكون محدثاً مسبوقاً بالنفي، فتكون الذوات من حيث[5] هي مسبوقة بالنفي، وهو مع ابتنائه على كون كل ممكن الثبوت محدثاً، بمعنى المسبوق بالنفي لا ينفي كون الذوات ثابتة بدون الوجود، بل غايته أن ثبوتها في العدم مسبوق بنفيها.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (هو).
(٢) سقط من (ب) لفظ (صفة).
(٣) في (ب) واللا وجود.
(٤) في (ب) للوجوب.
(٥) سقط من (ب) (حيث).

وأجيب: بأن الواجب ما يستغني عن الغير في وجوده لا في ثبوته الذي هو أعم.

الرابع: أن الذوات الثابتة والعدم غير متناهية عندكم، هذا محال لأن القدر الذي خرج منها إلى الوجود متناه اتفاقاً، فيكون الكل أكثر من القدر الذي بقي على العدم بقدر متناه، وهو القدر الذي دخل في الوجود، فيكون الكل متناهياً بكونه زائداً على الغير بقدر متناه.

وأجيب: بأنا لا نسلم[1] أن الزائد على الغير بقدر متناه يكون متناهياً، وإنما يكون كذلك لو كان ذلك الغير متناهياً وليس كذلك، لأن الباقية على العدم أيضاً غير متناهية كالكل.

فإن قيل: هي أقل من الكل قطعاً، فينقطع عند التطبيق فيتناهى ويلزم تناهي الكل.

فالجواب: النقض بمراتب الأعداد[2]، ومنع الزيادة والنقصان فيما بين غير المتناهين. ولو سلم فلا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها.

الخامس: أن المعدوم إما مساو للمنفي أو أخص منه أو أعم، إذ لا تباين لظهور التصادق، فإن كان مساوياً له أو أخص، صدق كل معدوم منفي، ولا شيء من المنفي بثابت، فلا شيء من المعدوم بثابت. وإن كان أعم لم يكن

---

(١) في (ب) ثم وهو تحريف.

(٢) العدد أحد المفاهيم العقلية الأساسية وهو بهذا الاعتبار لا يحتاج إلى تعريف إلا أن بعض العلماء يعرفونه بنسبته إلى غيره فيقولون: العدد هو الكمية المؤتلفة من الوحدات، أو الكمية المؤلفة من نسبة الكثرة إلى الواحد، ويسمى بالكم المنفصل لأن كل واحد من أجزائه منفصل عن الآخر بخلاف الكم المتصل وهو ما كان بين أجزائه حد مشترك، وللعدد عند بعض الفلاسفة قيمة مطلقة من جهة دلالته على طبائع الأشياء فالفيثاغوريون يزعمون أن الأعداد المجردة مطابقة لصور الموجودات.

(راجع المعجم الفلسفي ج ٢ ص ٦٠).

نفياً صرفاً، وإلا لما بقي فرق بين العام والخاص بل ثابتاً. وقد صدق على المنفي فيلزم كونه ثابتاً ضرورة أن ما صدق عليه الأمر الثابت ثابت، وهو باطل ضرورة استحالة صدق أحد[1] النقيضين على الآخر، هذا تقرير الإمام على اختلاف عباراته، وقد اعتبر في بعضها النسب بين العدم والنفي، ثم قال: إذا لم يكن العدم نفياً صرفاً بل ثابتاً وهو صادق على النفي انتظم قياس هكذا: كل نفي عدم، وكل عدم ثابت. فكل نفي ثابت. وهو محال. وأجيب عنه: بعبارات محصلها أنا لا نسلم[2] أنه إذا لم يكن نفياً صرفاً، كان ثبوتياً محضاً. لجواز أن يكون مفهوماً بكون بعض أفراده ثابتاً كالمعدومات الممكنة، وبعضها منفياً كالممتنعات، وهذا القدر كاف في الفرق[3]، وحينئذ لا يصدق أن كل معدوم ثابت، ليلزم كون المنفي ثابتاً. وزعم صاحب المواقف أن الاستدلال إلزامي. تقريره: أنه لو كان المعدوم[4] ثابتاً كان المعدوم أعم من المنفي، وكان متميزاً عنه، فكان ثابتاً، لأن كل متميز ثابت عندكم، وقد صدق المعدوم على المنفي فيكون ثابتاً ضرورة أن ما صدق عليه الوصف الثبوتي فهو ثابت، ولا خفاء في أن الجواب المذكور لا يتأتى على هذا التقدير، فمن أورده لم يتفطن بمراد المستدل، وكون كلامه إلزامياً.

فنقول: الجواب المذكور إنما أورد على تقرير الإمام، ولا أثر فيه لحديث الإلزام، على أنه لو قصد ذلك لكانت أكثر المقدمات لغواً. إذ يكفي أن يقال: لو لم يكن المعدوم والمنفي واحداً لكان المنفي متميزاً عنه[5]، وكان ثابتاً، على أن الحق أنه لا تعلق لهذا الإلزام بكون المعدوم ثابتاً. إذ يقال: لو كان المنفي مبايناً للموجود كان متميزاً عنه، وكان ثابتاً. وليت شعري كيف جعل خصوص المعدوم مستلزماً لكونه منفياً، وعمومه مستلزماً لكونه ثابتاً مع قيام التميز في الحالين، فإن قيل على التقريرين[6]: لما كان زعم الخصم ثبوت

---

(١) سقط من (ب) لفظ (أحد).
(٢) في (أ) ثم بدلا من (لا نسلم) وهو تحريف
(٣) سقط من (أ) لفظ (في).
(٤) سقط من (أ) لفظ (كان).
(٥) سقط من (ب) لفظ (عنه).
(٦) في (ب) التقديرين.

المعدوم: فأي حاجة للمستدل إلى إثبات ذلك بالتكلف، ليفرع عليه ثبوت المنفي؟. وهلا قال: من أول الأمر: ـ لو كان المعدوم ثابتاً وهو صادق على المنفي لزم ثبوته.

قلنا: زعمه أن الذوات المعدومة الممكنة ثابتة، ومقصود المستدل إثبات: أن الوصف الذي هو المعدوم المطلق ثابت منه ثبوت موصوفه. وإلى هذا يشير قول المواقف: لو كان المعدوم ثابتاً كان المعدوم أعم بإعادة لفظ المعدوم دون ضميره. ألا ترى أن ما آل إليه كلامه، أنه لو كان المعدوم ثابتاً. لكان المعدوم ثابتاً فلو لم يرد الموصوف وبالثاني الوصف لكان لغواً. ومما يجب التنبه له: أن المراد بالأعم في تقرير الإمام، ما[1] يشمل العموم المطلق، والعموم من وجه ليتم الحصر، وفي تقرير المواقف يجوز أن يحمل على المطلق ويبين الملازمة بأنه صادق على كل منفي[2].

أدلة القائلين بشيئية المعدوم والرد عليهم

(قال: تمسك المخالف بوجوه. الأول: أن المعدوم متميز، لأنه معلوم ومراد ومقدور وكل متميز ثابت. لأن التميز إنما يكون بالإشارة العقلية، والإشارة إلى النفي الصرف محال.

الثاني: أنه ممكن، وكل ممكن ثابت لأن الإمكان ثبوتي.

قلنا: كل من التميز والإمكان عقلي، يكفيه ثبوت المتميز والممكن في الذهن، ولو اقتضيا الثبوت عيناً لزم ثبوت الممتنعات لتميزها، والمركبات الخياليات[3] لتميزها وإمكانها.

الثالث: أن معنى ثبوت المعدوم، أن السواد المعدوم مثلاً سواد في نفسه، إذ لو كان ذلك بالغير لزم ارتفاعه بارتفاع الغير، فلا يبقى السواد الموجود سواداً حينئذ[4].

(١) سقط من (ب) لفظ (ما). (٢) في (ب) نفي بدلا من (منفي).
(٣) في (ب) الخاليات بدلا من (الخياليات) وفي (ج) الخيالية. (٤) سقط من (ج) لفظ (حينئذ).

قلنا: ممنوع إذ كما ترتفع سواديته يرتفع وجوده.

فإن قيل: فلا يكون السواد سواداً وهو محال.

قلنا: بمعنى السلب فيمتنع الاستحالة، أو بمعنى العدول بأن نتصور[1] ماهية السواد مع كونها لا سواداً فتمتنع الملازمة.

فإن قيل: السواد سواد، وإن لم يوجد الغير ضرورة أن لكل شيء ماهية هو بها مع قطع النظر عن كل ما عداه. قلنا: قطع النظر عن الشيء[2] لا يوجب انتفاءه).

القائلون بأن المعدوم الممكن ثابت في الخارج تمسكوا[3] بوجوه:

الأول: أنه متميز وكل متميز ثابت، أما الصغرى فلأنه قد يكون معلوماً فيتميز عن غير المعلوم، ومراداً فيتميز عن غير المراد، ومقدوراً فيتميز عن غير المقدور. وأما الكبرى فلأن التميز عند العقل لا يتصور إلا بالإشارة العقلية بهذا وذاك، والإشارة تقتضي ثبوت المشار إليه ضرورة امتناع الإشارة إلى النفي الصرف[4].

الثاني: أنه ممكن، وكل ممكن ثابت لأن الإمكان وصف ثبوتي على ما سيأتي، فيكون الموصوف به ثابتاً بالضرورة.

والجواب عن الأول: أنه إن أريد أن التميز يقتضي الثبوت في الخارج فممنوع، وإنما يلزم لو كان التميز بحسب الخارج، وإن أريد في الذهن فلا يفيد.

وعن الثاني: أنا لا نسلم[5] كون الإمكان ثبوتياً بمعنى كونه ثابتاً في الخارج، بل هو اعتبار عقلي يكفي ثبوت الموصوف به في العقل، ثم لا خفاء في أن الممتنعات كشريك الباري، واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن

---

(١) في (ج) يتقرر بدلا من (يتصور).

(٢) سقط من (أ) جملة (كل ما عداه قلنا قطع النظر عن الشيء).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (عدد).

(٤) في (ب) العدم بدلا من (النفي).

(٥) في (ب) لا ثم وهو تحريف.

واحد في حيزين[1] بعضها متميز عن البعض[2] وعن الأمور الموجودة مع أنها منتفية قطعاً، وإن مثل جبل من الياقوت، وبحر من الزئبق من المركبات الخيالية، متميز مع أنها غير ثابتة وفاقاً، فيورد بالأول معارضة أو نقض على الوجه الأولى، وبالتالي على الوجهين، وقد يورد النقض بالأحوال من الوجود وغيره، فإنها مع تميزها ليست بثابتة في العدم، إذ لا عدم لها ولا وجود، لما سبق من أن الحال صفة للموجود، لا موجودة ولا معدومة، وفيه نظر لأن قاعدة الخصم ليست سوى أن كل متميز ثابت في الخارج، فإن كان موجوداً، ففي الوجود، أو معدوماً ففي العدم، أو لا موجوداً ولا معدوماً ففي تلك الحال، والوجود وغيره من الأحوال ليس لها حالة العدم أصلاً فمن أين يلزم ثبوتها في العدم.

الثالث: أن معنى كون المعدوم الممكن ثابتاً في الخارج، أن السواد المعدوم مثلاً[3] سواد في نفسه، سواء وجد الغير أو لم يوجد، وبيانه ظاهر، لأنه لو كان كونه سواداً بالغير لزم ارتفاع كون السواد سواداً عند ارتفاع الغير واللازم باطل. لأنه يستلزم أن لا يبقى السواد الموجود سواداً عند ارتفاع ذلك الغير، الذي هو الموجب لكونه سواداً وهو محال.

والجواب: أنا لا نسلم[4] استلزامه لذلك، وإنما يلزم لو كان وجود السواد باقياً عند ارتفاع موجب السوادية وهو ممنوع، لم لا يجوز أن يكون ارتفاع ذلك الغير كما يوجب ارتفاع سواديته، يوجب ارتفاع وجوده لكونه العلة للوجود أو لازمها.

فإن قيل: لو ارتفع عند ارتفاع ذلك الغير سوادية السواد، لزم أن لا يكون السواد سواداً، وهو بديهي الاستحالة.

قلنا: إن أريد به[5] أنه يلزم السلب أي ليس السواد المعدوم سواداً، فلا

(١) في (أ) جزين وهو تحريف.
(٢) في (أ) عن الآخر وهو تحريف
(٣) في (أ) بزيادة لفظ (مثلا)
(٤) في (ب) لاثم بدلا من (لانسلم)
(٥) سقط من (أ) لفظ (به).

نسلم استحالته، وإن أريد العدول، أي السواد المتقرر في نفسه لا سواد، فلا نسلم[1] لزومه، وإنما يلزم لو كان السواد متقرراً في نفسه حينئذ[2].

فإن قيل: لكل شيء ماهية هو بها[3] هـو مع قطع النـظر عن كل مـا عداه لازماً كان أو مفارقاً، فيكون السواد سواداً وسواء وجد غيره أو لم يوجد.

قلنا: لا يلزم من هذا سوى أن يكون السواد سواداً، نظراً[4] إلى الغيـر أو لم ينـظر وقطع النـظر عن الشيء لا يوجب انتفـاءه ليلزم كون السـواد سـواداً، وجد الغير أو لم يوجد، وهذا كما أنه يكون موجوداً مـع قطع النـظر عن الغير لا مع انتفائه.

الاختلاف إذا كانت الشيئية بعض الثبوت العيني

(قال: هذا في الشيئية بعض الثبوت العيني، وأما أن الشيء اسم للموجود أو المعدوم، أو ما ليس بمستحيل أو القديم أو الحادث أو غير ذلـك فلغوي، والمرجع[5] إلى النقل والاستعمال).

يعني أن ما ذكرنا من الاختلاف والاحتجـاج، إنما هـو في شيئية المعـدوم بمعنى ثبوته في الخارج، وأما أنه هل يـطلق عليه لفظ الشيء حقيقـة، فبحث لغـوي يرجـع فيه إلى النقـل والاستعمال. وقـد وقع فيـه اختلافـات نـظراً إلى الاستعمالات. فعندنـا هو اسم للمـوجود لمـا نجده شـائع الاستعمـال في هذا المعنى، ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازاً كما في قوله تعـالى: ﴿**إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون**﴾[6].

وقوله تعالى: ﴿**وقد خلقتك من قبل ولم تـك شيئاً**﴾[7].

---

(١) في (ب) فلا ثم وهو تحريف
(٢) سقط من (ب) لفظ (حينئذ)
(٣) في (أ) بزيادة لفظ (بها)
(٤) في (ب) نظرنا إلى الغير أو لم ننظر.
(٥) سقط من (ج) لفظ (إلى)
(٦) سورة النحل آية رقم ٤٠ وقد جاءت هذه الآية محرفة في الأصل حيث ذكر «إنما أمرنا» بدلا من «إنما قولنا».
(٧) سورة مريم آية رقم ٩

لا ينفي الاستعمال المجازي بل الحقيقي، وما ذكره أبو الحسين البصري[1] والنصيبي[2] من أنه حقيقة في الوجود مجاز في المعدوم، وهو مذهبنا بعينه، وعند كثير من المعتزلة، هو اسم للمعلوم، ويلزمهم أن يكون المستحيل شيئاً وهو لا يقولون به، اللهم إلا أن يمنع كون المستحيل معلوماً على ما سيأتي أو يمنع عدم قولهم بإطلاق الشيء عليه. فقد ذكر جار الله أنه اسم لما يصحّ أن يعلم، يستوي فيه الموجود والمعدوم، والمحال والمستقيم، والذي لا قائل به هو كونه شيئاً، بمعنى الثبوت في الخارج.

وعند بعضهم هو اسم لما ليس بمستحيل موجوداً كان أو معدوماً، وما نقل عن أبي العباس الناشىء[3]. أنه اسم للقديم، وعن الجهمية[4]. أنه اسم للحادث، وعن هشام بن الحكم[5] أنه اسم للجسم، فبعيد جداً من جهة أنه لا

---

(١) هو أبو عبد الله الحسين بن علي المعروف بالكاغدي من أهل البصرة على مذهب أبي هاشم وإليه انتهت رئاسة أصحابه في عصره، له من الكتب نقض كلام الراوندى في أن الجسم لا يجوز أن يكون مخترعاً لا من شيء. توفي بمدينة السلام سنة ٣٩٩ هـ (الفهرست لابن النديم).

(٢) هو عسكر عبد الرحيم بن عسكر بن أسامة العدوي النصيبي أبو عبد الرحيم فاضل من أهل نصيبين، اشتغل بالحديث وسمع ببغداد ومصر وحدث ببغداد ونصيبين ودمشق وجمع مجاميع. توفي سنة ٦٣٦ هـ.

راجع مفتاح السعادة ج ٢ ص ١٧٤).

(٣) هو علي بن عبد الله بن وصيف المعروف بالناشىء الأصفر من أهل بغداد كان إمامياً أخذ علم الكلام عن ابن نوبخت وغيره وصنف كتباً. توفي عام ٣٦٦ هـ..(وفيات الأعيان ج ١ ص ٣٥٤).

(٤) الجهمية هم أصحاب جهم بن صفوان الترمذي. قالوا: لا قدرة للعبد أصلا لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها، والله لا يعلم الشيء قبل وقوعه، وعلمه حادث لا في محل، ولا يتصف الله بما يوصف به غيره كالعلم والحياة، إذ يلزم منه التشبيه، والجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله تعالى. ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام.

(راجع كشاف اصطلاحات الفنون ص ٢٨٣).

(٥) هو هشام بن الحكم الشيباني أبو محمد متكلم مناظر كان شيخ الإمامية في وقته، سكن بغداد وانقطع إلى يحيى بن خالد البرمكي فكان القيم بمجالس كلامه، صنف كتباً منها الإمامة والقدر والدلالات على حدوث الأشياء والرد على الزنادقة وغير ذلك كثير. توفي عام ١٩٠ هـ.

(راجع فهرست ابن النديم ج٦ ص ١٧٥).

يقبله أهل اللغة، ولا تقوم عليه شبهة لا من جهة وقوع استعماله، في غير ما ذكر كل منهم، فإن له أن يقول هو مجاز. كما نقول نحن في مثل قوله تعالى ﴿إنما قولنا لشيء﴾[1] وكون الأصل في الإطلاق هو الحقيقة مشترك الإلزام، فلا بد من الرجوع إلى أمر آخر من نقل، أو كثرة استعمال أو مبادرة فهم أو نحو ذلك.

الأدلة على ثبوت الحال

(قال: احتج المثبتون للحال[2] بوجوه:

الأول: أن الوجود ليس بموجود وإلا تسلسل، ولا معدوم وإلا اتصف بنقيضه، والقول بأنه لا يرد عليه القسمة اعتراف بالواسطة. قلنا: موجود ووجوده عينه، أو معدوم وإنما يلزم الاتصاف بالنقيض، لو كان الوجود عدماً أو الموجد معدماً.

الثاني: الكلي ليس بموجود، وإلا لكان مشخصاً ولا معدوم وإلا لما كان جزءاً للموجود، وكذلك[3] حال كل جنس أو فصل مع نوعه، على أنه لو وجد يلزم في الأعراض قيام العرض بالعرض.

قلنا: لا تركب في الخارج، إذ ليس هنا شيء هو إنسان وآخر خصوصية زيد، ولا في السواد شيء هو لون وآخر قابض للبصر، وآخر مركب منهما يقوم واحد منهما بآخر، على أن مثل هذا القيام ليس من قيام العرض بالمحل في شيء، وإنما التمايز في الذهن، فثبت فيه الكلي والجنس).

---

(١) سورة النحل آية ٤٠

(٢) الحال يذكّر ويؤنث ويطلق على معان متقاربة كالكيفية والمقام والهيئة والصفة والصورة. والحال في اصطلاح المتكلمين وسط بين الموجود والمعدوم وهو صفة لا موجودة بذاتها ولا معدومة لكنها قائمة بموجود كالعالمية، والحال عند ديكارت وسبينوزا إحدى كيفيات الموجود أو الجوهر.

(راجع النجاة ص ٣٢٣ وما بعدها).

(٣) في (ج) وكذا.

لكان له وجود وتسلسل، ولا معدوم وإلا لاتصف بنقيضه، أي بما يصدق على نقيضه وذلك لأن العدم على تقدير الواسطة ليس نقيضاً للوجود، بل أخص منه، وإنما نقيضه اللاوجود[1].

وأجاب صاحب التجريد[2]: بأن الوجود لا يرد عليه القسمة إلى الموجود والمعدوم، فلا يكون أحدهما، ولا يخفى ما فيه من تسليم المدعي والاعتراف بالواسطة.

فإن قيل: الواسطة يجب أن تكون قسماً من الثابت، والوجود ليس بثابت كما أنه ليس بمنفي، وإنما هو ثبوت، وهذا كما أن كلًّا من الثبوت والنفي، ليس ثابتاً ولا منفياً ولم يلزم من ذلك كونه واسطة بينهما.

قلنا: العذر أشد من الجزم[3]، لأن ما ذكرنا[4] قول بالواسطة بين الثابت والمنفي بارتفاع النقيضين.

وأجاب الإمام: بأنا نختار أن الوجود موجود، ووجوده عينه لا زائد ليلزم تسلسل الوجودات، فامتيازه عن سائر الموجودات يكون بقيد سلبي، هو أن لا ماهية له وراء الوجود. وقد يجاب بأنا نختار أنه معدوم، واتصاف الشيء بنقيضه إنما يمتنع بطريق المواطأة. مثل إن الموجود عدم، والموجود معدوم، وإما بطريق الاشتقاق مثل إن الوجود ذو عدم، فلا نسلم استحالته، فإنه بمنزلة

---

(١) اللاوجود: هو العدم ويرادفه لفظ (ليس) وهو العدم أو المعدوم بخلاف (ايس) فهو يدل على الوجود أو الموجود.

قال ابن سينا: **فإن الهيولي** لا تسبق الصورة بالزمان، ولا الصورة الهيولي أيضاً. بل هما مبدعان معاً عن ليسية.

(راجع الأجرام العلوية ٤٣ ـ ٤٤).

(٢) التجريد: هذا الكتاب يسمى تجريد الكلام للعلامة المحقق نصير الدين أبي جعفر محمد بن محمد الطوسي. المتوفى سنة٦٧٢ هـ،والكتاب على ستة مقاصد، الأول في الأمور العامة، والثاني في الجوهر والأعراض، والثالث في إثبات الصانع، والرابع في النبوة، والخامس في الإمامة، والسادس في المعاد. هو كتاب مشهور شرحه جمال الدين حسن بن يوسف شيخ الشيعة.

(راجع كشف الظنون ج ١ ص ٣٤٥).

(٣) في (أ) الجزم وهو تحريف

(٤) في (ب) ما ذكرت قول بالواسطة.

قولنا: الحيوان ذو لا حيوان، هو السواد أو البياض وسائر ما يقوم به من الأعراض. والأقرب أنه[1] إن أريد الوجود المطلق فمعدوم أو الخاص كوجود الواجب، ووجود الإنسان، فموجود، ووجوده زائد عليه[2]، عارض له، هو المطلق أو الحصة منه، وليس له وجود آخر ليتسلسل، فإن أريد بكونه موجوداً بوجود هو نفسه، هذا المعنى فحق. وإن أريد بمعنى أنه نفسه وجود فلا يدفع الواسطة بين المعدوم والموجود، بمعنى ماله الوجود هذا والحق أن هذه [3] لشبهة قوية.

والثاني: أن الكلي[4] الذي له جزئيات متحققة مثل الإنسان، ليس بموجود، وإلا لكان مشخصاً، فلا يكون كلياً، فلا يكون كلياً، ولا معدوماً، وإلا لما كان جزءاً من جزئياته الموجودة، كزيد مثلاً، لامتناع تقدم الموجود بالمعدوم، وأيضاً الجنس كالحيوان ليس بموجود لكليته، ولا معدوم لكونه جزءاً من الماهية الحقيقية كالإنسان، وأيضاً جنس الماهيات الحقيقية من الأعراض، كلونية السواد ليس بمعدوم لما ذكر، ولا موجود لاستلزامه قيام العرض بالعرض. قيل: - أي اللون بالسواد لأنه المحمول طبعاً. وقيل بالعكس: لأن الجنس مقوم للنوع، وقيل: أي اللون بالفصل الذي[5] هو قابض البصر، مثلاً لكونه المحمول، وقيل بالعكس. لكون الفصل مقوماً للجنس، والكل فاسد. لأن جزء المركب سيما المحمول عليه لا يكون عرضاً

---

(١) في (أ) بزيادة (أنه)

(٢) سقط من (ب) لفظ (عليه)

(٣) سقط من (أ) لفظ (هذه)

(٤) الكلي: هو المنسوب إلى الكل ويرادفه العام. والكلي عند المنطقيين هو الشامل لجميع الأفراد الداخلين في صنف معين، أو هو المفهوم الذي لا يمنع تصوره من أن يشترك فيه كثيرون.
قال ابن سينا: اللفظ المفرد الكلي، هو الذي يدل على كثيرين بمعنى واحد متفق. إما كثيرين في الوجود كالإنسان، أو كثيرين في جواز التوهم كالشمس. وبالجملة الكلي، هو اللفظ الذي يمنع مفهومه أن يشترك في معناه كثيرون فإن منع من ذلك شيء فهو غير نفس مفهومه.
(راجع النجاة ص ٨).

(٥) في (ب) (أي) بدلا من (الذي)

قائماً به ولا بالعكس، وكذا المحمول الأعم، والنعت[1] لا يلزم أن يكون عرضاً للموضوع بل يمتنع لأن العرض لا يكون محمولاً على المحل إلا بالاشتقاق، وكذا المقوم للشيء بمعنى كونه داخلاً، في قوامه كالجنس للنوع، أو بمعنى كونه علة لتقومه وتحصله ماهية حقيقية كالفصل للجنس، لا يقتضي كون ذلك الشيء عرضاً قائماً به سيما إذا كان محمولاً، ألا ترى أن الحيوان محمول على الإنسان، مقول له[2] ومحمول على الناطق خارج، والناطق مقوم له علة لتحصله، وكان الغلط من اشتراك لفظ العروض والقيام، وإلى ما ذكرنا أشار في المتن[3] بقوله، على أن مثل هذا القيام، ليس من قيام العرض بالمحل في شيء، ولم يتعرض لمنع امتناع قيام العرض بالعرض، لأنه ربما ثبت بالدليل، أو يكون على طريق الإلزام، ولما كان ههنا[4] به تحقيق به يخرج الجواب عن هذا الوجه بالكلية، جعلناه العمدة، وهو أن ليس في الخارج تمايز بين الكلي، والتشخص يحصل من تركبهما الشخصي، ولا بين الجنس[5] والفصل [6] يحصل من تركبهما النوع، لظهور أن ليس في الخارج شيء، هو الإنسان الكلي، وآخر هو خصوصية زيد، يتركب منهما زيد، وكذا

---

(١) سقط من (ب) لفظ (النعت)

(٢) في (أ) بزيادة (مقول له)

(٣) سقط من (ب) لفظ (في المتن)

(٤) في (أ) بزيادة (به)

(٥) الجنس في اللغة الضرب من كل شيء وهو أعم من النوع، يقال الحيوان جنس، والإنسان نوع. قال ابن سينا: الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالأنواع أي بالصور والحقائق الذاتية وهذا يخرج النوع والخاصة والفصل القريب، وقوله في جواب ما هو يخرج الفصل البعيد والعرض العام

(راجع المعجم الفلسفي ج١ ص ٤١٦ بتصرف).

(٦) للفصل عند المنطقيين معنيان: أحدهما ما يتميز به شيء عن شيء ذاتياً كان أو عرضياً لازماً أو مفارقاً شخصياً أو كلياً، وثانيهما ما يتميز به الشيء في ذاته وهو الجزء الداخل في الماهية، كاناطق مثلا فهو داخل في ماهية الإنسان ومقوم لها ويسمى بالفصل المقوم، وهذا المعنى الثاني هو الذي أشار إليه ابن سينا في قوله: وأما الفصل فهو الكلي الذاتي الذي يقال على نوع تحت جنس في جواب أي شيء هو منه كالناطق للإنسان.

(راجع النجاة ص ١٤).

ليس في الخارج شيء هو اللون، وآخر هو قابض البصر، وآخر مركب منهما هو السواد، ليلزم من قيام واحد من الثلاثة بآخر منها على ما مر من التفصيل، قيام العرض بالعرض بل في الوجود أمر واحد، وإنما التركب والتمايز بحسب العقل فقط، فلا يلزمنه إلا كون الكلي أو الجنس موجوداً في الذهن، ولا إستحالة فيه.

وأنا أتعجب منهم. كيف ادعوا أن جزء الموجود يجب أن يكون من أفراد اللاموجود، الذي هو نقيض الموجود، ويمتنع أن يكون من أفراد المعدوم، الذي ليس عندهم نقيض الموجود بل أخص منه.

(قال: وإنما يلزم الجهل لو أخذت في الذهن على أنها صور لأمور متمايزة في الخارج).

اعترض الإمام على قولهم، لا تمايز بين الأجناس والفصول في الأعيان، بل في الأذهان، بأن حكم العقل إن طابق الخارج عاد كلام مثبتي الحال، وثبت المطلوب، وإن لم يطابق كان جهلاً ولا عبرة به.

فأجيب: بأن الكلام في تصور الأجناس والفصول، ولا حكم فيه تعتبر مطابقته ولا مطابقته[1]، وإنما يلزم الجهل لو حكم بأنها متمايزة في الخارج، ولا تمايز، فدفع بأن مراده: أن هذه التصورات بل الصور، إن طابقت الخارج فذاك، وإلا كان جهلاً.

والجواب: أنه إن أريد بالمطابقة أن يكون في الخارج بإزاء كل صورة هوية على حدة. فلا نسلم لزوم الجهل على تقدير عدمها، وإنما يلزم لو أخذت في الذهن على أنها صور لأمور متمايزة في الخارج، وإن أريد بالمطابقة[2]أن تكون بإزائها هوية يكون المتحقق بها في الخارج تلك الهوية، والمتحقق من تلك الهوية في الذهن تلك الصور فلا نسلم أن المطابقة تستلزم

---

(١) سقط من (ب) ولا مطابقته

(٢) في (أ) (بزيادة) لفظ (بالمطابقة)

أن يكون هناك أمور متمايزة بحسب الخارج، وإنما يلزم ذلك، لو لم ينتزع العقل من أمر واحد صوراً مختلفة، باعتبارات مختلفة على ما سيحقق في بحث الماهية.

نقض أدلة إثبات الحال

(قال: ونوقض الوجهان بالحال. فإن الأحوال متماثلة في الثبوت، متخالفة في الخصوصيات فيزيد ثبوتها ويتسلسل، وإنها تحمل على جزئياتها، فإن كانت ثابتة تشخصت، وإلا انتفت، وعلى أحوال هي أعراض فيقوم العرض بالعرض.

فإن قيل: الأحوال لا تقبل التماثل والاختلاف، فلا يزيد ثبوتها ليتسلسل[1]، ولا يكون شيء منها كلياً وحالاً[2]، والآخر[3] جزئياً ومحلاً على أن التسلسل إنما يمتنع في الموجود[4] دون الثابت.

قلنا: قبول المفهومين التماثل والاختلاف ضروري وامتناع التسلسل[5] سيجيء).

تقرير الأول: أن الأحوال لو كانت ثابتة لكانت متشاركة في الثبوت،

---

(١) في (ج) ليتسر ولا وهو تحريف.

(٢) في (ج) ولا حالا.

(٣) في (ج) ولا الآخر.

(٤) سقط من (أ) كلمة (في الموجود).

(٥) التسلسل: في اللغة بمعنى اتصال الماء وجريانه في الحلق.

وعند المحدثين: عبارة عن توارد رجال إسناد الحديث واحداً فواحداً على حالة وصفة واحدة عند رواية ذلك الحديث.

وعند الحكماء: عبارة عن ترتيب أمور غير متناهية مجتمعة في الوجود والترتيب سواء كان الترتب وضعياً أو عقلياً.

وأما التسلسل مطلقاً: فهو ترتب أمور غير متناهية عند الحكماء وكذا عند المتكلمين. وأما التسلسل المستحيل عندهم فترتب أمور غير متناهية مجتمعة في الوجود.

(راجع كشاف اصطلاحات الفنون ج ٤ ص ٢٤، ٢٥)

متخالفة بالخصوصيات، فكان ثبوتها زائداً عليها ضرورة أن ما به الاشتراك مخالف لما به الامتياز، وثبوتها ليس بمنفي فيكون ثابتاً، وبتسلسل لما ذكرتم في الوجود.

وتقرير الثاني: أن الحال قد يكون كلياً محمولاً على جزئيات ثابتة، فإن كان ثابتاً كان متشخصاً، وإن كان منفياً امتنع كونه جزءاً من الثابت، وكذا إذا كان جنساً لأنواع، وإذا كان من أجناس الأعراض، لزم قيام العرض بالعرض. على ما ذكرتم فما هو جوابكم؟ فهو جوابنا.

فإن قيل: الحال لا تقبل التماثل والاختلاف. لأن ذلك من صفات الموجود[1] فلا يتحقق فيها ما به الاشتراك، وما به الاختلاف ليلزم زيادة ثبوتها، ويتسلسل، ولا يتعين حال للكلية، وآخر للجزئية، أو حال للحالية. وآخر للمحلية ليلزم ما ذكرتم، بخلاف الموجودات فإنها قابلة لذلك باعترافكم. وأيضاً[2] لا نسلم: إستحالة التسلسل في الأمور الثابتة، وإنما قام الدليل على استحالته في الموجودات.

قلنا: قبولها التماثل والاختلاف ضروري، لأن المعقول من الشيء. إن كان هو المعقول من الآخر فهما متماثلان، وإلا فمختلفان.

وما قيل: إنهم جعلوا التماثل والاختلاف: إما حالاً أو صفة، وعلى التقديرين فلا يقوم إلا بالموجود ليس بشيء، لأن الصفة قد تقوم بالثابت، وإن لم يكن موجوداً وإن أريد أنه حال أو صفة موجودة فممنوع، واستحالة التسلسل في الأمور الثابتة، مما قام عليه بعض أدلة امتناع التسلسل على ما سيجيء، وأما ما ذكره الإمام. من أنا لو جوزناه أفسد[3] إبطال حوادث لا أول لها، وإثبات الصانع القديم فضعيف، لأنا لا نجوزه في الموجودات، وبه يتم إثبات الصانع، وتقرير القوم في النقض[4] بالحال. أن الأحوال متخالفة

---

(١) في (ب) الموجودات.
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (أيضاً)
(٣) في (أ) انسد وهو تحريف
(٤) فى (أ) بزيادة حرف الجر (في)

بخصوصياتها، ومتشاركة في عموم كونها حالاً، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فيلزم أن يكون للحال حال آخر(١) إلى غير النهاية. ودفعه الإمام بأن الحالية ليست صفة ثبوتية، حتى يلزم أن يكون للحال حال آخر(٢) وذلك لأنه لا معنى للحال إلا ما يكون موجوداً، ولا معدوماً وهو صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكاً في حال ليلزم تسلسل الأحوال.

ورده الحكيم المحقق، بأن الحال عندهم ليس سلباً محضاً، بل هو وصف ثابت للموجود، ليس بموجود ولا معدوم، ولهذا لم يجعلوا المستحيل حالاً مع أنه ليس بموجود ولامعدوم، فإذن(٣) الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يختص بتلك الأمور التي يسمونها حالاً، وتشترك الأحوال فيه، وهي لا توصف بالتماثل والاختلاف، لأن المثلين عندهم ذاتان يفهم منهما معنى واحد، والمختلفان ذاتان لا يفهم منهما معنى واحد، والحال ليس بذات لأنها التي تدرك بالانفراد، والحال لا تدرك بالانفراد، والمشترك ليس بمدرك بالانفراد، حتى يحكم بأن المدرك(٤) من أحدهما هو المدرك من الآخر أو ليس. .

من أدلة إثبات الحال

(قال: الثالث: الإيجاد ليس بموجود، وإلا احتاج إلى إيجاد(٥) آخر وتسلسل، ولا معدوم، وإلا لما كان الفاعل موجداً.

قلنا: عدم مبدأ المحمول لا يستلزم عدم الحمل، فزيد أعمى، مع أن

---

(١) في (أ) بزيادة حرف الجر (في).

(٢) سقط من (ب) لفظ (آخر)

(٣) في (أ) فإن ذا

(٤) الدرك هو اللحاق بالشيء ونيله، والشعور به، وعلمه.

والدرك عند «توما الاكويني» أولى عمليات العقل الثلاث، وهي التصور والحكم والاستدلال، ويسمى بإدراك الفرد، وهو تصور بسيط، أو علم أول غير مصحوب بتصديق بخلاف المفهوم. فهو علم مركب.

(٥) سقط من (ج) لفظ (إيجاد)

العمى معدوم واجتماع الضدين ممتنع، مع أن الامتناع معدوم.

أي من وجوه إثبات الحال: إن الإيجاد ليس بموجود، وإلا احتاج إلى إيجاد له محتاج إلى آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية له، ولا معدوم، وإلا لما كان الفاعل موجداً، لأنه بعد صدور المعلول عنه، لم يحصل له صفة، وكما لم يكن قبل الصدور موجداً، فكذا بعده، لا يقال إيجاد الإيجاد عينه، لأنا نقول: مثل هذا لا يصح في الأمور الموجودة، لأن ذلك إيجاد للمعلول، وهذا إيجاد للوصف الذي هو إيجاد[1].

والجواب: إنا نختار. أنه معدوم، ولا نسلم لزوم أن لا يكون الفاعل موجداً، فإن صحة الحمل الإيجاب لا تنافي كون[2] الوصف، الذي أخذ منه المحمول معدوماً وما في الخارج كما في قولنا: زيد أعمى في الخارج[3]، واجتماع الضدين ممتنع في الخارج، مع أن كلاً من العمى والامتناع معدوم في الخارج.

ذكر تفريعات المثبتين لشيئية المعدوم والحال

(قال: ولهم على الأصلين[4] تفريعات[5]: مثل اتفاقهم على أن الذوات المتحققة في العدم غير متناهية[6]، ولا تأثير للمؤثر فيها، ولا تباين بينها، وأنه يجوز القطع، بأن للعالم صانعاً، متصفاً بالحياة والقدرة والعلم مع الشك في وجوده).

---

(١) في (ب) الإيجاد.

(٢) سقط من (ب) لفظ (كون)

(٣) في (ب) أعمى مطلقاً بدلاً من (في الخارج).

(٤) شيئية المعدوم وثبوت الواسطة.

(٥) تنبيء بوضوح اختلالها على فساد أصلها.

(٦) وذلك أن المعدومات الممكنة لا تتناهى في العلم القديم وإن كانت غير شيء فيلزمهم حيث أثبتوا جميع المعدومات الممكنة كونها لا تتناهى في ثبوتها.

أي للقائلين بكون المعدوم شيئاً، والحال ثابتاً على هذين الأصلين تفريعات. مثل اتفاقهم على أن الذوات الثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية، وعلى أنه لا تأثير للمؤثر في تلك الذوات، لأنها ثابتة في العدم من غير سبب، وإنما التأثير في إخراجها من العدم إلى الوجود، وعلى أنه لا تباين بين تلك الذوات، بمعنى أنها متساوية في الذاتية، وإنما الاختلاف بالصفات لا في الحقيقة، وإلا لصح على كل ما صح على الآخر، وهو باطل بالضرورة نعم: أفراد كل نوع متساوية في الحقيقة وهو ظاهر، وعلى أنه يجوز القطع بأن للعالم صانعاً متصفاً بالعلم، والقدرة، والحياة مع الشك في وجوده، حتى يقوم عليه البرهان، وذلك لأنهم جوزوا اتصاف المعدوم[1] الثابت بالصفات الثبوتية، واعترض بأن هذا يستلزم جواز الشك في وجود الأجسام بعد العلم باتصافها بالمتحركية والساكنية، لجواز أنْ تتصف بذلك في العدم، فيحتاج وجودها إلى دلالة منفصلة، وذلك جهالة عظيمة.

والجواب؛ بأنا بعد ما نتصور ذاتاً متصفة بتلك الصفات ونصدق بأن صانع العالم يجب أن يكون كذلك، يجوز أن نشك في أن للعالم صانعاً كذلك. أو بأنا بعد العلم بأن كل ما لو وجد، كان صانع العالم فهو بحيث لو وجد كان متصفاً[2] بتلك الصفات، يجوز أن نشك في أنه موجود في الخارج ليس بشيء لأنه لا يتفرع حينئذ[3] على كون المعدوم شيئاً وثابتاً في الخارج، بل يصح على قول النافين أيضاً، ألا يرى أنا نستدل على وجود الواجب، ومعناه أن الذات المتصفة بوجوب الوجود يفتقر التصديق بوجودها إلى الدليل، ونقطع بأن شريك الباري ممتنع، ومعناه أن الذات المتصفة بالوجود، وسائر صفات الكمال المغايرة للباري تعالى وتقدس، تمتنع أن توجد في الخارج.

واعلم أنهم وإن[4] جعلوا هذا التفريع متفقاً عليه إلا أنه إنما يصح على رأي القائلين بأن للمعدوم صفة.

---

(١) في (ب) العدم.
(٢) سقط من (أ) لفظ (متصفا).
(٣) في (أ) بزيادة لفظ (حينئذ).
(٤) سقط من (ب) لفظ (وإن)

(قال: واختلافهم في أن الذوات المعدومة[1] هل تتصف بصفة الجنس كالسوادية، وما يتبعها في الوجود، كالحلول في المحل، وأن التميز هل يغاير الجوهرية، وأن المعدوم هل له بكونه معدوماً صفة، وأنه هل يمكن وصفه بالجسمية) [2].

من تفاريع القول بكون المعدوم شيئاً: اختلافهم في أن الذوات المعدومة هل تتصف بصفة الجنس، كالجوهر بالجوهرية، والسواد بالسوادية إلى غير ذلك، وبما يتبع صفة الجنس، كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلاً.

فقال الجمهور: نعم لأنها متساوية في الذاتية، فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة، ولأنها إما[3] متماثلة، فتكون متماثلة في الوجود، لأن ما بالذات لا يزول بالعرض، وإما متخالفة فتكون بالصفات، ضرورة اشتراكها في الذاتية، ولأن التميز اللازم للجوهر حالة الوجود، ليس لأنه ذات، ولا لأنه موجود، وإلا لكان لازماً للعرض، فتعين أن يكون لصفة يتصف بها في العدم.

وأجيب: بأن التساوي في الذاتية لا يمنع الاختلاف بالحقيقة، كالحقائق المتشاركة في الوجود، وحينئذ لا يرد شيء مما ذكر[4].

وذهب[5] أبو إسحق بن عياش: [6] إلى أنها في العدم عارية عن جميع الصفات، لأنها لما كانت متساوية في الذات، فاختصاص بعضها بصفة

---

(١) التي حكموا بثبوتها في ذلك العدم والمراد بالذات ما تحقق في نفسه في التعقل ولو احتاج إلى محل في الوجود فتخرج الأحوال وتدخل الأعراض الوجودية قبل وجودها.

(٢) أي التركب أو لا يمكن وصفه بها فنفي جمهورهم ذلك بمعنى أنهم قالوا لا يوصف بالجسمية إلا الأفراد الحادثة وإلا فإن كان ذاتياً لم يختلف وقال الخياط ومن تبعه منهم: يوصف بذلك لعدم صحة الهيولي وحدها وكأنه لا ينظر إلى خصوصيات التركيب.

(٣) في (ب) سقط لفظ (إما).

(٤) في (أ) بزيادة جملة (مما ذكر)

(٥) في (ب) وزعم بدلا من (وذهب)

(٦) هو ابو إسحاق إبراهيم بن محمد بن عياش من كبار أئمة المعتزلة له مؤلفات كثيرة في علم المنطق والكلام وغير ذلك من الكتب نقض كتاب ابن أبي بشتر في إيضاح البرهان.
(راجع الفهرست ص ٢٤٦).

معينة لا تكون لذاته وهو ظاهر، ولا لصفة أخرى وإلا تسلسل، بل لمباين، ولا يجوز أن يكون موجباً لأن نسبته إلى الكل على السواء فيكون مختاراً. وفعل المختار حادث فيلزم كون المعدوم مورداً للصفات المتزايلة وهو باطل بالاتفاق[1]، فتعين أن يكون ذلك حالة الوجود.

والجواب: أنه يجوز أن يكون لذاته المخصوصة، فظهر أن مبنى كلام الطرفين عل عدم التفرقة بين العارض الذي هو الذات المطلقة، والمعروض الذي هو الذات المخصوصة، ومنها اختلافهم في أن التميز هل يغاير الجوهرية؟

فالجمهور: على أن الجوهرية صفة تابعة للجوهر حالتي الوجود والعدم، والتميز وهو اقتضاء الجوهر حيزاً ما، صفة تابعة ثابتة للجوهر الموجود أي صادرة عن الجوهر بشرط الحدوث ويسمونه الكون. وحصول الجوهر في الحيز المعين ويسمونه الكائنية معلل بالتحيز بمعنى الكون، وذهب الشحام والبصري[2] وابن عياش[3] إلى أن الجوهرية نفس التحيز، إذ لا معنى للجوهرية إلا المتحيز بالذات، ومنها اختلافهم في أن المعدومية هل هي صفة ثابتة[4] للمعدومات حالة العدم، فأثبته أبو عبد الله البصري[5]، ونفاه غيره لأنها لافتقارها إلى الذات ممكن، فإن كان علتها الذات، أو الفاعل الموجب من غير توسط[6] الاختيار أصلاً لزم دوامها، فلا توجد الذات، وإن كان هي الفاعل بالاختيار ابتداء أو انتهاء لزم حدوثها وهو محال، ومنها اختلافهم في أن

---

(١) سقط من (ب) لفظ (بالاتفاق).

(٢) البصري هو أبو علي محمد بن خلاد البصري من أصحاب أبي هاشم خرج إليه إلى العسكر وأخذ عنه وكان مقدماً من أصحابه، وله من الكتب كتاب الأصول، وممن أخذ عن أبي هاشم، ولا كتاب له يعرف.

(راجع الفهرست ص ٢٤٧، ٢٤٨).

(٣) سبق أن ترجم له.

(٤) سقط من (أ) لفظ (ثابتة)

(٥) سبق أن ترجم له.

(٦) في (ب) تسلط وهو تحريف.

الجواهر المعدومة. هل هي أجسام في العدم؟ فنفاه الجمهور، وأثبته أبو الحسين الخياط[1].

أدلتهم على ثبوت الحال تقسيمه

(قال: ومثل تقسيم الحال إلى العلل بصفة موجودة، كالعالمية المعللة بالعلم، وغير المعلل كلونية السواد، وتعطيل اختلاف الذوات بالأحوال إلى غير ذلك).

من تفاريع القول بالحال تقسيمه إلى حال هو معلل بصفة موجودة في الذات، كالعالمية المعللة بالعلم، والقادرية المعللة بالقدرة، وإلى حال ليس كذلك كلونية السواد، فإنها لا تعلل بصفة في السواد، وكذا وجود الأشياء، ومنها تعليل اختلاف الذوات في العدم بالأحوال، فإن القائلين بكون الذوات المعدومة متخالفة بالصفات، جعلوا تلك الصفات أحوالاً، ودل[2] ذلك على أن الحال عندهم لا يجب أن يكون صفة لموجود، ومنها تقسيمهم تلك الصفات في الجواهر إلى ما يعود إلى الجملة، أعني مجموع ما يتركب عنه البنية كالحيثية، وما هو مشروط بها كالعلم والقدرة، وإلى ما يعود إلى التفصيل، أي الافراد كالجوهرية، والوجود، والكون، والكائنية. وفي الأعراض إلى الصفة النفسية كالسوادية، والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود، وإلى ما يتبع العرض بشرط الوجود كالحلول في المحل[3].

---

(١) أبو الحسن عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط أستاذ أبي القاسم البلخي وله كتب كثيرة في النقض على ابن الراوندي، وكان أبو الحسين فقيهاً صاحب حديث، واسع الحفظ لمذاهب المتكلمين، ومن كتبه في الرد على ابن الراوندي الانتصار.
(راجع طبقات المعتزلة ص ٨٥).

(٢) سقط من (ب) لفظ (دل)

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (لا) وهو تحريف.

أدلة بطلان ثبوت المعدوم والحال

(قال: فإن قلت: بطلان ثبوت المعدوم والواسطة في غاية الجلاء، فكيف ذهب على الكثير من العقلاء؟

قلت: كان مبنى الأول: على أن السواد المعدوم مثلاً سواد في الخارج لا يتعلق سواديته بأسباب الوجود.

والثاني: على أن من الصفات ما قام الدليل على أنها ليست بموجودة، ولا سبيل إلى نفيها، لاتصاف الموجود بها، وجد فرض العقل أو لم يوجد، كالوجود والإيجاد والعالمية، واللونية فجزموا بأنها لا موجودة ولا معدومة). [1]

لما كان بطلان[2] القول بثبوت المعدوم في الخارج، وتحقق الواسطة بينه وبين الموجود جلياً بل ضرورياً، وقد ذهب إليهما سيما إلى تحقق[3] الواسطة كثير من العلماء المحققين، حاول التنبيه على ما يصلح مظنة للاشتباه في المقامين.

أما الأول فهو أن العقل جازم بأن السواد سواد في الواقع[4]، وإن لم يوجد أسباب الوجود من الفاعل والقابل، فإن أسباب الماهية غير أسباب الوجود، على ما سيجيء فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج، لما رأوا فيه من شائبة التقرر والتحقق، مع نفيهم الوجود الذهني، وهو قريب من قول

---

(١) بل هي رتبة بين ذلك فلم تنته في ثبوتها إلى حد الوجود ولا هي في حيز العدم لثبوتها فهذا هو الذي يشبه أن يكون مستند مثبت الواسطة ويشبه أن يكون هو مبنى إثباتها، وإن رد عليه بأن كونها للموجود لا ينفي عدمها وكونها غير موقوفة على فرض العقل لا يخرجها عن عدمها لصحة الاتصاف بالعدميات من غير فرض فارض.

(٢) سقط من (أ) لفظ (بطلان).

(٣) سقط من (أ) لفظ (إلى تحقق).

(٤) سقط من (ب) لفظ (الواقع).

الفلاسفة: أن الماهيات ليست بجعل الجاعل، وحاصله: أنهم وجدوا تفرقة بين الممتنعات والمعدومات الممكنة فإن لها ماهيات تتصف بالوجود تارة، وتتعرى عنه أخرى بحسب حصول أسباب الوجود ولا حصولها، فعبروا عن ذلك بالشيئية والثبوت في الخارج.

وأما الثاني: فهو[1] أنهم وجدوا بعض ما يتصف به الموجود كوجود الإنسان، وإيجاد الله تعالى إياه، وعالمية زيد، ولونية السواد، قد قام الدليل على أنه ليس بموجود، ولم يكن لهم سبيل إلى الحكم بأنه لا تحقق له أصلاً لما رأوا الموجودات تتصف به سواء: وجد اعتبار العقل أو لم يوجد على أنه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود في العقل، فجزموا بأن لهذا النوع من المعاني تحققاً ما في الخارج، وليست بموجودة ولا معدومة بل واسطة، وسموه بالحال توضيحه: أنه[2] إذا صدر المعلول عن العلة، فنحن نجد في كل منهما صفة كانت معدومة قبل الصدور، أعني الموجدية والوجود، فلا تكون حينئذ معدومة، ضرورة التفرقة بين الحالين، وقد قام الدليل على أنها ليست بموجودة فتكون واسطة.

(قال: وأما ابتناء ذلك[3] على أنهم[4] لم يجعلوا تقابل العدم والوجود، وتقابل السلب والإيجاب[5]، بل العدم والملكة. إذ العدم ارتفاع ما من شأنه الوجود[6]، فجعلوا[7] المفهومات الاعتبارية: التي لا يتصور عروض الوجود لها لا موجودة، ولا معدومة فإنما يصح ذلك[8] إذا لم يجعل الممتنع معدوماً).

---

(١) في (ب) فإنهم بدلا من (فهو).

(٢) في (ب) سقط لفظ (أنه).

(٣) أي الاثبات للواسطة.

(٤) الذين أثبتوا الواسطة.

(٥) أي النفي والثبوت.

(٦) فالإنسان لما كان من شأنه الوجود، أي يقبل أن يوجد وكذا البياض لقبوله الوجود، كان ارتفاع كل منهما بخلاف مالا يقبل الاتصاف بالوجود الخا رجي كالنسب والإضافات مثل التأثير والتأثر والعلية والمعلولية فلا تقبل أن تكون موجودة في الخارج لأنها اعتبارية محضة، فليس ارتفاعها عن الحارج عدماً.

(٧) في (أ) فحهلوا.

(٨) سقط من (أ) لفظ ذلك.

أقول: ذكر صاحب المواقف على ما نطق بـه أصل النسـخ: أنه يـظن ظناً قريباً من اليقين، أن مبنى إثبات الواسطة على أنهم وجدوا من المفهـومات مـا يتصور عروض الوجود لها، فسموا تحققها وجوداً، وارتفاعها عدماً، ومنها ما لا يتصور عروض الوجود لها أصلاً، كالاعتبارات العقلية التي تسميها الحكماء معقولات ثانية، فجعلوها، لا موجودة، ولا معدومة، بمعنى أنها ليست متحققة، ولا من شأنها التحقق، فعندنا تقابل الوجود والعدم تقابل إيجاب وسلب. وعندهم تقابل ملكة وعدم.

والحق أن هذا الظن لا يغني من الحق شيئاً.

أما أولاً: فلأنه إنما يصح لو كان المعدوم عندهم مبايناً للممتنع لا يـطلق عليـه أصلاً، كمـا ذكره صـاحب التلخيص[1]: لا أعم على ما قـرره صـاحب المواقف وغيره، لظهور أنه لا يعرض له الوجود أصلاً.

وأما ثانياً: فلأن الحال حينئذ تكون أبعد عن الوجود من المعدوم، لما أنه ليس له التحقق ولا إمكان التحقق وليس كذلك، لما أنهم يجعلونه[2]قد تجاوز في التقرر والتحقق والثبوت حد العدم، ولم يبلغ حـد الوجـود، ولهذا جـوزوا كونه جزءاً لموجود كلونية السواد.

وأما ثالثاً: فلأنه ينافي ما ذكره في تفسير الواسـطة، في أنه المعلوم الـذي له تحقق لا باعتبار ذاته، بل تبعاً لغيره، أو الكائن في الأعيان، لا بالاستقلال بل تبعاً لغيره، ويمكن دفع الأخيرين: بأن المراد بالتحقق الذي يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة، هو التحقق بالاستقلال، وأن الواسطة تكون أقرب إلى الوجود من حيث[3]أن التحقق بالتبعة حاصل له بالفعل.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (التلخيص).
(٢) في (ب) يصيرونه بدلاً من (يجعلونه).
(٣) في (ب) من أن جهة التحقق بدلا من (حيث).

المبحث الخامس

تمايز الإعدام في العقل وما يتعلق بذلك

(قال: المبحث الخامس [1]: للاعدام تمايز في العقل [2] كاختصاص عدم المعلول بالاستناد [3] إلى عدم العلة [4]، وعدم الشرط بمنافاة وجود المشروط، وعدم الضد بتصحيح وجود الآخر).

قد اشتهر خلاف في تمايز الإعدام، فإن أريد أن ليس التمايز أمراً محققاً في الخارج أو ليست للمعدمات [5] أو المعدومات عينية متمايزة فضروري لا يتصور فيه نزاع، وإن أريد أن ليس لمفهوم العدم أفراد متمايزة عند العقل يختص كل منها بأحكام مخصوصة، صادقة في نفس الأمر فباطل، لأن عدم العلة موجب لعدم المعلول، من غير عكس، وعدم الشرط مناف، لوجود المشروط، وعدم المشروط لا ينافي وجود الشرط وعدم الضد عن المحل يصحح طريان الضد الآخر، بخلاف عدم غير الضد ولما لم يكن التمايز [6] إلا بحسب التعقل، الذي وقع الخلاف في أنه هل هو وجود ذهني أو لا . . ؟ .

---

(١) من مباحث فصل الوجود والعدم في تمايز الأعدام وما يتعلق بذلك.

(٢) بخصوصيات تلزمها زائدة على ما تضاف إليه.

(٣) بمعنى أن عدم المعلول اختص بأنه لا يتصف به ذلك المعلول إلا بانتقاء علته فهو مستند بالاتصاف به.

(٤) الموجبة للمعلول.

(٥) في (ب) للعدمات بدلاً من (المعدمات).

(٦) في (أ) التفريق بدلاً من (التمايز).

ذهب صاحب المواقف إلى أن الخلاف في تمايز الإعدام فرع الخلاف في الوجود الذهني، فمن أثبته نفاه، لأن التمايز لا يكون إلا في العقل، أي بحسب التعقل والتصور، فإن كان ذلك بوجود في الذهن، على ما هو رأي المثبتين لم يتصور معدوم مطلقاً. أي معدوم ليس له شائبة الوجود، لأن كل متصور فله وجود ذهني، فلا يكون التمايز إلا للموجودات، ومن نفاه أثبته. لأن الإعدام ليست لها شائبة الوجود متمايزة في التصور، وأنت خبير بأن الأمر بالعكس. لأن الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون: بتمايز الإعدام، وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها، فالأولى أن يقال في بيان التفرع. أنه لما كان التميز عندهم وصفاً ثبوتياً، يستدعي ثبوت الموصوف به فمن أثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الإعدام عند تصورها لما لها من **الثبوت الذهني، وإن كانت هي إعداماً في أنفسها، ومن نفاه حكم بعدم التمايز[1] لعدم الثبوت أصلاً.**

(قال: والعدم قد يعرض لنفسه، بأن يعقل فيغفل عنه فيكون نوعاً من العدم باعتبار ومقابلاً له باعتبار، كما أن المعدوم المطلق ثابت باعتبار، فيصح الحكم عليه وقسيم له [2] باعتبار فيمتنع.

فإن قيل: فمن حيث إنه ليس بثابت يمتنع الحكم عليه وهذا حكم.

قلنا: نعم. لكن من حيث أنه ثابت، ولا يناقض لاختلاف الاعتبارين، وكذا الحكم بامتناع الحكم [3] على المجهول المطلق [4] واللاممكن التصور.

---

(١) في (ب) بعلم بدلاً من (عدم)

(٢) في (أ) وقيم بدلاً من (وقسيم).

(٣) إذا الحكم على الشيء فرع تصوره وهذا لم يتصور فلا ثبوت له فلا حكم عليه.

(٤) المجهول المطلق: وهو الذي لم يتصور بوجه ما، والذي قلنا في الأول هو ما به بيان جهتين مختلفتين يثبت الحكم بإحداهما وامتنع باعتبار الأخرى، فنقول هنا أيضاً المجهول المطلق من حيث مفهومه أي شيء لم يتصور أصلاً درك متصور فصح الحكم عليه بامتناع الحكم، ومن حيث مصدوقه ذاته لم يتصور فلا يحكم عليه بشيء.

لما كان الحكم بتمايز الإعدام في التصور مظنة الاعتراض، بأن التمايز حينئذ يكون للموجودات الذهنية على ما هو رأي المحققين من الحكماء والمتكلمين. حاول التنبيه على الجواب، بذكر مسائل تدل على أن العدم بالذات لا ينافي الوجود باعتبار **منها**: أن العدم يعرض لنفسه بأن يتصور العدم المطلق، الذي هو نفي الكون في الأعيان، ثم يزول ذلك عن الذهن فيكون ذلك عروضاً للعدم، على ما هو عدم في نفسه، وإن كان موجوداً من حيث حصوله في الذهن. ومنها أن زوال العدم عن الذهن نوع من العدم المطلق من حيث كونه مضافاً إلى العدم، ومقابل له من حيث كونه نفياً له وسلباً. وفيها أن المعدوم المطلق، أعني ما ليس له ثبوت [1] في الخارج ولا صورة في العقل ثابت من حيث إنه متصور الحكم عليه بامتناع الحكم عليه، وقسيم للثابت من حيث ذاته، فيمتنع الحكم عليه، لاستدعائه ثبوت المحكوم عليه في الجملة.

فإن قيل: فما لا يكون ثابتاً بوجه من الوجوه، من حيث إنه لا ثابت يمتنع الحكم عليه، والحكم بامتناع الحكم حكم فيتناقض.

قلنا: صحة الحكم عليه [2]، بامتناع الحكم ليست من جهة أنه لا ثابت، بل من جهة أنه متصور، ثابت في العقل، وامتناع الحكم من جهة أنه لا ثابت في نفسه، وبحسب مفهومه، ولا تناقض لاختلاف الجهتين وهذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم: الحكم على الشيء مشروط بتصوره بوجه ما، وهي أنه لو صح ذلك لصدق قولنا: لا شيء مما انتفى فيه هذا الشرط كالمجهول مطلقاً، يصح الحكم عليه ضرورة انتفاء المشروط [3] بانتفاء الشرط؛ واللازم باطل. لأن موضوع هذه السالبة، إن كان ثابتاً، معلوماً بوجه ما، صح الحكم عليه فى الجملة فيكذب [4] الحكم بعدم صحة الحكم

(١) في (ب) هوية بدلاً من (ثبوت).
(٢) سقط من (ب) لفظ (عليه)
(٣) في (ب) (المشروط).
(٤) في (ب) فيكون بدلاً من فيكذب.

أصلا، وإن كان مجهولاً مطلقاً، والحكم بعدم صحة الحكم حكم فتناقض، لأن بعض المجهول المطلق صح الحكم عليه، وقد يجاب بأن القضية مشروطة، أي لا يصح الحكم عليه [1] ما دام مجهولاً مطلقاً، وهي لا تناقض المطلقة، وهو مدفوع بأدنى تغير، وهو أن يقيد انتفاء الشرط بالدوام، أي ما يكون مجهولاً مطلقاً دائماً لا يصح الحكم عليه دائماً، أو يعتبر إمكان التصور.

فيقال: لو كان الحكم على الشيء مشروطاً بتصوره، لكان مشروطاً بإمكان تصوره ضرورة، فيلزم أن لا يمكن الحكم على ما لا يمكن تصوره أصلاً، والحكم بعدم الإمكان حكم، وبالجملة فالشبهة مما يورد في [2] موارد كثيرة مثل قولنا: ضرب فعل ماض، ومن حرف جر، وليس باسم، وما لا يتصور أصلاً، ليس بكلي إلى غير ذلك، فينبغي أن يكون الجواب حاسماً للمادة، وحاصله أن الموضوع في أمثال هذه القضايا متعدد. فالمجهول المطلق من حيث ذاته ممتنع [3] الحكم عليه، ومن حيث كونه متصوراً محكوم عليه، وضرب من حيث ذاته فعل، ومن حيث كونه هذا اللفظ اسم وهكذا. وقد يقال في بيان بطلان قولنا: لا شيء من المجهول مطلقاً، يصح الحكم عليه. أن كل مجهول مطلقاً فهو شيء أو لا شيء وممكن أو لا ممكن، وبالجملة فإما (ب) أو ليس (ب). ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين، وفيه منع ظاهر، وهو أنا لا نسلم [4] صدق شيء من هذه القضايا، إنما يلزم ارتفاع النقيضين لو سلبا عن شيء واحد، وههنا كما لا سلب لا إيجاب، لأن كلاً منهما[5] حكم مشروط بتصور الموضوع فلذا بينه القوم بطريق الترديد على ما ذكرنا.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (عليه).
(٢) في (ب) مواد بدلاً من (موارد)
(٣) في (ب) يمتنع.
(٤) في (ب) لاثم وهو تحريف.
(٥) سقط من (ب) لفظ (منهما).

لا حجر على تصورات العقل

فقد يجمع بين متنافيين

(قال: وبالجملة: لا حجر في تصورات العقل [1]، فله أن يعتبر النقيضين [2]، ويحكم بينهما بالتناقض [3]، ويعتبر عدم كل شيء حتى نفسه، ويقسم الموجود إلى ثابت في الذهن، وغير ثابت فيه، وإلى ممكن التصور، واللاممكن عدم التصور [4] ويحكم بالتمايز بينها، فيكون كل من اللاثابت، واللاممكن التصور، لا هوية له من حيث الذات، مع أن له هوية من حيث الثبوت في العقل كالهوية واللاهوية [5]).

فلا حجر زيادة تعميم لتصرفات العقل، واعتباراته يعني أن له أن يعتبر النقيضين من المفردات كالموجود، واللاموجود، أو من القضايا، مثل موجود، وهذا ليس بموجود، ويحكم بينهما بالتناقض بمعنى امتناع صدق.المفردين على شيء واحد، وامتناع صدق النقيضين في نفس الأمر، فيكون النقيضان موجودين في العقل، وإن كان أحدهما عبارة عما لا وجود له أصلاً، وله أن يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه، مع أن تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته، فيكون هذا جمعاً بين وجوده وعدمه، لكن أحدهما بحسب الذات، والآخر بحسب التصور، وله أن يعتبر تقسيم الموجود إلى ثابت في الذهن، وغير ثابت فيه، فيكون اللاثابت في **الذهن**، قسماً [6] للثابت فيه بحسب

---

(١) فيثبت غير الثابت باعتبار وينفي غير المنفي باعتبار آخر قال الشاعر:

عالم يزخر بالخلف ويغلي كالمراجل ـ يقلب الباطل حقاً ويرد الحق باطل.

(٢) في المفردات: كالإنسان واللاانسان والموجود واللاموجود.

(٣) فيحكم على النقيضين المفردين بعدم اجتماعهما في محل واحد فلا يوجد شيء يتحقق فيه معنى الوجود وغير الوجود.

(٤) في (ج) بزيادة (عدم).

(٥) فيه فإنهما متنافيان فربما يغالط في تصور غير الثابت ذهناً وتصور غير ممكن التصور بادعاء وجود هذا التنافي مع أنه لا تنافي فيه لاختلاف الاعتبار. (٦) في (ب) قسيما من (قسما)

الـذات، وقسما منـه باعتبـار كونـه متصوراً، وكـذا في [1] تقسيمـه إلى ممكن التصور، واللاممكن التصور، فيكون الثـاني قسماً من [2] ممكن التصـور، بل **من المتصور، له أن يحكم بالتمايز بين الثابت في الذهن**، واللاثابت فيه، وكذا بين ممكن التصور، واللاممكن التصور، مع أنه يستدعي أن يكـون للممتازين هويتان عند العقل، ولا هوية للاثابت في العقل، واللاممكن التصـور، فيكون **كل منهما لا هوية له عند العقل**،من حيث الذات، وله هوية [3] عنده من حيث التصور، وهذا كما أنه يعتبر الهوية واللاهوية، ويحكم **بينهمـا** بالتمايز، فتكون اللاهوية قسيماً للهوية بحسب الذات، وقسماً منهـا باعتبـار ثبوتهـا في العقل، ولا تنـاقض في **شيء** من ذلك، وهـذه أصول يستعـان بها على حـال كثيـر من المغالطة.

---

(١) في (أ) بزيادة حرف الجر (في).
(٢) في (ب) لممكن التصور بدلاً من (من ممكن).
(٣) في (أ)ولا هوة وهذا تحريف.

المبحث السادس

الوجود والعدم كل منهما يكون محمولاً ورابطة

(قال: المبحث السادس [١]: كل من الوجود والعدم قد يقع محمولاً، وقد يقع رابطة، ولا بد في حمل [٢] الايجاب من اتحاد الطرفين [٣] هوية [٤] ليصح، وتغيرهما مفهوماً ليفيد [٥]).

كما في قولنا: الإنسان موجود، والعنقاء معدوم، وقد يقع رابطة بين الموضوع والمحمول، كما في قولنا: الإنسان يوجد **كاتباً أو بعدم، أو بين** غيرهما كما في وجود زيد في **الزمان أو المكان،** وفي الأعيان أو الأذهان، والحمل قد يكون إيجاباً وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع، وقد يكون سلباً وهو الحكم بانتفائه عنه، وحقيقتهما إدراك أن النسبة واقعة أو ليست [٦] **بواقعة، وهو حقيقة عرفية[٧] فيهما. فلذا قلنا: ولا بد في حمل الإيجاب من اتحاد الموضوع، والمحمول بحسب الذات والهوية، ليصح الحكم بأن هذا ذاك للقطع. بأن هذا لا يصح فيما بين الموجودين المتمايزين بالهوية، ومن تغايرهما**

---

(١) من مباحث فصل الوجود والعدم، وبه تمت مباحثه في أن كلاً منهما يكون محمولاًورابطة وما يتعلق بذلك.

(٢) سقط من (أ)لفظ (حمل).

(٣) أي يشترط في صحة الحمل في الإيجاب اتحاد الطرفين اللذين هما الموضوع والمحمول.

(٤) أي لابد أن يكون مصدوق الطرفين هوية واحدة.

(٥) ذلك الحمل حينئذ إذ لو اتحدا هوية ومفهوماً معاً لم يفد الحمل كقولك الماء ماء والجماد جماد.

(٦) في (أ) غير بدلاً من (ليست).

(٧) في (أ) بدهية من (عرفية).

بحسب المفهوم، ليفيد فائدة يعتد بها، وهي أن هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات، والوجود للقطع بعدم الفائدة في مثل الأرض أرض، والسماء سماء.

فإن قيل: إن أريد الاتحاد في الوجود الخارجي، فرب موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج.

كقولنا: العنقاء معدوم، وشريك الباري ممتنع [1]، والوجوب ثبوتي، والإمكان اعتباري، والجنس مقوم للنوع، والنوع كلي، والفصل علة للجنس، إلى ذلك. فإنها وإن منع إيجاب بعضها فلا كلام في البعض، وإن أريد الأعم ليتناول أمثال هذه القضايا لم يستقم، لأنه لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني، إذ لا معنى للموجود في الذهن إلا الحاصل فيه، وهو معنى المفهوم.

قلنا: معنى الاتحاد بالذات والهوية والوجود، هو أن يكون ما صدق عليه عنوان الموضوع هو بعينه ما يصدق عليه مفهوم المحمول، من غير أن ينفرد كل بوجود، بل يكون موجوداً واحداً عينياً، كما في القضايا المعتبرة في العلوم، سيما اذا أخذت بحسب[2] الحقيقة أو الخارج، أو ذهنياً، كما في القضايا الذهنية، على ما قالوا: إن معنى قولنا: المثلث شكل. هو أن الذي يقال له المثلث هو بعينه الذي يقال له الشكل، وهذا هو المراد بقولهم: المراد بالموضوع الذات، وبالمحمول المفهوم. للقطع بأنه لو أريد أن ذات الموضوع نفس مفهوم المحمول، لم يستقم ولم يتكرر الوسط في الشكل الأول، فلم ينتج، كما إذا أخذت القضية طبيعية المحمول أو الموضوع. كقولنا: جزء مفهوم الإنسان ناطق، وكل ناطق ضاحك، وقولنا: بعض النوع إنسان، ولا شيء من الإنسان بنوع، مع كذب النتيجة، لأن المعتبر عندهم في الأحكام من الموجبة المعنى الذي ذكرنا، وهذه ليست كذلك.

---

(١) في (ب) منتفى بدلاً من (ممتنع). (٢) في (ب) بحيث بدلاً من (بحسب).

وبالجملة، فمعنى الإيجاب في الذهنيات، أن المعقول الأول الذي يصدق عليه (في الذهن عنوان الموضوع، هو بعينه الذي يصدق عليه) [1] مفهوم المحمول من غير تعدد في ذاته، ووجوده العقلي، وإنما التعدد مفهوميهما اللذين كلاهما أو أحدهما من ثواني المعقولات، فمعنى قولنا [2] شريك الباري ممتنع أن ما يصدق عليه في الذهن، أنه شريك الباري، يصدق عليه في الذهن، أنه ممتنع الوجود في الخارج، وعلى وهذا فقس.

دفع توهم في حمل الوجود والعدم على الماهية

(قال: ولا يلزم في حملهما [3] على الماهية [4]، اعتبار الوجود أو العدم فيها ليلغيا أو يتناقض [5]. كما أن في حمل الأسود على الجسم، لا يعتبر فيه السواد وعدمه، وانما يجيء ذلك من قبل المحمول، وكذا الثبوت الذهني [6] وإن كان لازماً [7]).

قد يتوهم أنه كما لا واسطة بين الوجود والعدم، لا واسطة بين اعتبارهما، فالماهية المحمول عليها الوجود. إما مع اعتبار الوجود، فيكون الحمل لغواً بمنزلة أن يقال: الماهية الموجودة موجودة، وإما مع اعتبار العدم

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) في (أ) بزيادة (قولنا).

(٣) أي الوجود والعدم.

(٤) حملهما عليها إنما يكون بواسطة الاشتقاق كأن يقال هذه الماهية موجودة أو معدومة. أو الإضافة كأن يقال هي ذات وجود أو عدم.

(٥) تحقيق ذلك أن التقابل الحقيقي إنما هو بين نفس الوجود والعدم لا بين اعتباريهما لأنه يجوز أن يعتبر هذا أو ذلك أو لا يعتبر أحدهما وعدم الاعتبار لواحد بخصوصه هو المتعين عند حمل أحدهما ليفيد.

(٦) فإنه كالوجود الخارجي في أنه لا يعتبر في المحكوم عليه عند الحكم بذلك الثبوت عليه فيلغى اعتباره فيه بخصوصه.

(٧) للمحكوم عليه، إذ لا يحكم على الشيء إلا بعد تصوره، وتصوره ثبوت ذهني، وكما لا يعتبر في المحكوم عليه الثبوت الذهني عند الحكم بذلك الثبوت عليه، فلا يعتبر فيه عدم الثبوت ذهناً لأنه يلزم في الأول اللغو، وفي الثاني التناقض.

فيكون تناقضاً بمنزلة أن يقال: الماهية المعدومة موجودة، وكذا في حمل العدم، بل كل وصف كقولنا: الجسم أسود. فإن الموضوع إما مع اعتبار المحمول فلغو. ومع اعتبار عدمه فتناقض. فأزال ذلك الوهم، بأن الموضوع وإن كان لا يخرج عن المحمول، أو نقيضه وجوداً كان أو عدماً أو غيرهما، لكن لا يلزم أن يعتبر فيه أحدهما، وإنما يجيء تقيده من قبل [1] الحمل. فإن حمل عليه الوجود كان موجوداً، أو العدم فمعدوماً، أو السواد فأسود، أو البياض فأبيض، من غير أن يعتبر معه شيء من ذلك، وكذا الثبوت الذهني، وإن كان لازماً، من جهة أن الحكم على الشيء يستدعي تصوره، وهو ثبوت ذهني لكن لا يلزم اعتباره في الموضوع، لأن الحكم إنما هو على الذات من غير اعتبار الأوصاف لازمة كانت أو مفارقة، فليس معنى قولنا: الماهية موجودة. أن الماهية الثابتة في الذهن موجودة حتى لو كان المحمول هو الثبوت الذهني أو نفيه، لم يكن لغواً أو تناقضاً، إلا بالنسبة إلى من يعلم أن المحكوم عليه متصور البتة، وأن التصور ثبوت ذهني.

إثبات صحة الحكم

(قال: ولا يشترط في صحة [2] المطابقة [3] لما في الأعيان، إذ قد لا يوجد فيها الطرفان، ولا يكفي المطابقة لما في الأذهان، اذ قد يرتسم فيها الكواذب [4]، بل المعتبر [5] المطابقة [6] لما في نفس الأمر، ومعناه ما يفهم من قولنا: هذا الأمر كذا في نفسه، أي في حد ذاته، مع قطع النظر عن حكم

---

(١) في (ب) من جهة بدلاً من (قبل).

(٢) إثباتاً أو سلباً.

(٣) أي لا تشترط المطابقة.

(٤) كما ارتسم بثبوت القدم للعالم في أذهان الفلاسفة فلو كفت في صحة الحكم مطابقته لما في الأذهان لكان قول القائل العالم قديم صحيحاً لمطابقته لما في أذهان الفلاسفة فليست مطابقة الأذهان معتبرة في صحة الحكم.

(٥) في صحة الحكم وصدقه.

(٦) مطابقة النسبة الحكمية.

الحاكم وتفسيره بما في العقل الفعال [1] بعيداً جداً، اذا قصد بيان المفهوم، لأنه قد يقع التصديق ممن لا يعرفه، بل ينكره. وأما الاعتراض بأنه لا يشمل علمه، ولا العلم السابق عليه، ولا العلم بالجزئيات فيمكن دفعه:.

يعني. أن الحكم قد يكون صحيحاً أي حقاً وصدقاً [2] وقد يكون فاسداً أي باطلاً وكذباً [3] وإن كان غالب استعمال الصدق والكذب في الأقوال خاصة، وليست صحة الحكم بمطابقته لما في الأعيان، إذ قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج، كما في الحكم بالأمور الذهنية، على الأمور الذهنية أو الخارجية.

كقولنا: الإمكان اعتباري ومقابل للامتناع، واجتماع النقيضين ممتنع.

كقولنا: الإنسان ممكن، أو أعمى، ولا يكفي المطابقة لما في الأذهان لأنه قد يرتسم فيها الأحكام الغير المطابقة للواقع، فلزم أن يكون قولنا: العالم قديم حقاً وصدقاً، لمطابقته لما في أذهان [4] الفلاسفة، وهو باطل قطعاً، بل المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الأمر، وهو المراد بالواقع والخارج، أي خارج ذات المدرك والمخبر. ومعناه ما يفهم من قولنا، هذا الأمر كذا في نفسه، أو ليس كذا أي في حد ذاته، وبالنظر إليه مع قطع النظر عن إدراك المدرك، وإخبار المخبر. على أن المراد بالأمر الشأن والشيء، وبالنفس الذات.

فإن قيل: كيف يتصور هذا فيما لا ذات له، ولا شيئية في الأعيان كالمعدومات سيما الممتنعات.

فالجواب إجمالاً: أنا نعلم قطعاً أن قولنا: اجتماع الضدين مستحيل مطابق لما في نفس الأمر. وقولنا: إنه ممكن غير مطابق، وإن لم يعلم كيفية

---

(١) العقل الفعال: في رأي الفلاسفة هو الواهب الصور جميعاً في عالم الكون والفساد.

(٢) سقط من (ب) لفظ (وصدقاً).

(٣) في (أ) ميناً بدلاً من (كذبا).

(٤) في (ب) عند بدلاً من (أذهان).

تلك المطابقة بكنهها [١]، ولم يتمكن من تلخيص العبارة فيها. وتفصيلاً: أن المطابقة إضافة يكفيها تحقق المضافين بحسب العقل، ولا خفاء في أن العقل عند ملاحظة المعنيين، والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات أو المعدومات، تجد بينهما بحسب كل زمان نسبة إيجابية أو سلبية تقتضيها الضرورة أو البرهان، فتلك النسبة من حيث إنها نتيجة الضرورة أو البرهان بالنظر إلى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك والمخبر [٢]، هي المراد بالواقع وما في نفس الأمر، وبالخارج أيضاً عند [٣] من يجعله أعم مما في الأعيان على ما بينا، فصحة هذه النسبة تكون بمعنى أنها الواقع وما في نفس الأمر، وصحة النسبة المعقولة، أو الملفوظة من زيد أو عمرو أو غيرهما بين ذينك المعنين، يكون بمعنى أنها مطابقة لتلك النسبة الواقعة، أي على وفقها في الإيجاب والسلب، ولما لم تتصور للنسبة المسماة بالواقع، ومما في نفس الأمر، سيما فيما بين المعدومات حصول إلا بحسب التعقل، وكان عندهم أن جميع صور الكائنات وأحكام الموجودات والمعدومات مرتسمة في جوهر مجرد أزلي [٤] يسمى بالعقل الفعال، فسر بعضهم ما في نفس الأمر بما في العقل الفعال [٥]، ويستدل على وجوده بأن: الأحكام مع اشتراكها في الثبوت الذهني، منها ما هو مطابق لما في نفس الأمر كالحكم بأن الواحد نصف الاثنين، ومنها ما هو غير مطابق كالحكم بنقيض ذلك. فللأول متعلق خارج عن الذهن يطابقه ما في الذهن، ولأن من الأحكام ما هو أزلي [٦]، لا يلحقه تغير أصلاً ولا خروج من قوة إلى فعل، ولا يتعلق بوضع أو زمان أو مكان، مع أن المطابقة لما في نفس الأمر في الكل معنى واحد، لزم أن يكون ذلك المتعلق الخارجي مرتسماً في مجرد أزلي مشتمل على الكل بالفعل،

---

(١) في (ب) بينهما.

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (هي).

(٣) في (ب) على بدلا من (عند).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (أزلي).

(٥) سقط من (ب): فسر بعضهم ما في نفس الأمر بما في العقل الفعال.

(٦) في (ب) أولي بدلاً من (أزلي).

وليس هو الواجب لامتناع اشتماله على الكثرة، ولا النفس لامتناع اشتمالها على الكل بالفعل، فتعين العقل الفعال (١). ثم قال: وهو الذي عبر عنه (٢) في القرآن المجيد **باللوح** المحفوظ (٣) والكتاب المبين، المشتمل على كل رطب ويابس، وأنت خبير بأن ما ذكره مع ضعف بعض مقدماته مخالف لصريح قوله تعالى:

﴿وعنده مفاتح الغيب﴾(٤) **الآية.**

فليته سكت عن التطبيق، ثم القول بأن المراد بما في نفس الأمر، ما في العقل الفعال باطل قطعاً، لأن كل أحد من العقلاء يعرف أن قولنا: الواحد نصف الاثنين مطابق لما نفس الأمر، مع أنه لم يتصور العقل الفعال أصلاً، فضلاً عن اعتقاد ثبوته، وارتسامه بصور **الكائنات، بل** مع أنه ينكر ثبوته، ويعتقد انتفاءه، على ما هو رأي المتكلمين، وكان المراد أن ما في نفس الأمر **على وجه يعم الكل، ولا يحتمل النقيض أصلاً، هو ما في العقل الفعال وإن** تغايرا بحسب المفهوم، وقد يقال: لو أريد بما في نفس الأمر في علم العقل الفعال، امتنع اعتبار المطابقة لما في نفس الأمر في علم العقل الفعال لعدم الاثنينية، وفي العلم السابق عليه، ولو بالذات، كعلم الواجب لامتناع مطابقة **الشيء** لما لا تحقق له معه، وفي العلم بالجزئيات، مثل هذا الحرف، وقيام **زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل ويمكن الجواب عن الأول: بأن** صحة الحكم الذي في نفس الأمر لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الأمر بل عينه.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (الفعال). (٢) سقط من (أ) لفظ (عنه).

(٣) اللوح: ما يكتب فيه من الخشب، ولوح السفينة وقوله تعالى: ﴿في لوح محفوظ﴾ استأثر الله بالعلم بكيفيته، وليس لأحد بحقيقته علم إلا بقدر ما روي لنا من الآثار الصحيحة، وهو المعبر عنه بالكتاب في قوله تعالى: ﴿إن ذلك في كتاب﴾ والجمع ألواح قال تعالى: ﴿وحملناه على ذات ألواح ودسر﴾ ونظرت إلى ألواحه ولوائحه: أي إلى ظواهره.

راجع بصائر ذوي التمييز ج ٤ ص ٤٦٨).

(٤) سورة الأنعام وهذه جزء من آية رقم ٥٩.

وعن الثاني: بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء مع ما هو متأخر عنه بالذات، بأن [1] اعتبار المطابقة، إنما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة، ولا كذلك علم الواجب. على أنهم لا يثبتون له أولاً إلا تعقل ذاته، وهو عين [2] ذاته.

وعن الثالث بأن ارتسام الجزئي[3] في العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة.

---

(١) في (ب) إذ بدلا من (بإن).
(٢) في (ب) وهو غير ذاته بدلاً من قوله: (عين ذاته).
(٣) في (ب) الحر في بدلاً من (الجزئي).

الفصل الثاني

الماهية وفيه أربعة مباحث

١ ـ في التعريف وما يتعلق به.
٢ ـ تقسيم الماهية باعتبار ثبوت العوارض أو نفيها.
٣ ـ الماهية بسيطة ومركبة.
٤ ـ الماهيات مجعولة خلافاً لجمهور الفلاسفة.

(قال: الفصل الثاني: في الماهية وفيه مباحث)[1]:

المبحث الأول

تعريف الماهية وما يتعلق به

(المبحث الأول: ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو[2] ويفسره بما به الشيء هو هو، ولا ينتقض بالفاعل إذ به وجود الشيء لا هو، وهي باعتبار التحقق تسمى ذاتاً وحقيقة، وباعتبار التشخص هوية).

وهي لفظة مشتقة عما هو[3] ولذا قالوا: ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو كما أن الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو، ولا خفاء في أن المراد بما هو الذي تطلب الحقيقة دون الوصف، أو شرح الاسم وتركوا التقييد اعتماداً على أنه[4] المتعارف، واحترازاً عن ذكر الحقيقة في تفسير الماهية[5]، ومنهم من صرح بالقيد فقال، الذي يطلب به جميع ما به الشيء هو هو، وأنت خبير بأن ذلك بعينه معنى الماهية. وأن هذا التفسير لفظي فلا دور وقد يفسر بما به الشيء هو هو[6]، ويشبه أن يكون هذا تحديداً، إذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا، وزعم بعضهم أنه صادق على العلة الفاعلية،

---

(١) مباحث أربعة: الأول في تفسيرها وما يتعلق بها، والثاني في أقسامها باعتبار أخذها مع شيء أو بدون شيء، الثالث: في تركبها وبساطتها: الرابع في كونها مجعولة أولا وما يتعلق بها.

(٢) سقط من (ج) الضمير (هو).

(٣) في (أ) من ما هو.

(٤) في (ب) على ما هو.

(٥) راجع المرصد الثاني في كتاب المواقف ج ٣ ص ١١٧ وما بعدها.

(٦) بمعنى أن الأموز أو الأمر الذي اعتبر للشيء وجود ذلك الشيء بها تحقق وثبت بحيث يقال فيه هو هو، أي محقق وثابت لا منفي كما يقال: الجبل هو هو أي محقق وثابت.

وليس كذلك، لأن الفاعل ما به يكون الشيء موجوداً، لا ما بـه يكـون الشيء ذلك الشيء، فإنا نتصور حقيقة المثلث، وإن لـم نعلم له وجوداً ولا فاعلاً.

وبـالجملة فمعنى هـذا التفسيـر[1] على أن نفس المـاهيـة ليست بجعـل الجاعل على ما سيجيء بيانه، ثم الماهية إذا اعتبرت مـع التحقيق سميت ذاتاً وحقيقة، فلا يقـال ذات العنقاء. وحقيقتـه بل مـاهيته أي مـا يتعقل منـه، وإذا اعتبـرت مع التشخص سميت هـوية، وقـد يراد بـالهويـة التشخص، وقد يـراد الوجود الخارجي، وقد يراد ما صدقت عليه الماهية من الأفراد.

تحقيق الماهية باعتبار تميزها عن العوارض

(قال: وتغاير عوارضها[2] اللازمة والمفارقـة[3]، وتتقابـل بتقابلهـا فحيث يقال: الأربعة من حيث هي زوج، أو ليست بفرد يراد أن ذلـك من مقتضيات المـاهية، وإلا فهي من حيث هي، ليست إلا هي، حتى لـو قيل: الأربعـة من حيث[4] هي[5] زوج، أو ليست بزوج، أو هي زوج أو فرد[6].

قلنـا: ليست مـن حيـث هي هـي بـزوج ولا فـرد. بمـعنـى أن شيئـاً منهمـا[7] ليس نفسها، ولا داخـلاً فيهـا، ولا يصـح هي من حيث هي زوج أو ليست بفرد، أو لا هذا ولا ذاك).

أي ماهية الشيء وحقيقته مغاير جميع عوارضها اللازمة والمفارقـة كالفردية للثلاثة، والزوجية للأربعة، وكالمشي[8] للحيوان، والضحك للإنسان، ضرورة

---

(١) حاصل هذا التعريف أن ما تحقق به الشيء وصار به متقرراً هو ماهيته.

(٢) أي الماهية.

(٣) لها أو جودها جميعاً وهو ظاهر.

(٤) أي من حيث اعتبار حقيقتها فقط لا من حيث ما تقتضيه تلك الحقيقة.

(٥) سقطت من (ج) لفظ (هي).

(٦) على طريق السؤال عن أحد المتساويين للنقيضين هل هي نفس أحدهما أيضاً أولا..؟

(٧) أي من الزوج ونفي الفردية.

(٨) في (ب) وكالشيء للحيوان، وهو تحريف.

تغاير المعروض والعارض، ولهـذا يصدق على المتنافيين كالإنسـان الضاحـك وغيـر الضاحـك، فهي في نفسها ليست شيئـاً من العوارض، ولـو على طـرفي النقيض، كالوجود والعدم، والحدوث والقدم، والـوحدة والكثـرة، وإنما ينضم إليه هذه العوارض فيحصل بهـا[1] موجـوداً ومعـدوماً، حـادثاً وقـديماً، واحـداً وكثيراً إلى غير ذلك، وتتقابل تلك الماهية، أي يعرض لها تقابل الأفراد بتقابل الأوصاف، فلا يصدق الإنسان الـواحد. على الإنسـان الكثير وبـالعكس، ولا الجسم المتحـرك على الجسم السـاكن، وعلى هـذا القيـاس فحيث يحمـل بعض العـوارض على الماهيـة من حيث هي هي، كما يقـال الأربعة من حيث هي هي زوج أو ليست بفـرد، يراد أن ذلـك من عوارض المـاهية، ولـوازمها، ومقتضيـاتها من غيـر نظر إلى الـوجود، ولو لم يـرد ذلك، لم يصح إلا حمـل الذاتيات، فالأربعة من حيث هي هي[2] ليست إلا الأربعة، ولهذا قالوا لـو سئل بطرفي النقيض. فقيل الأربعة من حيث هي، هي زوج، أو ليست بزوج.

كـان الجـواب الصحيـح: سلب كـل شيء بتقـديم حـرف[3] السلب على الحيثيـة مثـل أن يقـال: ليست من حيث هي بزوج ولا فـرد ولا غير ذلـك من العوارض. بمعنى أن شيئاً منها ليس نفسها ولا داخلاً فيها، ولا يصـح أن يقال هي من حيث هي زوج أو ليست بفرد، أو ليست هذا ولا ذاك بتقديم الحيثية، لدلالته على أن ذلك الثبوت[4] أو السلب من ذاتياتها.

والتقدير أنها من العوارض، وأما إذا أريد بتقديم الحيثية أن ذلك العارض من مقتضيات الماهيـة صح في منـل قولنـا: الأربعة من حيث هي هي[5] زوج، أو ليست بفرد دون قولنا: الإنسان من حيث هـو ضاحـك أو ليس بضاحـك. فما ذكر في المواقف من أن تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاء السلب، وهـو باطل ليس على إطلاقه.

---

(١) سقط من (أ) فيحصل بها.
(٢) سقط من (ب) لفظ (هي) الثانية.
(٣) في (أ) بزيادة (حرف).
(٤) في (ب) الإيجاب بدلاً من (الثبوت).
(٥) سقط من (أ) لفظ (هي) الثانية.

وقال الإمام: ولو سئلنا بموجبتين هما في قوه النقيضين. كقولنا الإنسان إما واحداً أو كثيراً، لم يلزمنا أن نجيب عنه[1] البتة، بخلاف ما إذا سئل بطرفي النقيض، لأن معنى السؤال بالموجبتين. أنه إذا لم يتصف بهذا الموجب، اتصف بذاك، والاتصاف لا يستلزم الاتحاد[2]، بل يستلزم التغاير، وهذا ما قال في المواقف[3]: لو سئلنا عن المعدولتين فقيل الإنسانية من حيث هي هي[4] أو لا لم يلزمنا الجواب. ولو قلنا لا هذا ولا ذاك. أي ليست من حيث هي ولا بتقديم الحديثية[5] صح لما مر، ولا يخفى ما في لفظ المعدولتين[6] من العدول[7] عن الطريق. فإن قولنا هذا ليست من المعدولة في شيء.

كذا قولنا: هذا واحد أي لا كثير، وكثير أي لا واحد وبصير أي لا أعمى، وأعمى أي لا بصير، لم يقل أحد بكونها معدولة، وفي قوله: تتقابل بتقابلها إشارة إلى جواب سؤال تقديره: إن الإنسانية التي في زيد إن كانت هي التي في عمرو لزم أن يكون للشخص الواحد في آن واحد في مكانين، وموصوفاً بوصفين متضادين، وإن كانت غيرها لم تكن الماهية أمراً وَاحداً مشتركاً بين الأفراد، وتقرير الجواب: أنها عينها بحسب الحقيقة غيرها بحسب الهوية، ولا يمتنع كون الواحد لا بالشخص في أمكنة متعددة، ومتصفة بصفات متقابلة، بل يجب في طبيعة الأعم أن يكون كذلك.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (البتة).

(٢) في (ب) الإيجاب بدلاً من (الاتحاد).

(٣) راجع كتاب المواقف ج ٣ ص ٢٢ وما بعدها.

(٤) سقط من (أ) لفظ (هي) الثانية.

(٥) في (ب) بتقديم السلب صح.

(٦) القضية المعدولة: هي التي موضوعها أو محمولها اسم غير محصل كقولك اللاإنسان أبيض أو الإنسان لا أبيض. والقضية المعدولة المطلقة في وصفها بالعدول هي التي محمولها كذلك، كقولك زيد هو غير بصير فقولنا زيد هو غير بصير قضية موجبة معدولة.

(٧) في (ب) المعدول.

المبحث الثاني

تقسيم الماهية باعتبار ثبوت العوارض أو نفيها[1]

(قال: المبحث الثاني: الماهية قد تؤخذ[2] بشرط شيء وتسمى المخلوطة، ولا خفاء في وجودها وقد تؤخذ بشرط لا شيء وتسمى المجردة، ولا توجد في الأذهان فضلاً عن الأعيان، وإن قيدت اللواحق بالخارجية، لأن الكون في الذهن مما يلحقها في نفسها، وإن لم يتصوره العقل، ولم يجعله وصفاً لها، وما يقال من أن للعقل أن يلاحظها وحدها، أو يعتبرها مجردة عن جميع ما عداها، حتى عن الكون في الذهن لا يقتضي تجردها، وإن اكتفى بمجرد اعتبار العقل جاز وجودها في الخارج[3] أيضاً بأن يعتبر المقرونة بالمشخصات كذلك).

مقارنة العوارض وتسمى المخلوطة[4]، والماهية بشرط شيء، ولا خفاء في وجودها كزيد وعمرو من أفراد ماهية الإنسان، وقد تؤخذ بشرط ألا يقارنها

---

(١) الماهية: تارة تؤخذ مقيدة بالعوارض وتسمى مخلوطة، وتارة تؤخذ مقيدة بنفي جميع العوارض وتسمى مجردة. وتارة تؤخذ غير مقيدة بثبوتها ولا نفيها وتسمى مطلقة، فالقسمان الأولان كل منهما أخص من الثالث لاختصاصه بالقيد، والقسم الثالث: أعم من كل منهما لإطلاقه من التقييد وكل من المقيدين مباين لصاحبه فهي أقسام ثلاثة.

(٢) في (ب) توجد بدلاً من (تؤخذ).

(٣) أي لزم صحة وجودها خارجاً بذلك التقدير.

(٤) مخلوطة: لأنها أخذت مع خلط شيء زائد عليها. مثالها: ماهية الإنسان تؤخذ مخلوطة بالمشخصات في زيد وعمرو، والمراد من أخذها مع المشخصات اعتباراتها كذلك في نفس الأمر لا تقدير الخلط ولو لم يحصل فإنه يصح في المعدومة.

شيء من العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا ولا خفاء في امتناع وجودها في الأعيان، لأن الوجود من العوارض، وكذا التشخص، وفي الأذهان أيضاً سواء أطلقت العوارض، أو قيدت بالخارجية، لأن الكون في الذهن أيضاً من العوارض التي لحقت[1]الصورة الذهنية، بحسب الخارج لا بمجرد اعتبار العقل، وجعله إياه وصفاً لها، وقيداً فيها. وزعم بعضهم أنه يجوز وجودها في الذهن، إذا قيدت العوارض الخارجية زعماً منه أن الكون في الذهن من العوارض الذهنية، وكأنه أراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الأمور الحاصلة في الأعيان، وبالذهنية ما يلحق الأمور القائمة بالأذهان، وعلى هذا فكون الوجود في الخارج من العوارض الخارجية، محل نظر على سبقها في بحث الوجود، فلا يتحقق امتناع وجود[2]المجردة في الخارج أيضاً. وذكر بعضهم أنها موجودة في الأذهان من غير تقييد للعوارض بالخارج[3]وبينوه بوجهين:

أحدهما، أن للعقل أن يلاحظ الماهية وحدها من غير ملاحظة شيء معها. ورد: بأن مثل هذا لا يكون مأخوذاً[4]بشرط لا. وهو ظاهر، وثانيهما: أن للعقل أن يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه، فجاز أن يعتبر الماهية مجردة عن جميع العوارض حتى عن الكون في الذهن، وإن كانت هي في[5]نفسها مقرونة بها. ورد بأن هذا لا يقتضي كونها مجردة. بل غاية الأمر، أن العقل قد تصورها كذلك تصوراً غير مطابق[6].

(١) في (ب) تحققت بدلاً من (لحقت).
(٢) سقط من (أ) لفظ (وجود).
(٣) في (ب) الخارجية بدلاً من (الخارج).
(٤) في (ب) موجوداً.
(٥) سقط من (أ) حرف الجر (في).
(٦) المطابقة بين الشيئين هي الجمع بينهما على حذو واحد، أو هي الجمع بين الضدين في كلام واحد كالليل والنهار، والبياض والسواد.
والمطابقة في الاصلاح علاقة منطقية أساسية، وهي أن يكون تعيين أحد الحدود مقابلاً لتعيين حد أو جملة من الحدود الأخرى، ذلك بمقتضى جدول سابق أو معادلة عامة تتضمن قانون المطابقة بين تلك الحدود.

فإن قيل: لا معنى للمأخوذ بشرط (لا) سوى ما يعتبره العقل كذلك.

قلنا: فحينئذ لا يمتنع وجوده في الخارج بأن يكون مقروناً بالعوارض والمشخصات، ويعتبره العقل مجرداً عن ذلك، فصار الحاصل: أنه إن أريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقروناً بشيء من العوارض مطلقاً، أو العوارض الخارجية امتنع وجوده في الخارج، وفي الذهن جميعاً، وإن أريد ما يعتبره العقل كذلك، جاز وجوده فيهما.

فإن قيل: فكيف يصح على الأول الحكم بامتناع الوجود في الذهن؟

قلنا: هي شبهة المجهول المطلق وقد سبقت.

ما نقل عن أفلاطون يفيد ظاهره وجود الماهية

(قال: وما نسب إلى أفلاطون[1] من المثل[2]، ليس قولاً بوجود المجردة[3]، بل بوجود الأنواع في علم الله تعالى[4]. أو بأن لكل نوع جوهراً[5] مجرداً يدبر أمره بمنزلة النفس للبدن).

قد نقل عن أفلاطون. ما يشعر بوجود الماهية المجردة عن اللواحق. وهو أنه يوجد في الخارج لكل نوع، فرد مجرد أزلي أبدي، قابل للمتقابلات. أما التجرد وقبول المتقابلات، فليصح كونه جزءاً من الأشخاص المتصفة بالأوصاف المتقابلة.

وأما الأزلية والأبدية فلما سيأتي من أن كل مجرد أزلي، وكل أزلي أبدي،

---

(١) سبق أن ترجم له.

(٢) المثل المجردة حيث نقل عنه أنه قال: إن لكل نوع مثالاً مجرداً تشترك فيه الأفراد لا يعتريه الكون والفساد الذي يعتري الأشخاص التي تشترك فيه وتعتريه المتقابلات بواسطة الأشخاص المشتركة فيه.

(٣) المجردة في الخارج وهي التي أخذت بشرط لا شيء.

(٤) في علم الله تعالى أزلاً وابداً بحيث لا يتبدل في علمه جل وعز.

(٥) في (أ) الكل وهو تحريف.

ولما كان هـذا ظاهـر البطلان. بنـاء على أن القابـل للمتقابـلات، والجزء من الأشخـاص يتصف بالعـوارض لا محالـة، وأنه هـو الماهيـة لا بشـرط شيء لا الماهية بشرط لا شيء، وأن الوجود من العوارض.

فالقول بوجود المجردة تناقض. اللهم إلا أن تقيد العوارض بغير الوجـود، أو يجعل الوجود نفس الماهية.

قال الفارابي[١] فـي كتاب الجمع بين رأي أفـلاطون وأرسـطو أنه إشـارة إلى أن للموجودات صوراً في علم الله تعـالى باقيـة لا تتبدل ولا تتغيـر. وقـال صاحب الإشراق[٢]وغيره، أنه إشارة إلى ما عليه الحكماء المتألهون، عن أن لكل نوع من الأفلاك والكواكب والبسائط العنصرية[٣]ومركباتها جـوهراً مجـرداً من عـالم العقول يـدبر أمـره[٤]، حتى إن الذي لنـوع النار هـو الذي يحفـظها وينورها، ويجذب الدهن والشمع إليها، ويسمـونه رب النـوع، ويعبر عنـه في لسان الشرع، بملك الجبال، وملك البحار ونحو ذلك. ومـع الاعتراف بكـونه جزئياً يقولون. إنه كلي ذلك النوع، بمعنى أن نسبة فيضه إلى جميع أشخاصه على السواء، لا بمعنى أنه مشترك بينها، حتى يلزم أن تكون إنسانية مجردة، موجودة في الأعيان مشتركة بين جميع الأفراد محققة في المـواد، فيكون هنـاك إنسان محسوس فـاسد، آخـر معقول مجـرد دائم، لا يتغير أبـداً. ثم هذا غيـر لـالمثل المعلقـة التي يسمونهـا عالم الأشبـاح المجـردة، فـإنهـا لا تكـون من الجواهر المجردة، بل كالواسطة بين المحسوس والمعقول، ولا تختص بأنـواع

---

(١) الفارابي: سبقت الترجمة له في هذا الجزء.

(٢) هذا الكتاب: يسمى إشراق المآخذ للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي المتوفى سنة خمس وخمسمائة، ذكره صاحب كشف الظنون ج ١ ص ١٠٤.

(٣) القضيـة البسيطة في المنـطق خلاف المعـدولة، فـالبسيطة هي التي مـوضوعهـا اسم محصـل، ومحمولها اسم محصـل. أما. القضيـة المعدولـة: فهي التي موضـوعها أو محمـولها اسم غيـر محصل:

(٤) كل هذا فاسد. وهو مما لم يقم عليه دليل ولا يصح عقلاً ولا نقـلاً بل الكـل لله الواحـد القهار وتعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

الأجسام. بل يكون لكل شخص من الجواهر والأعراض على ما سيجيء. صرح بذلك صاحب الاشراق.

فقال: والصور المعلقة ليست مثل أفلاطون. لأن مثل أفلاطون نورية. أي من عالم العقل، وهذه مثل مغلقة من عالم الأشباح المجردة منها ظلمانية، ومنها مستنيرة، وذكر أن لكل نوع من الفلكيات، والعنصريات التي في عالم المثل أيضاً، رب نوع من عالم العقول، وأن رب النوع إنما يكون للأنواع الجسمانية المستقلة، وتدبير الأعراض والأجزاء مفوض إلى رب النوع، الذي هو محلها من الأجسام. مثلاً في عالم العقل. جوهر مجرد له هيئات نورية، إذا وقع ظله في هذا العالم يكون منه المسك مع رائحته، أو السكر مع طعمه، أو الإنسان مع اختلاف أعضائه.

القسم الثالث[1] لا يعتبر فيه خلط ولا تجريد

(قال: وقد تؤخذ لا بشرط شيء[2] وهي أعم من المخلوط. فتوجد لكونها نفسها في الخارج لا جزءاً منها، إذ لا تمايز في الخارج[3]، فضلاً عن الجزئية، وإنما ذلك في الذهن.

فإن قيل: المأخوذ لا بشرط شيء كلي طبيعي، فيمتنع وجوده العيني، ضرورة استلزامه التشخص المنافي للكلية.

قلنا: لا، بل الكلي الطبيعي هو المأخوذ، بشرط كونه معروضاً للكلية، وما يقال من أنه موجود. فمعناه أن معروضه الذي هو المأخوذ لا بشرط شيء

---

(١) من أقسام الماهية.

(٢) من تجريد أو خلط بمعنى أنا نلاحظها في نفسها من غير أن نشرط لها كونها مع شيء مما يخالطها.

(٣) بين المطلقة والمخلوطة إذ الموجود في الخارج زيد وعمرو مثلاً وكل منهما إنسان موصوف بالعوارض والمشخصات وليس في الخارج شيء هو الإنسانية المطلقة واخر هو إنسانية مخلوطة. وإنما هناك إنسانية واحدة في كل فرد.

موجود، وذلك عند عروض التشخص، وحاصلها أن[1]ما صدق هو عليه موجود).

لاخفاء في تباين المخلوطة[2]والمجردة، وأما المطلقة أعني المأخوذة لا بشرط شيء فأعم منهما لصدقه عليهما ضرورة صدق المطلق على المقيد.

فإن قيل: المشروط بالشيء واللامشروط[3]به متنافيان، فكيف يتصادقان؟.

قلنا: التنافي إنما هو بحسب المفهوم، بمعنى أن هذا المفهوم لا يكون ذاك، وهو لا ينافي الاجتماع في الصدق، كالإنسان المشروط بالنطق، والحيوان اللامشروط به، وإنما التنافي في الصدق بين المشروط بالشيء، والمشروط بعدمه، كالمخلوطة والمجردة، ثم لا نزاع في أن الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج، إلا أن المشهور أن ذلك مبني على كونها جزءاً من المخلوطة الموجودة في الخارج، وليس بمستقيم لأن الموجود من الإنسان مثلاً إنما هو زيد وعمرو وغيرهما من الأفراد، وليس في الخارج إنسان مطلق، وآخر مركب منه، ومن الخصوصية هو الشخص، وإلا لما صدق المطلق[4]عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي المغاير، بحسب الوجود للكل، وإنما التغاير والتمايز بين المطلق والمقيد في الذهن دون الخارج.

فلذا قلنا: إن[5]المطلق موجود في الخارج لكونه نفس المقيد ومحمولاً عليه.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (أن).

(٢) في (ب) المخلوط بدلاً من (المخلوطة).

(٣) اللامشروط: ما لا يتوقف وجوده ولا معرفته على شيء آخر. وهو مرادف للمطلق واللامتناهي.
واللامشروط عند (كانت) هو المبدأ العقلي الذي يوجب آن يكون للمعرفة المشروطة حد لا مشروط يعمل على توحيدها.
(راجع المعجم الفلسفي ج ٢ ص ٢٧٥).

(٤) سقط من (ب) لفظ (المطلق).

(٥) في (أ) بزيادة (إن).

فإن قيل: المأخوذ لا بشرط شيء[1] يمتنع أن يوجد في الخارج لأنه كلي طبيعي، ولا شيء من الكلي بموجود في الخارج، لأن الموجود في الخارج يستلزم التشخص المنافي للكلية، وتنافي اللوازم دليل على[2] تنافي الملزومات.

قلنا: لا نسلم أن مجرد المأخوذ لا بشرط شيء كلي طبيعي، بل مع اعتبار كونه معروضاً للكلية، والمأخوذ لا بشرط شيء أعم من أن يعتبر مع[3] هذا العارض أو لا يتعبر، فلا يمتنع وجوده.

فإن قيل: فينبغي أن لا يكون الكلي الطبيعي موجوداً في الخارج، لأن كلية العارضية تنافي الوجود الخارجي المستلزم للتشخص، وقد اشتهر فيما بينهم. أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج.

قلنا: معناه أن معروض الكلي الطبيعي وهو المأخوذ لا بشرط شيء موجود في الخارج، ووجوده الخارجي إنما يتحقق عند عروض التشخص، فيصير الحاصل أن ما صدق عليه الكلي الطبيعي، وهو المخلوط موجود في الخارج، وأما المأخوذ مع عارض الكلية، فلا يوجد في الخارج، كالمجموع المركب من المعروض والعارض والمسمى بالكلي العقلي.

تقسيم الماهية باعتبار وجود الشرطية أو عدمها

(قال: وذكر ابن سينا[4]: أن الماهية قد تؤخذ بشرط لا شيء بمعنى أن

---

(١) في (أ) بزيادة (شيء).

(٢) سقط من (ب) حرف الجر (على).

(٣) في (ب) معه بدلاً من (مع).

(٤) ذكر ابن سينا تقسيماً آخر للماهية برعاية الشرطية وعدمها كما ذكرت الشرطية وعدمها فيما تقدم إلا أن المآل بين هذا وذاك مختلف كما يظهر من قياس حاصل هذا الكلام لحاصل ما تقدم وذلك التقسيم هو أن الماهية تؤخذ عند العقل بشرط لا شيء.

وليس معنى شرط لا شيء اشتراط أن لا يضم إليها عارض أصلاً فإن هذا المعنى يصيرها مجردة ولا وجود لها أصلاً كما تقدم.

يزيد عليها كل ما يقارنها فتكون مادة للمجموع متقدمة عليه في الوجودين، ممتنعة الحمل عليه ضرورة لزوم اتحاد الموضوع، والمحمول في الوجود، وقد تؤخذ لا بهذا الشرط بل[1] مع تجويز أن يقارنها غيرها، وأن لا يقارنها، وحينئذ إن كانت مبهمة محتملة للقولية[2] على مختلفات الحقائق غير متحصلة بنفسها، بل بما ينضاف إليها، فتجعلها أحد تلك المختلفات فجنس، والمنضاف فصل، وإن كانت متحصلة بنفسها، أو بما انضاف إليها فنوع، فالحيوان بشرط أن لا يدخل فيه الناطق، مادة للإنسان جزء له غير محمول عليه، وبشرط أن يدخل نوع وهو الإنسان نفسه،ولا بشرط أحدهما[3] جنس لهُ[4] محمول عليه - فلا يكون جزءاً له، وإنما يقال له الجزء لما يقع جزءاً من حده، ضرورة أنه لا بد للعقل من ملاحظته في تحصيل صورة الإنسان، وأما في الخارج فمتأخر، ضرورة أنه ما لم يوجد الإنسان لم يعقل له شيء يعمه وغيره).

ما ذكرنا من معنى الماهية بشرط شيء وبشرط لا شيء، ولا بالشرط هو المشهور فيما بين المتأخرين، وذكر[5] ابن سينا أن الماهية[6] قد تؤخذ[7] لا شيء بأن يتصور معناه. بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده، ويكون كل بشرط ما يقارنه زائداً عليه، ولا يكون المعنى الأول مقولاً على ذلك المجموع[8] حال المقارنة جزءاً منه مادة له، متقدماً عليه في الوجود الذهني، والخارجي ضرورة امتناع تحقق الكل بدون الجزء ويمتنع حمله على المحمول[9] لانتفاء شرط

(١) سقط من (أ) و (ب) لفظ (بل).
(٢) في (أ) للمقابلة (وهو تحريف).
(٣) أي من غير اشتراط أحد الأمرين فلم يشترط فيه نفي غيره عنه كالناطقية حتى يكون جزء مادياً فلا يحمل على الماهية، ولا اشترط فيه تقييده بالفعل كالناطقية حتى يكون نوعاً بل أخذ مطبقاً عن أحد الشرطين فبقي محتملاً للتقييد.
(٤) في (ج) بزيادة لفظ (له).
(٥) في (أ) المأخرين (وهو تحريف).
(٦) سقط من (ب) لفظ (قد).
(٧) في (ب) يوجد بدلاً من (تؤخذ).
(٨) في (ب) المحمول بدلاً من (المجموع).
(٩) في (أ) المجموع بدلاً من (المحمول).

الحمل، وهو الاتحاد في الوجود، وقد يوجد لا بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده، بل مع تجويز أن يقارنه غيره، وأن لا يقارنه. ويكون المعنى الأول مقولاً على المجموع حال المقارنة، والمأخوذ على هذا الوجه، قد يكون غير متحصل بنفسه، بل يكون مبهماً محتملاً للمقولية على أشياء مختلفة الحقائق وإنما يتحصل بما ينضاف إليه، فيتخصص به ويصير هو بعينه أحد تلك الأشياء فيكون جنساً، والمنضاف الذي قومه[1]، وجعله أحد الأشياء المختلفة الحقائق فصلاً، وقد يكون متحصلاً بنفسه كما في الأنواع البسيطة، أو بما انضاف إليه فجعله أحد الأشياء، كما في الأنواع[2]الداخلة تحت الجنس وهو نوع. مثلاً الحيوان إذا[3]أخذ بشرط أن لا يكون معه شيء وإن اقترن به ناطق صار المجموع مركباً من الحيوان والناطق، ولا يقال إنه حيوان كان مادة، وإذا أخذ بشرط أن يكون معه[4]الناطق متخصصاً أو متحصلاً به كان نوعاً، وإذا أخذ بشرط أن يكون معه شيء[5]بل من حيث يحتمل أن يكون إنساناً أو فرساً، وإن تخصص بالناطق[6]يحصل إنساناً، ويقال إنه حيوان كان جنساً. فالحيوان الأول جزء الإنسان متقدم عليه في الوجوديين. والثاني نفس الانسان. والثالث جنس له محمول عليه فلا يكون جزءاً له لأن الجزء لا يحمل على الكل بالمواطأة لما مر وإنما يقال للجنس والفصل إنه جزء من النوع، لأن كلاً منهما يقع جزءاً من حده، ضرورة أنه لا بد للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة

---

(١) في (ب) فسر به بدلاً من (قومه).

(٢) النوع في اللغة: الصنف من كل شيء.

والنوع عند المناطقة: هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو. كالإنسان لزيد وعمرو وبكر. وقيل: إنه المعنى المشترك بين كثيرين متفقين بالحقيقة ويندرج تحت كلي أعم منه وهو الجنس. قال ابن سينا: وقد يكون الشيء جنسياً لأنواع ونوعاً لجنس. مثل الحيوان للجسم ذي النفس فإنه وللإنسان والفرس، فإنه جنسهما.

(راجع النجاة ص ٢٣ -١٤)

(٣) سقط من (أ) لفظ (إذا).

(٤) في (ب) مع بدلاً من (معه).

(٥) سقط من (أ) لفظ (بل).

(٦) في (ب) بالباطل وهو تحريف.

مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس، فبهذا الاعتبار يكون متقدماً على النوع في العقل بالطبع، وأما بحسب الخارج فيكون متأخراً، لأنه ما لم يوجد الإنسان مثلاً في الخارج، لم يعقل له شيء يعمه وغيره، وشيء يخصه ويحصله ويصيره هو هو بعينه[1]، هذا ما ذكره أبو علي [2] في الشفاء[3] ولخصه المحقق في شرح الإشارات[4] وفيه مواضع بحث:

١ ـ أن المفهوم من المأخوذ بشرط أن يكون وحده، هو أن لا يقارنه شيء أصلاً زائداً كان أو غير زائد، وحينئذ يكون القول بكونه جزءاً أو منضماً إلى ما هو زائد عليه تناقضاً. إلا أن المراد هو أن لا يدخل فيه غيره على ما صرح به أبو علي في بيانه حيث قال: أخذنا الجسم جوهراً ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا، بشرط أنه ليس داخلاً فيه معنى غير هذا، بل بحيث لو انضم إليه معنى آخر من حس أو اغتداء كان خارجاً عنه.

٢ ـ أنه جعل غير المبهم من أقسام المأخوذ بلا شرط شيء وصرح آخراً بأنه مأخوذ بشرط شيء، ومبناه على ما مر من كون الأول أعم من الثاني.

٣ ـ أن النوع هو مجموع الجنس والفصل، فجعل عبارة عن المتحصل بما انضاف إليه والمأخوذ بشرط شيء تسامح، مبني على أن الجنس والفصل والنوع واحد بالذات. وحقيقة الكلام: أن المأخوذ لا بشرط شيء إذا اعتبر بحسب التغاير بينه وبين ما يقارنه من جهة، والاتحاد من جهة كان ذاتياً

---

(١) سقط من (ب) لفظ (بعينه).

(٢) هو الشيخ الرئيس ابن سينا.

(٣) كتاب الشفاء في المنطق: لأبي علي حسين بن عبد الله المعروف بابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨، قيل هو في ثمانية عشر مجلداً وشرحه أبو عبد الله محمد بن أحمد الأديب التيجاني صاحب تحفة العروس، واختصره شمس الدين عبد الحميد بن عيسى (الخسرو شاهي التبريزي) المتوفى سنة ٦٤٢ هـ.

(٤) المحقق هو: نصير الدين محمد بن حسن الطوسي وله شرح الإشارات سماه (بحل مشكلات الإشارات) وفرغ من تأليفه في صفر سنة أربع وأربعين وستمائة. وذكر فيه أن الرئيس كان مؤيداً بالنظر الثاقب.

محمولاً، وإذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعاً، وهو المراد بالمأخوذ بشرط شيء.

٤ ـ أنه كما أن الجنس يحتمل أن يكون أحد الأنواع، فكذلك النوع يحتمل أن يكون أحد الأصناف أو الأشخاص، فكيف جعل الأول مبهماً غير متحصل، والثاني متحصلاً غير مبهم؟.

والجواب: أن العبرة عندهم بالماهيات والحقائق، فالمراد الإبهام، وعدمه بالقياس إليها.

٥ ـ أن المادة إذا كانت من الأجزاء الخارجية، فمن أين يلزم تقدمها في الوجود العقلي؟ والجواب: أن ذلك من جهة أن تصور النوع يتوقف على تصور الجنس والفصل، ومعروض الجنسية والجزئية واحد، هو الماهية الحيوانية، وإنما التغاير بحسب الاعتبار، حيث أخذت في الأول بشرط لا. وفي الثاني لا بشرط.

وقد يقال: إن هذه المعاني إنما اعتبرت في الصور العقلية، من المفهومات الكلية، فتكون المادة من المواد العقلية، وتقدمها بالوجود العقلي ضروري كتقدم المادة الخارجية بالوجود الخارجي، وأما التقدم بالوجود الخارجي فإنما هو بحسب المبدأ، فإن المواد العقلية مأخوذة من المبادىء الخارجية، كالحيوان من البدن، والناطق من النفس، فكما أن الحيوان المأخوذ مادة عقلية. يتقدم الإنسان في الوجود العقلي كذلك، مبدؤه الذي هو البدن يتقدمه في الوجود الخارجي، حتى لو لم تكن المادة مأخوذة من مبدأ خارجي كاللون للسواد لم يكن له تقدم إلا في العقل، واعلم أن الحكيم المحقق(١) مع مبالغته: في أن المأخوذ بشرط أن يكون وحده هو الجزء(٢) الموجود في الخارج، وأن المأخوذ لا بشرط شيء هو المحمول،

---

(١) هو نصير الدين أبو جعفر محمد بن محمد الطوسي.

(٢) في (ب) الجوهر بدلاً من (الجزء).

وليس بجزء أصلاً، وإنما يقال له جزء الماهية بالمجاز، لما أنه يشبه الجزء من جهـة أن اللفظ الدال عليـه يقع جـزءاً من حدهـا، أورد هذا الكـلام في كتاب التجريد[١]على وجه يشهد بأنه ليس من تصانيفه، وذلك أنه قال[٢]: قد تؤخـذ الماهية محذوفاً عنها ما عداها، بحيث لو انضم إليها شيء لكان زائداً عليهـا، ولا يكون هو[٣]مقولاً على ذلك المجموع الحاصـل منها، ومن الشيء المنضم إليها، والمأخوذ على هذا الوجه هو الماهيـة بشرط لا شيء، ولا تـوجد إلا في الأذهان وقد توجد الماهية لا بشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج، هو جزء من الأشخاص، وصادق على المجمـوع الحاصـل منه، وممـا انضاف إليه، وهذا خبط ظـاهر وخلط لمـا ذكره في شـرح الإشارات بمـا[٤]اشتهر بين المتأخرين، وفيه شهادة صادقة بما رمى به التجريد، من أنـه ليس من تصانيفـه مع جلالة قدره، عن أن ينسب إلى غيره.

(١) سبق التعريف بهذا الكتاب.
(٢) سقط من (ب) لفظ (قال).
(٣) في (ب) هي بدلاً من (هو).
(٤) في (ب) إنما بدلاً من (بما).

المبحث الثالث

الماهية بسيطة ومركبة

(قال: المبحث الثالث: الضرورة قاضية[1] بوجود الماهية المركبة[2] فلا بد من انتهائها إلى البسيطة)[3].

الماهية: إما بسيطة لا جزء لها أصلاً كالواجب والنقطة والوحدة والوجود وإما مركبة لها أجزاء كالجسم والإنسان والسواد، ووجود المركبة معلوم بالضرورة، ويلزم منه وجود البسيطة، إما مطلقاً فلأن كل عدد ولو غير متناه، فالواحد موجود فيه بالضرورة، وإما في المركب العقلي، فلأنه لو لم ينته إلى البسيط امتنع تعقل الماهية لامتناع إحاطة العقل بما لا يتناهى، وكلاهما ضعيف.

أما الأول: فلأنه مغالطة[4] من باب اشتباه المعروض بالعارض، فإن وجود الواحد بمعنى ما لا جزء له أصلاً، إنما يلزم في العدد الذي هو العارض وإما في معروض العدد فلا يلزم إلا معروض الواحد، الذي هو أحد أجزائه، فعلى

(١) الضرورة العقلية، قاضية أي حاكمة.

(٢) الماهية المركبة هي التي تلتئم من عدة أمور أو من أمرين.

(٣) البسيطة: التي تكون جزءاً لتلك المركبة وذلك أن كل مركب من أجزاء عقلياً كان التركيب أو خارجياً ففيه عدد والعدد لا بد أن ينتهي في قسمته إلى واحد وهو لا يقبل القسمة، وما لا يقبل القسمة بسيط.

(٤) في (أ) مغلطة وهو تحريف. والمغالطة: أي السفسطة والفرق بين الغلط والمغالطة في الاستدلال أن المغالطة تتضمن معنى التمويه على الخصم على حين أن الغلط لا يتضمن ذلك.
وإذا وقع الغلط في الاستدلال: سمي ذلك استدلالاً زائفاً أو كاذباً.

تقدير عدم الانتهاء إلى البسيط تكون الماهية مركبة من مركبات غير متناهية. مراراً غير متناهية، ويلزمه وجود المركب الواحد بالضرورة وهو لا يثبت المدعي.

أما الثاني: فلأن معنى المركب العقلي أن لا يكون تمايز أجزائه إلا بحسب العقل، وهذا لا يستلزم كونه معقولاً بأجزائه، فالأولى التمسك في إثبات البسيط أيضاً بالضرورة كالوجود.

المشاركة دليل تركبب الماهية

(قال: ويدل على التركيب[1] الاشتراك في ذاتي مع الاختلاف في ذاتي أو شيء من لوازم الماهية[2] لا مجرد الاشتراك أو الاختلاف في ذاتي[3])

يعني إذا اشتركت الماهيات في ذاتي مع الاختلاف في ذاتي، دل ذلك على تركب كل من الماهيتين مما به الاشتراك وما به الاختلاف، وكذا إذا اشتركا في ذاتي مع الاختلاف في عارض هو من لوازم الماهية لأن ذلك الذاتي المشترك لا يكون تمام ماهيتهما، وإلا امتنع الاختلاف في لوازمها، فيكون جزءاً وفيه المطلوب.

فإن قيل: إن أريد بالذاتي جزء الماهية كان هذا لغواً من الكلام[4]،

---

(١) الاشتراك: يدل على تركيب الماهية حيث أن الماهية مشاركة الأخرى في معنى ذاتي لهما والمراد بالذات هنا ما ليس عرضيا لا الجزء الداخل في الدات أي الماهية.

(٢) لا بد بعد الاشتراك فيما ليس بعرض من الاختلاف بين الماهيتين في جزء داتي آخر فتتركب الماهيتان إذ لكل منهما حزآن جرء مشترك وجزء وقع به الاختلاف.

(٣) ما بين القوسين سقط من (ج).

(٤) اللغو واللغوي: السقط وما لا يعتد به من الكلام وغيره. وقوله تعالى: ﴿**لا يؤاخذكم الله باللغو**﴾ أي ما لا عقد عليه، مثل ما يجري في المحاطبات لا والله، وبلى والله، وأي والله من غير قصد قال الشاعر:

وليس بمأخوذ بلغو تقوله ... إذا لم تعمد عاقدات العزائم

وقيل ﴿**لا يؤاخذكم الله باللغو**﴾ أي بالإثم في الحلف إذا كفرتم وقال تعالى: ﴿**لا يسمعون فيها لغواً**﴾ أي قبيحا من الكلام

(راجع بصائر ذوي التمييز ج٤ ص ٤٣٤).

بمنزلة أن يقال: كل ما له جزء فهو مركب، مع الاستغناء عن باقي المقدمات، وإن أريد ما ليس بعرضي جاز أن يكون الذاتي المشترك، تمام إحدى الماهيتين، وجزء الأخرى الممتازة عنها بالذاتي الآخر، أو بلوازم الماهية، فلا يلزم تركب الماهيتين جميعاً، كالجوهر مع الجسم المتميز عنه بالذاتي، ولوازم الماهية الجسمية.

قلنا: المراد لزوم تركب الماهية الممتازة بالذاتي أو بلوازم الماهية، فإن كانت كلتاهما كذلك كما في الإنسان والفرس فكلتاهما، وإن كانت إحداهما كما ذكرتم فإحداهما، وأما مجرد الاشتراك في ذاتي مع الاختلاف في العوارض الثبوتية أو السلبية، أو مجرد الاختلاف بالذاتي مع الاشتراك في العوارض، فلا يستلزم التركيب لجواز أن يكون الذاتي المشترك تمام ماهيتهما، ويستند اختلاف العوارض إلى أسباب غير الماهية، كما في أصناف الإنسان وأفراده، وأن يكون الذاتيات المختلفات تمام الماهيتين البسيطتين المشتركتين في العوارض كالوحدة، والنقطة في العرضية والإمكان ونحو ذلك.

(قال: وقد تعتبر التركب[1] والبساطة[2] متضايفين فيكون بين البسيطين عموم من وجه، وبين المركبين مساواة إن لم يشترط في الإضافة[3] في اعتبار الإضافة[4] وعموم مطلقاً إن اشترط.

وما قيل: إن البسيط الحقيقي أخص مطلقاً من الإضافي والمركب بالعكس فاسد).

البساطة والتركيب بالتفسير السابق وصفان[5] متنافيان لا يصدقان على شيء أصلاً، ولا يرتفعان لكونهما في قوة النقيضين[6]، وقد يؤخذان متضايفين، بأن يؤخذ البسيط بسيطاً، بالقياس إلى ما تركب منه، بمعنى كونه

---

(١) في (ج) التركيب بدلاً من التركب.
(٢) راجع المواقف ج ٣ ص ٥٥.
(٣) في (ج) الإضافي بدلاً من (الإضافة)
(٤) في (أ) الاضاعة وهو تحريف.
(٥) سقط من (ب) لفظ (وصفان).
(٦) في (أ) في قوة (النقيض).

جزءاً منه، والمركب مركباً بالقياس إلى جزئه، بمعنى كونه كلاً له، وهذا المعنى غير معنى كونه ذا جزء في الجملة، وهو معنى المركب الحقيقي، وإن كان في نفسه من قبيل الإضافة، وبين البسيط الحقيقي والبسيط الإضافي عموم من وجه، لتصادقهما في بسيط حقيقي، هو جزء من مركب[1]. كالوحدة للعدد[2]، وصدق الحقيقي بدون الإضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء، كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزءا المركب كالجسم للحيوان وبين المركب الحقيقي والإضافي مساواة إن[3] لم يشترط في الإضافي اعتبار الإضافة لأن كل مركب حقيقي، فهو مركب بالقياس إلى جزئه، وبالعكس وعموم مطلقاً إن اشترط ذلك[4]، لأن مركب بالقياس إلى جزئه فهو مركب حقيقي، ولا نعكس لجواز أن لا تعتبر في الحقيقة الاضافة إلى جزئه فيكون أعم مطلقاً من الإضافي، وذكر في التجريد، أن البسيط الحقيقي أخص مطلقاً من الإضافي[5].

أما الأول: فلأن كل بسيط حقيقي فهو بسيط بالقياس إلى المركب منه، ولا ينعكس لجواز أن يكون البسيط الإضافي مركباً حقيقياً، كالجسم للحيوان والجدار للبيت.

وأما الثاني: فلأن كل مركب إضافي مركب حقيقي، وليس كل مركب حقيقي مركباً إضافياً لجواز أن لا يعتبر فيه الإضافة، وفيه نظر، لأن البسيط الحقيقي، قد لا يكون بسيطاً إضافياً، بأن لا يعتبر جزءاً من شيء أصلاً[6].

فالقول بأن المركب الحقيقي قد لا يكون إضافياً مع أن له جزءاً البتة،

---

(١) في (ب) جزء من (مركبات).
(٢) سقط من (ب) لفظ (العدد).
(٣) سقط من (أ) لفظ (ان).
(٤) في (ب) (وكل مركب) باسقاط (الأن).
(٥) في (أ) الحقيقي بدلاً من (الإضافي).
(٦) سقط من (أ) كلمة (أصلاً).

والبسيط الحقيقي يكون إضافياً البتة، مع أنه لا يلزم أن يكون جزءاً من شيء أصلاً[1] فضلاً عن اعتبار ذلك باطل قطعاً.

يشترط في المركبة تقدم أجزائها ذهناً وخارجاً

(قال: ولا بد من تقدم الجزء ذهناً، وخارجاً[2]، فيلزمه الاستغناء عن الوسط في التصديق[3]، والواسطة في الثبوت، إلا أن الخاصة الأولى حقيقية، والأخريان إضافيتان)[4].

يعني بأن جزء الشيء يتقدمه وجوداً وعدماً في الذهن الخارج، أما الوجود. فبالنسبة إلى كل جزء، وأما العدم فبالنسبة إلى شيء ما من الأجزاء بمعنى أن وجود الإنسان مثلاً في العقل، يفتقر إلى وجود الحيوان والناطق، وعدمه إلى عدم أحدهما، ووجود البيت في الخارج، يفتقر إلى وجود الجدار والسقف، وعدمه إلى عدم شيء منهما ويتفرع على الأول الاستغناء عن الواسطة في التصديق، بمعنى أن جزم العقل بثبوت الذاتي للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان، بل يجب إثباته لها. ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورها. وعلى الثاني: الاستغناء عن الوسط في الثبوت، بمعنى أن حصول الجزء للمركب، كالجدار للبيت، واللون للسواد لا يفتقر إلى سبب جديد، فإن جاعل الجدار هو جاعل البيت، وجاعل اللون هو جاعل السواد،

---

(١) سقط من (أ) كلمة (أصلاً).

(٢) بمعنى أن الماهية يفتقر وجودها الذهني والخارجي إلى وجود كل جزء من أجزائها حتى لو انتفى واحد من أجزائها انتفت، إذ لا وجود لكل بدون الجزء فعدمها يكفي فيه عدم واحد من أجزائها ووجودها لا بد له من كل جزء.

(٣) أي لا يحتاج إلى وسط وبرهان يتوصل به إلى التصديق بثبوت ذلك الجزء للماهية في الذهن.

(٤) أي إنما ثبتنا للجزء بالإضافة إلى بعض ما هو خارج عن الماهية كطول بناء؛ أي طويلاً يلاقي نفسه في السماء مقدار ألف ذراع مثلاً. فإن إدراك كون طوله هذا القدر يفتقر إلى وسط هندسي ومساحي يدرك به كقدره. كبياض الجسم في الجملة فقد يفتقر إلى وساطة هو للقصار مثلاً على ما تقدم وإلا فبعض ما هو خارج عن الماهية ثبتت له هاتان الخاصيتان.

فظهر أن للجزء[1] خواصاً ثلاثاً: ـ

الأولى: ـ التقدم في الذهن، والخارج، وهي خاصة حقيقية لا تصدق على شيء من العوارض.

الثانية: الاستغناء عن الواسطة في التصديق، بمعنى وجوب الثبوت، وامتناع السلب بمجرد إخطار الجزء والماهية بالبال، بل بمجرد تصور الماهية وهذه خاصة إضافية لا حقيقية، لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الأعم، إن اشترط اخطارهما، والأخص إن اكتفى بتصور الماهية.

الثالثة: الاستغناء عن الوسط في الثبوت، وهي أيضاً إضافية، لصدقها على الأعراض الأولوية، أعني اللاحقة للشيء لذاته من غير واسطة، سواء كان الجزم بثبوتها للموضوع، محتاجاً إلى وسط كتساوي الزوايا الثلاث للقائمتين بالنسبة إلى المثلث، فإنه لازم له لذاته، ويفتقر بيانه إلى وسائط أو غير محتاج، كالانقسام بالمتساويين للأربعة، والبيض بسطح الجسم الأبيض فالاستغناء عن الوسط يجعل القضية أولية[2]، والاستغناء عن الواسطة يجعل محمولها أولياً، وبينهما عموم من وجه، لتصادقهما في انقسام الأربعة، وبياض السطح، وصدق الأولى بدون الثانية في بياض الجسم، وبالعكس في تساوي زوايا المثلث[3] للقائمتين.

فإن قيل: إن أريد بالخاصة الأولى التقدم في الوجودين جميعاً[4] على ما

---

(١) الجزء: هو ما يتركب الشيء منه ومن غيره. سواء كان موجوداً في الخارج أو في العقل. وهو أصغر من الكل. إلا أنه قد يكون أبسط منه فيسمى عنصراً أو ركناً أو أصلاً، وقد يكون مساوياً له في التركيب فيسمى قطعة أو قسماً والجزء الذي لا يتجزأ جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة أصلاً لا قطعاً ولا كسراً ولا وهماً ولا فرضاً، تتألف الأجسام من آحاده بانضمام بعضها إلى بعض. أثبته المتكلمون ونفاه الفلاسفة.

(راجع الجوهر الفرد).

(٢) القضايا التي لا نستطيع استنتاجها من قضايا أخرى فهي أولية من الناحية المنطقية لاستغنائها عن غيرها.

(٣) في (ب) في القائمتين بدلاً من (للقائمتين). (٤) في (ب) معاً بدلاً من (جميعاً).

ظاهر عبارة القوم فباطل، لأن الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود العيني، وإلا امتنع الحمل، وإن أريد أن الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والعيني على ما ذكر. فالعلة الفاعلية للشيء متقدمة عليه في الخارج، إن كانت علة له في الخارج. وفي الذهن إن كانت في الذهن فهذه الخاصة أيضاً، تكون إضافية لا حقيقية.

قلنا: الظاهر أن مرادهم الأول على ما صرح به الإمام، ومبناه على ما تقرر عندهم من وجود الكلي الطبيعي، لكونه جزءاً من الأشخاص، وإذ قد بينا بطلان ذلك.

فالأولى: ابتناؤها على ما ذكرنا من أن الجزء أي ما يعرض له الجزئية متقدم بالوجودين، إما بالوجود العيني، فباعتبار كونه مادة[1]لكونه مأخوذاً بشرط لا.

وإما بالوجود الذهني، فباعتبار كونه جنساً أو فصلاً لكونه[2]مأخوذاً لا بشرط، فتكون الخاصة حقيقية غير صادقة على العلة الفاعلية. غاية الأمر أنها لا تكون شاملة بناءعلى أن من الأجزاء ما لا تقدم له في الخارج، كلونية السواد، أو في الذهن كالهيولي، والصورة، أو الأجزاء التي لا تتجزأ إذا جوزنا تعقل حقيقة الجسم دون ذلك.

(قال: والتركيب قد يكون حقيقياً[3]فيلزم احتياج بعض الأجزاء إلى البعض[4]،كصورة المركب المتقومة[5]بأجزائه المادية[6]،وكالجنس الذي هو أمر

---

(١) في (ب) ما ذكره بدلاً من (مادة).

(٢) في (ب) لا. بالشرط بدلاً من (لا شرط) وما بين القوسين ساقط.

(٣) بمعنى أنه قد يكون هو الذي ينبغي أن لا يسمى بالتركيب سواه لكونه أثر تأثيراً بالغاً كما يقال: هذا هو الإنسان الحقيقي هو الذي تصير به الماهية المركبة شيئاً واحداً.

(٤) في التحصيل والوجود على وجه الاتحاد والتغيير.

(٥) في (أ) (وب) والمتقدمة.

(٦) أي أجزاء ذلك المركب الذي هو الصورة، وبه يعلم أن إضافة الصورة بيانية من العناصر الأربعة التي هي الماء والنار والهواء والثرى.

مبهم لا يتحصل نوعاً حقيقياً، إلا بمقارنة الفصل. وهذا معنى عليته، وإلا فلا تمايز في الخارج بين الجنس والفصل، بل النوع والشخص أيضاً، فزيد هو الإنسان والحيوان الناطق، وإنما التمايز في العقل من جهة أنه يحصل من الشيء صور متعددة باعتبارات مختلفة).

بأن يحصل من اجتماع عدة أشياء حقيقة واحدة بالذات، مختصة باللوازم والإشارات[1] واحتياج بعض أجزائه إلى البعض ضروري للقطع بأنه لا يحصل من الحجر الموضوع بجنب الإنسان حقيقة واحدة، والاحتياج فيما بين الجزأين، قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية، ومما يقوم بها عن الصورة المعدنية، أو النباتية، أو الحيوانية. فإن الصورة تحتاج إلى تلك المواد من غير عكس، وكالمركب من الجنس والفصل، فإن الجنس محتاج إلى الفصل من جهة أنه أمر مبهم، لا يتحصل معقولاً مطابقاً لما في الأعيان من الأنواع الحقيقية، إلا إذا اقترن به فصل، لأنه الذي يحصل طبيعة الجنس ويقررها، ويعينها ويقومها[2] نوعاً. وهذا معنى علية الفصل للجنس، وحاصله. أنه الذي به يتحصص الجنس، أي يصير حصة حصة[3] ولذا نقل الإمام عن أبي علي، أن الفصل علة لحصة النوع من الجنس، وإن كان صريح عبارته، أنه علة لطبيعة الجنس[4]، بمعنى أن الصورة الجنسية ليست متحصلة بنفسها، بل مبهمة محتملة لأن تقال على أشياء مختلفة الحقائق، وإذا انضافت إليها الصورة الفعلية[5] تحصلت، وصارت بعينها أحد[6] تلك الأشياء.

فالفصل بالحقيقة علة لتحصلها بهذا المعنى، وارتفاع إبهامها لحصولها[7] في العقل، لظهور أن المعنى الجنسي يعقل من غير فصل، ولا

---

(١) في (ب) والآثار.

(٢) في (ب) تقررها وتعينها وتقويها.

(٣) في (أ) سقط لفظ (حصة) الثانية.

(٤) في (ب) يعني بدلاً من (بمعنى).

(٥) في (ب) الفصلية بدلاً من (الفعلية).

(٦) في راجع كتاب المواقف المقصد التاسع ج ٣ ص ٥٧ وما بعدها.

(٧) في (أ) لا بحصولها.

لحصولها في الخارج، لأنه لا تمايز بينهما في الخارج، وإلا امتنع حمل أحدهما على الآخر بالمواطأة، ومن البين أن ليس في السواد أمر محقق هو اللون، وآخر هو قابضية البصر يجتمعان، فتحصل منهما السواد. بل التحقيق أن ليس في الخارج إلا الأشخاص، وإنما الجنس والفصل والنوع صور متمايزة عند العقل، يحصلها من الشخص بحسب استعدادات تعرض للعقل، واعتبارات يتعقلها من جزئيات أقل أو أكثر مختلفة في التباين والاشتراك، فيدرك من زيد تارة صورة شخصية بحيث[1] لا يشاركه فيها غيره، وأخرى صورة يشاركه فيها عمرو وبكر، وأخرى صورة يشاركه فيها الفرس وغيره، وعلى هذا القياس.

فإن قيل: هذا إنما هو في النوع البسيط كالسواد، لظهور أن ليس في الخارج لونية،وشيء آخر به امتاز السواد عن سائر الألوان، ولهذا لا يصح أن يقال: جعل لوناً فجعل سواداً. بل جعلاهما واحداً، وأما في غيره، فالذاتيات المتمايزة في العقل، متمايزة في الخارج، وليس جعلاهما واحداً كالحيوان. فإنه يشارك النبات في كونه جسماً، ويمتاز عنه بالنفس الحيوانية، وجعل الجسم غير جعل النفس، حتى إذا زالت عنه النفس بقي ذلك الجسم بعينه موجوداً، كالفرس الذي يموت، وجسميته باقية، ولهذا يصح أن يقال: جعل جسماً فجعل حيواناً.

قلنا: الجسم المأخوذ على وجه كونه مادة، غير المأخوذ على وجه كونه جنساً بالذاتي[2].

[ولا كلام في تميز الأول عن الكل بالوجود الخارجي، وإنما الكلام في الثاني، لأنه الجزء المحمول المسمى بالذاتي][3]. وقد سبق تحقيق ذلك.

والحاصل أن الذاتيات المتمايزة بحسب العقل فقط، قد يكون لها مبادىء

---

(١) سقط من (أ) لفظ (بحيث).

(٢) سقط من (أ) لفظ (بالذاتي).

(٣) ما بين القوسين سقط من (ب).

متمايزة بحسب الخارج كالحيوان من الجسم، والنفس الحيوانية والإنسان من البدن، والنفس الناطقة، وقد لا يكون كالسواد من[1] اللون، وقابضية البصر؛ وكالسطح من الكم، وقابليته القسمة في الطول والعرض جميعاً، وهو المسمى بالنوع البسيط، ومن ههنا جوز بعض المحققين، كون الفصل عدمياً فإن المعنى الجنسي من الكم المتصل، يتحصل بما له من طول وعرض فقط، فيكون سطحاً[2]، وبما له طول فقط فيكون خطاً.

(قال: وكالهيولي[3] والصورة المفتقر كل منهما إلى الآخر باعتبار)[4].

يعني أن الاحتياج فيما بين الجزأين، قد يكون من الجانبين، لكن لا باعتبار واحد، وإلا يلزم الدور، وذلك كالهيولي والصورة للجسم، فإن تشخص الصورة يكون بالمادة المعينة، ومن حيث هي قابلة لتشخصها [وتشخص المادة بالصورة المطلقة، ومن حيث هي فاعلة لتشخصها][5] وسيجيء بيان ذلك.

(قال: وقد يكون اعتبارياً كالعسكر فلا يلزم).

بأن يكون هناك عدة أمور يعتبرها العقل أمراً[6] واحداً، وإن لم يكن أمراً واحداً في الحقيقة. وربما يضع بإزائه اسماً، كالعشرة من الآحاد، والعسكر من الأفراد، ولا يلزم فيه احتياج بعض الأجزاء إلى البعض.

---

(١) سقط من (أ) لفظ (من). (٢) (ب) مسطحاً بدلاً من (سطحاً).

(٣) الهيولي: لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة. وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال.

(راجع تعريفات الجرجاني). وقال ابن سينا: الهيولي المطلقة. فهي جوهر، ووجوده بالفعل إنما يحصل لقبول الصورة الجسمية لقوة فيه قابلة للصور. وليس له في ذاته صورة تخصه إلا معنى القوة.

والهيولي عند القدماء على أربعة أقسام.

(راجع كشاف اصطلاحات الفنون).

(٤) يخالف به افتقار الأخرى إذ لو افتقرت كل منها إلى صاحبتها من وجه واحد كأن تفتقر هذه إلى تلك في نفس وجودها. ووتفتقر الأخرى إلى هذه في نفس وجودها أيضاً لزم الدور وافتقار كل من الهيولي والصورة إلى صاحبتها متقرر أن الهيولي لا يصح وجودها في أصلها بدون الصورة.

(٥) ما بين القوسين سقط من (ب). (٦) في (أ) مزيادة لفظ (أمراً).

فإن قيل: إن أريد عدم الاحتياج أصلاً فباطل، لأن احتياج الهيئة[1] الاجتماعية إلى الأجزاء المادية لازم قطعاً، وإن أريد الاحتياج فيما بين الأجزاء المادية، فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي أيضاً، كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلاً.

قلنا: المراد الأول، والصورة الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل، لا تحقق لها[2] في الخارج، إذ ليس من العسكر في الخارج إلا تلك الأفراد، بخلاف المركبات الحقيقية، فإن هناك صوراً تفيض على المواد في نفس الأمر، وستعرفها. وأما في مثل الترياق والسكنجين فهل يحدث صورة جوهرية هي مبدأ الآثار، أو هو مجرد المزاج المخصوص الذي هو من قبيل الأعراض، وأن يكون[3] التركيب الحقيقي، هل يكون من الجوهر والعرض ففيه تردد.

تقسيم أجزاء المركب إلى متداخلة ومتباينة

(قال: والأجزاء[4] قد تتداخل[5] بأن يكون بينها تصادق بالمساواة[6]، أو العموم مطلقاً، أو من وجه، وقد تتباين متماثلة أو متخالفة، وجودية[7] أو عدمية[8]، أو مختلطة[9] أو حقيقية[10]، أو إضافية أو ممتزجة).

أجزاء المركب تنقسم إل متداخلة ومتباينة أما المتداخلة، فهي التي يكون

---

(١) الهيئة أحد أقسام الحكمة الرياضية، ويعرف فيه حال أجزاء العالم في أشكالها وأوضاع بعضها عند بعض ومقاديرها وأبعاد ما بينها ويشتمل عليه كتاب المجسطي.
(راجع رسالة ابن سينا في أقسام العلوم العقلية ص ١١١. ١١٢).

(٢) في (ب) له بدلاً من (لها) (٣) سقط من (أ) كلمة (يكون).

(٤) الأجزاء المعتبرة للماهية حقيقة بأن كانت طبيعية واحدة جنسية أو نوعية.

(٥) تداخلها بتصادقها في الجملة وتصادقها على ثلاثة أوجه إما أن يكون بالتلازم عن الطرفين بمعنى أن كل ما صدق عليه بعضها صدق عليه البعض الآخر.

(٦) بحيث متى صدق أحدهما مثلاً صدق الآخر، ومتى انتفى انتفى الآخر.

(٧) وجودية: كالنفس والبدن للإنسان المركب منهما.

(٨) كسلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم.

(٩) أي بعضها وجودي وبعضها عدمي. (١٠) في (ج) وحقيقية بدلاً من (أو).

بينها تصادق في الجملة، إما على الوجه الكلي من الجانبين، بأن يصدق كل من الجزأين على كل ما يصدق عليه الآخر، فيكونان متساويين كالمركب من المغتذي والنامي، أو من جانب واحد بأن يصدق أحدهما على كل ما يصدق عليه الآخر، من غير عكس، فيكون بينهما عموم وخصوص مطلق، كالمركب من الحيوان والناطق. وإما لا على الوجه الكلي بأن يصدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر، فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالمركب من الحيوان والأبيض، وأما المتباينة، فإما متماثلة كما في العشرة من الآحاد، وإما متخالفة محسوسة، كما في البلقية من السواد والبياض، أو معقولة كما في الجسم من الهيولي والصورة، أو مختلفة كما في الإنسان من البدن المحسوس، والنفس المعقولة. وقد تقسم المتخالفة إلى ما تكون للشيء مع ما عرض له من الإضافة إلى الفاعل، كالعطاء لفائدة من المعطي، أو إلى القابل كالفطوسة[1] لتقعير في الأنف، أو إلى الصورة كالأفطس الأنف فيه تقعير، أو إلى الغاية كالخاتم لحلقة يتزين بها الأصبع، وإلى ما يكون للشيء مع إضافة إلى المعلول، كالخالق والرازق[2]، وإلى ما لا يكون فيما بين العلة والمعلول وهو ظاهر، وباعتبار آخر: الأجزاء إما وجودية كالنفس والبدن للإنسان أو عدمية كسلب ضرورة الوجود والعدم للإمكان، أو مختلطة من الوجودي والعدمي كالسابقية، وعدم المسبوقية للأولية، وأيضاً إما حقيقية كما في الإنسان من النفس والبدن، أو إضافية كما في الأقرب من القرب. وزيادته، أو ممتزجة بعضها حقيقي، وبعضها إضافي كما في السرير من الأجزاء الخشبية، والترتيب النسبي[3].

(١) الفطس: بفتحتين تطامن قصبة الأنف وانتشارها وبابه طرب فهو (أفطس) والاسم (الفطسة) بفتحتين لأنه كالعاهة. وفطس مات وبابه جلس.

(٢) المتصفح لكتاب المواقف يجد الكثير من العبارات والألفاظ بنصها وفصها وكأنها منقولة نقلاً كاملاً.

(راجع في ذلك المواقف ج ٣ ص ٢٧ بعدها).

(٣) النسبي مقابل للمطلق، والسبي هو المتعلق بغيره من حيث هو غيره أو هو المنسوب إلى المدرك من حيث هو مدرك أو هو ما تتألف منه العلاقات أو يتألف منها.

المبحث الرابع

الماهيات مجعولة أم لا . . ؟

(قال: المبحث الرابع: الماهيات مجعولة[1] خلافاً لجمهور الفلاسفة والمعتزلة[2] مطلقاً[3]، وللبعض في البسائط لنا وجوه.

الأول: أن علة الاحتياج هي الإمكان وهو صفة للماهية، مركبة كانت أو بسيطة بالنسبة إلى وجودها، (والفرق بين مجموع الموجودات ووجود المجموع بحسب الخارج غير معقول)[4].

الثاني: لا يعقل التأثير إلا في تقرر الماهية. بمعنى صيرورتها تلك الماهية في الخارج، ويلزم منه تقرر الكون[5]، وذلك لأن المعلول لو تقرر بكماله عند اقتناء الوجود لم يكن للفاعل تأثير.

الثالث[6]: تقرر الماهية ليس بذاتها[7]، فيكون بالفاعل، ورد الكل بأن مآلها الى مجهولية الوجود.

---

(١) الماهية مجعولة عند المتكلمين من أهل السنة سواء كانت بسيطة أو مركبة لأنها غنية بذاتها عن جاعل.

(٢) حيث يقولون بأنها غير مجعولة.

(٣) سواء كانت مركبة كماهية الإنسان أو بسيطة كالعقل.

(٤) ما بين القوسين سقط من (ب) ومن (ج).

(٥) في (أ) نفي الكون بدلاً من (تقرر).

(٦) الثالث: من الأوجه التي لنا في إثبات مجعولية الماهية مطلقاً.

(٧) وإلا كانت واجبة لما تقدم أن المعدوم لو كان شيئاً في نفسه ثابتاً لكان ثبوته لازماً ذاتياً فيصير واجباً.

الرابع: المجهول إما الماهية أو الوجود أو اتصافها به أو انضمام الأجزاء[1]، والكل ماهية[2]، ورد بأنه الوجود الخاص لا ماهية الوجود).

بعد الاتفاق على أن وجود الممكن بالفاعل، اختلفوا في ماهيته، فذهب المتكلمون إلى أنها بجعل الجاعل مطلقاً أي بسيطة كانت أو مركبة، وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة إلى أنها ليست بجعل الجاعل مطلقاً. بمعنى أن شيئاً ليس بمجعول، وذهب بعضهم إلى أن المركبات المجعولة دون البسائط. استدل المتكلمون بوجوه:

الأول: أن كلاً من المركبة والبسيطة ممكن. لأن الكلام فيه. وكل ممكن محتاج إلى الفاعل لما سيأتي: من أن علة الاحتياج هي الإمكان. ولما اعترض بأن الإمكان نسبة تقتضي الأثنينية[3]، فتنافى البساطة[4]. أشار إلى الجواب. بأنه ليس نسبة بين أجزاء الماهية حتى تختص بالمركبة، بل بين الماهية ووجودها، لكونه عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم.

فمع قطع النظر عن الوجود، لا يعقل تعقـل[5] عروض الإمـكان للمـاهية بسيطة كانت أو مركبة، ومعنى كونه ذاتياً لها، إنها في نفسها بحيث إذا نسبها العقل

---

(١) أي انضمام أجزاء الماهية بعضها إلى بعض والانضمام ماهية.

(٢) فيلزم من جعل شيء منها جعل ماهية فيثبت المطلوب.

(٣) الاثنينية: هو كون الطبيعة ذات وحدتين أو هي كون الشيء الواحد مشتملاً على حدين متقـابلين ومتطابقين كتقابل العسكر والعمل في الحالات الثلاث التي يتألف منها قانون التطور الانسانـي. وهي الحالة الإلهية المطابقة للمجتمع الحربي، والحالة الفلسفية المطابقة للمجتمع الاقطاعي، والحالة الوضيعة المطابقة للمجتمع الصناعي.
ومن معاني الاثنينية أيضاً كون الشيء مشتملاً على مبدأين مستقلين لا ينحل أحدهما إلى الاخر، كإثنينية الخُلقية والخَلقية في فلسفة «توما الأكويني» أو الهوى والحرية أو الإرادة والعقل، أو الجسم والروح في فلسفة «ديكارات» أو الخير والشر، أو النـور والظلمـة في المانـوية (راجـع الجمـع المنطقي).

(٤) في (ب) البسائط.

(٥) سقط من (أ) لفظ (تعقل).

إلى الوجود يعقل بينهما نسبة هي الإمكان، وهذا المعنى كاف في الاحتياج إلى الفاعل.

وقد يجاب: بأنه لو لم تكن البسيطة مجعولة لم تكن المركبة مجعولة، لأنه إذا تقرر في الخارج جميع بسائط المركب حتى الجزء الصوري من غير جاعل، تقرر المركب ضرورة[1]. لا يقال: يجوز أن يكون لكل جزء تقرر، ويتوقف تقرر المركب على تقرر المجموع، كما سبق في مجموع التصورات، وتصور المجموع. لأنا نقول الفرق بين مجموع التقررات، وتقرر المجموع بحسب الخارج غير معقول، وإنما ذلك بحسب العقل، بأن يتعلق بالأمور المتعددة تارة تصورات متعددة، وتارة تصور واحد من غير ملاحظة التفاصيل.

الثاني: أن الفاعل لا بد أن يؤثر في الماهية، ويجعلها تلك الماهية الخارج حتى يتحقق الوجود. لأن ذات المعلول عند افنائها[2] الوجود من الفاعل، لا يجوز أن تكون حاصلة في الخارج بكمالها. بل لا بد أن يبقى[3] شيء منها يحصله الفاعل، ولو هيئة اجتماعية، وإلا لكان المعلول متحققاً. سواء تحقق الفاعل أو لا، فلا يكون للفاعل تأثير فيه، ولا له احتياج إلى الفاعل.

الثالث: أنه لا تقرر للماهية في الخارج بذاتها، لما سبق في بحث العدم، فيكون بالفاعل ضرورة، ولا معنى لمجعولية الماهية سوى هذا.

والجواب عن الأول: أن معنى احتياج الممكن. أن وجوده ليس من ذاته، بل من الفاعل.

وعن الثاني: أنه لا يدل إلا على أن ماهية المعلول لا تكون حاصلة متحققة بدون الفاعل، والحصول والتحقق هو الوجود، وهذا لا ينافي كونها متقررة في نفعها من غير احتياج لها وإلى[4] الفاعل ولا تأثير له فيها.

---

(١) في (ب) ضروري بدلاً من (ضرورة).

(٢) في (ب) (ذات الوجود عند اكتسابها).

(٣) في (ب) يكون بدلاً من (يبقى).

(٤) سقط من (أ) حرف الجر (إلى).

وعن الثالث: إن أريد بالتقرر التحقق والثبوت[١] فهو الوجود، وإن أريد كون الماهية في نفسها تلك الماهية في الخارج، فلم يسبق ما يدل على أن ذلك بالفاعل، فالوجوه الثلاثة على تقدير تمامها. لا تفيد إلا كون الوجود بالفاعل.

الرابع: انه لا نزاع في أن للعلة جعلاً وتأثيراً في الممكن، فالمجعول. إما الماهية أو الوجود، أو اتصاف الماهية بالوجود، أو انضمام لأجزاء بعضها إلى بعض في المركب خاصة، وكل من الأمور الأربعة ماهية من الماهيات، فيكون المجعول هو الماهية.

والجواب: أن النزاع في الماهيات التي هي حقائق الاشياء، لا فيما صدقت هي عليه من الأفراد، فيجوز أن يكون المجعول ذلك الشخص الذي هو من أفراد ماهية الانسان مثلاً، أو الوجود الخاص الذي هو من أفراد ماهية الوجود كذا الاتصاف والانضمام.

دليل المخالفين في مجعولية الماهية

(قال: قالوا [٢]لو كانت انسانية الإنسان[٣] بالفاعل لما كان انساناً عند عدمه، لنا اللازم[٤] السلب والمحال العدول[٥].

فإن قيل: معلوم أن ليس هنا[٦] تأثير في ماهية الممكن، وآخر في وجوده،

---

(١) الثبوت: عند علماء النفس هو البقاء في أحد المواقف المادية أو المعنوية مدة تجاوز الحد السوي، أو هو بقاء التأثير في النفس بعد ارتفاع التنبيه.
والثبوتي: مرادف للوجودي ويطلق على الموجود الخارجي.
والثبوتية: هي القول أن أشكال الانواع الحيوانية ثابتة على الدهر. وهي مضادة لمذهب التحول أو التبدل، أو التطور.

(٢) أي الذاهبين إلى أن الماهية غير مجعولة.

(٣) مجعولة بأن تحققت بالفاعل لذاتها لما كان.أي لو كانت الإنسانية بالفاعل لزم أن لا يكون الإنسان إنساناً عند عدمه أي عدم ذلك الفاعل.

(٤) قلنا: أهل السنة من المتكلمين في دفع هذه الشبهة.

(٥) يعني أن اللازم عن نفي جعل الانسانية سلب الإنسانية حتى عن نفسها في الخارج.

(٦) أي في فرض كون الماهية مجعولة.

وأن ليس لها تقرر في الخارج بدون الفاعل لها[١]، فما وجه هذا الاختلاف[٢].

أجيب: بأنه قد يراد بالمجعولية[٣] الاحتياج إلى الفاعل وهي من لوازم الوجود كتناهي الجسم[٤] دون الماهية، كزوجية الأربعة، وقد يراد الاحتياج إلى الغير، فيكون من لوازم الماهية في المركب خاصة، فمن قال: بالمجعولية مطلقاً[٥] أراد عروضها للماهية في الجملة، ومن نفاها أراد أن الاحتياج إلى الفاعل ليس من عوارض الماهية، ومن فصل أراد أن الاحتياج إلى الغير من لوازم الماهية، المركب دون البسيط، وان اشتركا في احتياج الوجود إلى الفاعل).

احتج القائلون بعدم مجعولية الماهية، بأن كون الانسان إنساناً لو كان بالفاعل لارتفع بارتفاعه، فيلزم أن لا يكون الإنسان إنساناً على تقدير عدم الفاعل وهو محال.

والجواب: أنه إن أريد أنه يلزم أن يكون الإنسان ليس بإنسان بطريق السلب، ولا نسلم استحالته، فإن عند ارتفاع الفاعل يرتفع الوجود، وتبقى الماهية معدومة، فيكذب الايجاب، فيصدق السلب، وإن أريد بطريق العدول، بأن يتقرر الإنسان في نفسه بحسب الخارج، ويكون لا إنساناً فلا نسلم لزومه، فإن عند ارتفاع الفاعل لا يبقى الإنسان حتى يصلح موضوعاً للإيجاب.

قال: فإن قيل: يريد التنبيه على ما يصلح محلاً[٦] للخلاف في هذه المسألة، فإنه معلوم أن ليس للفاعل تأثير، وجعل بالنسبة إلى ماهية الممكن، وآخر بالنسبة إلى وجوده، حتى تكون الماهية مجعولة، كالوجود، وأن ليس للماهية تقرر في الخارج، بدون الفاعل، حتى يكون المجعول: هو الوجود فقط[٧]، بل أثر

---

(١) سقط من (ج) لفظ (لها).

(٢) الاختلاف بين العقلاء. . ؟ في كونها مجعولة أو لا. . ؟ وحاصله أن التأثير الذي هو الجعل لا يمكن لعاقل ادعاء كونه في الخارج للوجود بدون الماهية ولا للماهية بدون لزوم الوجود.

(٣) كون الماهية أوجدها الفاعل في الخارج.

(٤) فإنه من لوازم الوجود إذ يستحيل وجود جسم في الخارج بلا تناه.

(٥) أي من غير تقييد ببسيطة أو مركبة.

(٦) سقط من (ب) لفظ (محلاً).

(٧) في (أ) بزيادة لفظ (فقط).

الفاعل مجعولية الماهية، بمعنى صيرورتها موجودة، وما ذكره الإمام من أن المراد، أن الماهية من حيث هي هي ليست بمجعولة، كما أنها ليست بموجودة، ولا معدومة ولا واحدة، ولا كثيرة إلى غير ذلك من العوارض، بمعنى أن شيئاً منها ليس نفسها. ولا داخلاً فيها، ليس مما يتصور فيه نزاع، أو يتعلق بتخصيصه بالذكر فائدة، والأقرب ما ذكره صاحب المواقف، وهو أن المجعولية قد يراد[1] بها الاحتياج إلى الغير[2] على ما يعم الجزء، وكلاهما بالنسبة إلى الممكن من العوارض، والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية، كزوجية الأربعة. حتى لو تصورنا أربعة ليست بزوج، لم تكن[3] أربعة، ومنها ما يكون من[4] لوازم الهوية، كتناهي الجسم وحدوثه، حتى[5] لو تصورنا جسماً ليس بمتناه أو حادث كان جسماً ولا خفاء في أن احتياج الممكن إلى الفاعل في المركب والبسيط جميعاً من لوازم الهوية دون الماهية، وأن الاحتياج إلى الغير من لوازم الماهية المركب دون البسيط، إذ لا يعقل مركب لا يحتاج إلى الجزء، فمن قال بمجعولية الماهية مطلقاً، أي بسيطة كانت أو مركبة، أراد أن المجعولية تعرض للماهية في الجملة. أعني الماهية بشرط شيء، وهي الماهية المخلوطة، ومرجعها[6] إلى الهوية، وإن لم تعرض للماهية من حيث هي، ويحتمل أن يراد أنه يعرض للماهية من حيث هي المجعولية في الجملة، أي بمعنى الاحتياج إلى الغير، وإن لم تكن بمعنى الاحتياج إلى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية الماهية أصلاً[7]، أراد أن الاحتياج إلى الفاعل ليس من عوارض الماهية، بل من عوارض الهوية، ومن فرق بين المركبة والبسيطة أراد[8] أن الاحتياج إلى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط، وإن اشتركا في الاحتياج إلى الفاعل بالنظر إلى الهوية، هذا ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى.

---

(١) سقط من (أ) (أن المجعولية قد يراد).

(٢) في (ب) إلى الفاعل بدلاً من (الغير).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (هي).

(٤) سقط من (أ) حرف الجر (من).

(٥) سقط من (أ) لفظ (حتى) والكلام (ولو).

(٦) في (ب) ومرجعها الهوية بإسقاط حرف الجر (إلى).

(٧) سقط من (ب) كلمة (أصلاً).

(٨) في (أ) (قصد) بدلاً من كلمة (أراد).

الفصـل الثالـث

في لواحق الوجود والماهية وهو مناهج

الأول: في التعين.
الثاني: في الوجوب والامتناع والإمكان.
الثالث: في القدم والحدوث.
الرابع: في الوحدة والكثرة.
الخامس: في العلية والمعلولية.

الفصل الثالث

لواحق الوجود والماهية

(قال: الفصل الثالث[1] في لواحق الوجود والماهية، ولنجعله مناهج[2]، المنهج الأول في التعين[3] وفيه مباحث).

جعل صاحب التجريد الوجوب، والإمكان، والامتناع، وكذا القدم والحدوث في فصل الوجود، وجعل التعين، وكذا الوحدة والكثرة في فصل الماهية، وجعل العلة والمعلول، فصلاً على حدة، وصاحب المواقف[4] جعل التعين في فصل الماهية والوجوب، ومقابليه فصلاً على حدة، وكذا الوحدة والكثرة، وكذا العلة والمعلول، وذكر القدم والحدوث في فصل الوجوب ومقابليه، وصاحب الصحائف[5] جعل الوجوب ومقابليه، والعلة والمعلول من لواحق الموجود، (والبواقي من لواحق الوجود، فأطلقنا القول بكون الكل من لواحق الوجود)[6]، والماهية ليصح على جميع التقارير.

---

(١) من فصول الأمور العامة.

(٢) جعله مناهج خمسة الأول: في التعين. والثاني: في الوجوب والإمكان والامتناع. والثالث: في القدم والحدوث. الرابع: في الوحدة والكثرة. الخامس: في العلية والمعلولية.

(٣) التعين: هو التشخص، والتشخص في الأصل صيرورة الشخص شيئاً معيناً.

(٤) راجع كتاب المواقف جـ ٣ ص ٥٠ وما بعدها.

(٥) كتاب الصحائف في علم الكلام كتب على مقدمة وست صحائف وخاتمة ومن شروحه المعارف في شرح الصحائف للسمرقندي شمس الدين محمد.

(٦) ما بين القوسين سقط من (ب).

المبحث الأول

التعين

(المبحث الأول: التعين يغاير الماهية، والوجود(١) والوحدة لصدقها على الكلي دونه(٢) ولا يلزم فيه اعتبار المشاركة(٣) بخلاف التمايز، فيتصادقان إذا اعتبر مشاركة الشخصين، ويتفارقان إذا لم تعتبر المشاركة أو كان التميز كلياً فبينهما عموم من وجه).

تعين الشيء وتشخصه الذي به يمتاز عن جميع ما عداه غير ماهيته ووجوده وحدوثه، لكون كل من هذه الأمور مشتركاً بينه وبين غيره، بخلاف التعين، ولذا يصدق قولنا:

الكلي ماهية وموجود وواحد. ولا يصدق قولنا. إنه متعين، وإن كان التعين أو المتعين مفهوماً كلياً صادقاً على الكثرة، وبين التعين والتمييز عموم من وجه لتصادقهما على تشخصات الأفراد إذا اعتبر مشاركتها في الماهية مثلاً، فإن كلاً منها متشخص في نفسه، ومتميز عن غيره، ويصدق التعين دون التميز حيث لا تعتبر المشاركة، وبالعكس حيث تتميز الكليات كالأنواع المعتبرة اشتراكها في الجنس.

---

(١) لأنه ليس نفس الماهية، وليس نفس الوجود.

(٢) أي دون التعيين فإنه لا يصدق إلا على المعنى الجزئي والشخص المعين.

(٣) المشاركة في الماهية بمعنى أن المتعين يعرض له التعيين ويوصف به من غير أن يشترط في عروضه كونه مشاركاً لمتعين.

المبحث الثاني

التعين اعتباري

(قال: المبحث الثاني: التعين[1] اعتباري لوجهين:

الأول: أنه لو وجد لكان له تعين وتسلسل.

فإن قيل: المحوج إلى التمايز بالتعين هو الاشتراك في الماهية، واشتراك التعين لفظي[2] أو عرضي.

قلنا: كل تعين فله عند العقل ماهية، سواء تعددت أفرادها[3] أو لا. فإذا وجدت في الخارج لزم التعين بالضرورة.

فإن قيل: تعينه عينه.

قلنا: فيكون اعتبارياً إذ تغاير المعروض والعارض في الأمور العينية ضروري.

الثاني: أنه لو وجد[4] لتوقف انضمامه إلى حصة الشخص[5] من النوع على تميزه فيدور أو يتسلسل.

---

(١) التعين: الذي به يكون الشيء غير قابل للشركة عند المتكلمين.

(٢) فصدقه عليها كصدق العين على الباصرة، والذهب فكما تمايز مصدوق الذهب والفضة بالماهية فكذا مصدوق التعين فلا يحتاج إلى التمييز بتعيين آخر لحصوله بالذات.

(٣) بأن وجدت في الخارج بالفعل.

(٤) في الخارج.

(٥) أي إلى الحصة التي هي الشخص الكائن.

فإن قيل: الماهية إذا وجدت، وجدت متخصصة معروضة للتعين، لا انهما يتحققان، فيتقارنان ليلزم تميز سابق.

قلنا: تقدم المعروض بالوجود المقارن للتميز ضروري وفيه نظر)[1].

أمر اعتباري لا تحقق له في الأعيان لوجهين: -

الأول: أنه لو كان موجوداً في الخارج لكان له تعين ضرورة[2]، وينقل الكلام إليه ويتسلسل.

فإن قيل: لا نسلم أنه لو كان موجوداً لكان له تعين، وإنما يلزم ذلك[3] لو كانت التعينات متشاركة في الماهية، ليحتاج في التمايز إلى تعين، وهو ممنوع بل هي متخالفة بالماهية متمايزة بالذات، وإنما يتشارك في لفظ التعين أو في عرض لها هو مفهوم التعين.

قلنا: ضروري. إن لكل موجود ماهية كلية في العقل، وإن امتنع تعدد أفرادها بحسب الخارج، وهذا في حق الواجب محل نظر، فلذا خص الدعوى بالتعين، وإن كانت المناقشة باقية.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون تعين التعين نفسه لا زائداً عليه ليتسلسل:

قلنا: لأن ماهية التعين كلية، وإنما التمايز بالخصوصيات العارضة التي لا تقبل الاشتراك، وتغاير المعروض والعارض في الأمور الموجودة في الخارج ضروري، وإنما يصح الاتحاد وبحسب الواقع في الأمور الاعتبارية كقدم القدم، وحدوث الحدوث[4]. قال: -

---

(١) لأن تقدم المعروض على العارض لا نسلم أنه بالزمان حتى يلزم ما ذكر بل بالذات بمعنى أن المعروض من حيث احتياج العارض إليه لكونه وصفاً والمعروض موصوف يلاحظه الذهن بالتقدم الذاتي ليسند إليه العارض، وإما ان يتقدم عليه بالزمان فلا يجب بل يجوز أن يفارقه.

(٢) في (أ) بزيادة (ضرورة).

(٣) سقط من (ب) لفظ (ذلك).

(٤) في (ب) كقدم القديم، وحدوث الحادث.

الثاني: وقد يستدل أي على كون[1] التعين اعتبارياً بأنه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا الشخص من النوع دون الحصة الأخرى منه على وجودها وتميزها، فإن كان تميزها بهذا التعين فدور أو بتعين آخر فيتسلسل، وهذا هو المراد بقولهم: لو وجد لتوقف انضمامه إلى الماهية على تميزها، فلا يرد ما قيل أن تميز الماهية بذاتها، وبما لها من الفصول، لا بهذا التعين.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون هذا[2] المعروض هو الحصة المتميزة بهذا التعين لا بتعين سابق؟ ليلزم المحال، كما أن معروض البياض، هو الجسم الأبيض به[3] لا بياض آخر. وحاصله أن ذلك دور معية، فإن الماهية إذا وجدت، وجدت متخصصة متميزة بما عرضت له من التعينات كحصص الأنواع من الجنس تتمايز بالفصول، ولا يتوقف اختصاص كل[4] فصل بحصة على تميز لها سابق.

قلنا: وجود المعروض متقدم على العارض بالضرورة، فكذا تميزه لكونه مقارناً للوجود السابق، وهذا بخلاف الفصول، وحصص الأنواع من الجنس، فإن التمايز هناك عقلي لا غير وفيه نظر، لأن تقدم معروض التعين عليه، إنما هو بالذات دون الزمان. وهو ما يستلزم تقدم ما معه بالزمان، لجواز أن يكون الشيء محتاجاً إليه، ولا يكون مقارنه كذلك.

فإن قيل: المعروض المتقدم هو هذه الحصة، فيلزم تقدم الهذية[5]، وهو التعين والتميز.

قلنا: نعم بمعنى أنه معروض الهذية فلا يمتنع أن يكون هذيتها بهذا التعين.

---

(١) في (أ) بزيادة (على كون).
(٢) سقط من (أ) لفظ (هذا).
(٣) سقط من (ب) لفظ (به).
(٤) في (ب) بها بدلاً من (كل).
(٥) في (ب) الهوية بدلاً من (الهذية).

احتجاج المخالف لمدعي اعتبارية التعين

(قال: احتج(١) المخالف بوجوه(٢):

الأول: أنه جزء المتعين وهو موجود. قلنا(٣): الموجودمعروض التعين(٤) لا المركب من المعروض والمعارض فإنه اعتباري(٥).

فإن قيل: المتعين هو الشخص(٦) كزيد مثلاً، ولا خفاء في وجوده، وليس مفهومه مجرد الانسان، بل مع شيء آخر نسميه التعين، فيكون جزءاً من زيد الموجود فيوجد.

فالجواب: أنه الإنسان المقيد بالعوارض المشخصة لا المجموع(٧)، ولو سلم فذلك الشيء(٨) هو المشخصات من الكم والكيف، والأين(٩) المخصوصة ونحو ذلك مما وجوده ضروري، وإنما الكلام في التشخص.

---

(١) احتج في اعتبارية التعيين وادعى وجوده.

(٢) خمسة.

(٣) في دفع هذه الحجة التي قال بها المجادل.

(٤) أي ذات موصوفة بالتعيين فيكون التعين وصفاً لتلك الذات الموجودة ولا شك أن الوصف ليس جزءاً للموصوف فلا يلزم من وجود الموصوف وجود الوصف الذي هو قيد للموصوف ونعت له.

(٥) اعتباري وإن كان جزءاً للمركب فاندفعت هذه الحجة.

(٦) المتعين هو الشخص الخارجي الذي لا يشك أحد في وجوده.

(٧) من الإنسانية والشيء الزائد الذي هو تلك العوارض.

(٨) الزائد على انسانية زيد إما أن يقول الخصم انه شيء لم يتعين كونه موجوداً فيبطل مدعاه، وإما أن يقول إنه شيء معين وجوده حساً كوجود زيد حساً فلا شك أنه هو المشخصات من الكم الراجع إلى أجزائه الحسية أو الكيف الذي هو لونه.

(٩) الأين: احدى مقولات أرسطو أطلقه الفلاسفة على المحل الذي ينسب اليه الجسم فقال ابن سينا: الأين هو كون الجوهر في مكانه الذي يكون فيه ككون زيد في السوق (راجع النجاة ص ١٢٨)، وقال الغزالي: من الأين ما هو أين بذاته، ومنه ما هو مضاف فالذي هو أين بذاته كقولنا: زيد في الدار أو في السوق. وما هو أين بالإضافة فهو مثل فوق وأسفل، ويمنة ويسرة وحول ووسط وما بين (راجع معيار العلم ص ٢٠٧).

وقال ابن رشد: ومثال ذلك أن الأين كما قيل هو نسبة الجسم إلى المكان؟ فالمكان مأخوذ في حده الجسم ضرورة، وليس من ضرورة حد الجسم، أن يؤخذ في حده المكان ولا هو من المضاف..

الثاني: أن طبيعة النوع الواحد لا تتكثر بنفسها، بل بما ينضاف إليها وهو المراد بالتشخيص.

الثالث: لو كان عدمياً لما كان متعيناً في نفسه، فلا تعين غيره.

قلنا: غير المتنازع.

الرابع: لو كان عدمياً لكان عدماً للاتعين مطلقاً، أو لتعين آخر عدمي أو ثبوتي فيكون ثبوتياً لأن رفع العدمي ثبوتي، وحكم الأمثال واحد.

قلنا: بعد المساعدة على أن العدمي عدم لشيء، وأن نقيضه ثبوتي إن أريد باللاتعين والتعين مفهوماً هما، فلا حصرا وما صدقا عليه، فلا يلزم كون ما صدق عليه اللاتعين عدمياً.

الخامس: لو كان عدمياً لكان عدماً لما ينافيه، فإن كان عدماً للإطلاق، أو لما يساويه كان مشتركاً بين الأفراد كعدم الإطلاق، فلا يكون متميزاً، إن لم يكن لزم جواز انفكاكه[1] عن عدم الإطلاق، إما بتحقق عدم الإطلاق بدونه، فيكون الشيء لا مطلقاً، ولا معيناً. وإما بالعكس فيكون مطلقاً ومعيناً.

قلنا: إن أريد مطلق التعين لم يمتنع اشتراكه بين الأفراد، وتمايزها بالتعينات الخاصة وإن أريد التعين الخاص لم يمتنع كون الشيء لا مطلقاً ولا معيناً لجواز أن يكون معيناً بتعين آخر).

أي القائل بكوْن التعين وجودياً بوجوه:

الأول: أنه جزء المتعين لكونه عبارة عن الماهية مع التعين وهو موجود وجزء الموجود موجود بالضرورة.

وأجيبه: بأنه إن[2] أريد بالمتعين الموصوف بالتعين، فظاهر أن التعين

= الخ. (راجع مختصر ما بعد الطبيعة ص ٨).

(١) اي انفكاك التعين عن عدم الاطلاق ضرورة أن غير المتساويين ينفك أحدهما عن الآخر وذلك الانفكاك بين التعين وعدم الاطلاق يحصل بأحد أمرين.

(٢) في (ب) إذا بدلاً من (إن).

عارض له لا جزء منه، وإن أريد المجموع المركب منهما، فلا نسلم أنه موجود، فإن الوصف إذا كان من الأعراض المحسوسة كما في الجسم الأبيض لم يكن المجموع إلا مركباً اعتبارياً، فكيف إذا كان مما وجوده نفس المتنازع، واعترض صاحب المواقف: بأن المراد بالمتعين هو ذلك الشخص المعلوم وجوده بالضرورة كزيد مثلاً، وليس مفهومه مجرد مفهوم الانسان وإلا لصدق على عمرو، بل الإنسان مع شيء آخر يسميه التعين فيكون جزءاً من زيد الموجود فيكون موجوداً. والجواب: أنا سلمنا أن ليس مفهومه مفهوم الإنسان الكلي الصادق على عمرو. ولكن لم لا يجوز أن يكون هو الانسان المقيد بالعوارض المخصوصة المشخصة التي لا تصدق على غيره دون المجموع ولو سلم فجزء المفهوم لا يلزم أن يكون موجوداً في الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو ما يخصه من الكم والكيف والأين ونحو ذلك، مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون أكثرها من المحسوسات، وهم لا يسمونها التعين، بل ما به التعين الثاني، أن الطبيعة[1] النوعية كالإنسان مثلاً لا تتكثر بنفسها، لما سبق من أن الماهية من حيث هي لا تقتضي الوحدة والكثرة، وإنما تتكثر بما ينضاف إليهما من العوارض الموجودة المخصوصة التي ربما تكون محسوسة وهو المراد بالتشخص.

الثالث: أن التعين لو كان عدمياً لما كان متعيناً[2] في نفسه، إذ لا هوية للمعدوم، فلم يكن معيناً لغيره ضرورة أن ما لا ثبوت له، لا يصلح سبباً لتميز الشيء عما عداه بحسب الخارج. والجواب: عنهما أن ما ينضاف إلى الطبيعة،

---

(١) الطبيعة: هي القوة السارية في الأجسام التي يصل بها الموجود إلى كماله الطبيعي، وهذا المعنى هو الأصل الذي ترجع إليه جميع المعاني الفلسفية التي يدل عليها هذا اللفظ.

فمن هذه المعاني: قول ابن سينا: والطبيعة مبدأ أول لكل تغير ذاتي وثبات ذاتي. (راجع رسالة الحدود).

وفلسفة الطبيعة: فلسفة مقصورة على البحث في المادة وأحوالها، وهي أحد اقسام الفلسفة عند بعض فلاسفة الألمان في القرن التاسع عشر أمثال «شيلنج» و «هيجل».

(٢) في (ب) لكان (منتفياً).

ويعينها ويكثرها هي العوارض [1] المشخصة، ولا نزاع في وجودها على ما سبق.

الرابع: أن التعين لو كان عدمياً وليس عدماً مطلقاً لكان عدماً للاتعين مطلقاً، أو لتعين إذ لا مخرج عن النقيضين، وذلك التعين إما عدمي أو ثبوتي، وعلى التقارير يلزم كونه وجودياً. إما على الأولين، فلأن نقيض العدمي وجودي، وإما على الثالث فلأن حكم الأمثال واحد.

والجواب: أنا لا نسلم [2] أن العدمي يلزم أن يكون عدماً لأمر[3] ما، بل يكون معدوماً في الخارج على ما ادعينا من أنه اعتباري. ولو سلم[4]، فلا نسلم أن نقيض العدمي وجودي، كالعمى واللاعمى، ولو سلم فإن أريد بالتعين، واللاتعين مفهومهما، فلا حصر. لجواز أن يكون التعين عدماً لمفهوم آخر. وإن أريد ما صدق عليه. فلا نسلم أن كل[5] ما يصدق عليه اللاتعين [6] فهو عدمي، ليكون نقيضه ثبوتياً. كيف واللاتعين صادق على جميع الحقائق، ولو سلم فلا نسلم تماثل التعينات، لم لا يجوز أن تكون متخالفة متشاركة في عارض هو مفهوم التعين.

الخامس: أن التعين لو كان عدمياً لكان عدماً لما ينافيه ضرورة، كالإطلاق، والكلية، والعموم، وما يجري مجرى ذلك. فإن كان عدماً للإطلاق، أو لما يساويه كالكلية، والعموم. وبالجملة، ما لا ينفك عدمه عن عدم الإطلاق، كان التعين مشتركاً بين الأفراد كعدم الإطلاق، لأن التقدير أنه عدم لأمر لا ينفك

---

(١) في (ب) من بدلاً من (هي).

(٢) في (ب) لا ثم وهو تحريف.

(٣) في (ب) لأحدهما بدلاً من (لأمر ما).

(٤) في (ب) بزيادة لفظ (المجادل).

(٥) سقط من (أ) لفظ (كل).

(٦) اللاتعين: نقيض التعين، واللاتعين: صفة عقل يتحير في اتخاذ القرار الموافق لمقتضى الحال. وهو بهذا المعنى مرادف للتردد ومناقض للعزم، واللامتعين ما له انحاء مختلفة يصعب تحديد واحد منها.

عدمه عن عدم الإطلاق، وعدم الإطلاق متحقق في جميع الأفراد، فكذا التعين فلا يكون متميزاً، فلا يكون تعيناً، وإن لم يكن التعين عدماً للإطلاق، ولا عدماً لما لا ينفك عدمه عن عدم الإطلاق، لزم جواز[1] الانفكاك بين عدم الإطلاق بدون التعين، فيلزم كون[2] الشيء لا مطلقاً ولا متعيناً، وفيه رفع للنقيضين، وإما أن يتحقق التعين بدون عدم الإطلاق، فيلزم كون الشيء مطلقاً ومتعيناً وفيه جمع للنقيضين.

والجواب: أنه إن أريد بالتعين الذي يجعله[3] عدم الإطلاق مطلق التعين، فلا نسلم ثم[4] امتناع اشتراكه بين الأفراد كعدم الإطلاق، وإنما يمتنع لو لم يكن تمايز الأفراد بالتعينات الخاصة[5] المعروضة لمطلق التعين، وإن أريد بالتعين[6] التعين الخاص فنختار أنه ليس عدماً للاطلاق، ولا لما لا ينفك عدمه عن عدم الإطلاق، بل لأمر يوجد عدم الإطلاق بدون عدمه، الذي هو ذلك التعين، وهو[7] لا يستلزم إلا كون الشيء لا مطلقاً ولا معيناً بذلك العين، ولا استحالة في ذلك لجواز أن يكون معيناً بتعين آخر.

الاختلاف في عدمية التعين ووجوده لفظياً

(قال: خاتمة[8]: افراد النوع[9] إنما تتمايز بعوارض مخصوصة[10]، ربما

---

(١) في (أ) بزيادة (جوازاً).

(٢) سقط من (ب) لفظ (كون).

(٣) في (ب) يحصله بدلاً من (يجعله).

(٤) في (ب) لا ثم بدلاً من (فلا نسلم).

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (الخاصة).

(٦) في (ب) بزيادة (بالتعين).

(٧) سقط من (أ) لفظ (وهو).

(٨) خاتمة: في تحقيق يتبين به أن الاختلاف في عدمية التعين ووجوده يكاد يكون لفظياً باعتبار تفسير وتفسير العدمي والوجودي.

(٩) كالإنسان الذي هو زيد والإنسان الذي هو عمرو والانسان الذي هو خالد.

(١٠) بها لا بالانسانية المطلقة وتلك العوارض وتسمى المشخصات.

تنتهي إلى ما يفيد الهذية[1]، والعدمي قد[2] يطلق على المعدوم، وعلى عدم أمر ما، وعلى ما يدخل في مفهومه العدم، والوجودي[3] بخلافه، والحقيقي على ما هو ثابت في نفس الأمر من غير شائبة الفرض والتقدير، والاعتباري بخلافه. فبعد تلخيص المراد بالثبوتي والعدمي، وأن التشخص هو تلك العوارض، أو ما يحصل عندها من الهذية، أو كون الفرد بحيث لا يقبل[4] الشركة، أو عدم قبوله لذلك كان الحق جلياً).

تصور الشيء بوجه ما وإن كان كافياً في الحكم عليه في الجملة. لكن خصوصيات الأحكام[5] ربما تستدعي تصورات مخصوصة، لا بد منها في صحة الحكم، فلا بد في تحقيق أن التعين وجودي أو عدمي، اعتباري أو غير اعتباري، من بيان ما هو المراد من هذه الألفاظ.

فنقول: الحقيقة النوعية المتحصلة بنفسها، أو بما لها من الذاتيات، قد يلحقها[6] كثرة بحسب ما يعرض لها من الكميات والكيفيات، والأوضاع والإضافات، واختلاف المواد، وغير ذلك، وربما تنتهي العوارض إلى ما يفيد الهذية، وامتناع الشركة كهذا الانسان وذاك، وتسمى العوارض المشخصة، فلا بد في تحصيل موضوع القضية المطلوبة من بيان، أن المراد بالتشخص هو تلك العوارض، أو ما يحصل عندها من الهذية[7]، أو عدم قبول الشركة، أو كون الحصة من النوع بهذه الحيثية، أو نحو ذلك، ثم لا بد لتحصيل معنى المحمول من بيان المراد بالوجودي، والعدمي، والاعتباري.

---

(١) وهي كون الشيء أشير إليه الاشارة الحسية التي هي أظهر في منع الشركة من جميع المشخصات.
(٢) في (ج) بزيادة فقط (قد).
(٣) الوجودي: هو المقابل للعدمي.
(٤) في (ج) لا يفيد بدلاً من (لا يقبل).
(٥) في (ب) الإمكان بدلاً من (الاحكام).
(٦) في (ب) يعرض لها بدلاً من (يلحقها).
(٧) الهذية: اسم مشتق من هذا على ما به يكون الشيء هدا الشيء لا غيره، والذي وضع اللفظ اللاتيني يعرفه بقوله: أنه يدل على مبدأ التفرد الذاتي، أي على ما تتعين به الطبيعة فتصير جزئية.

فقيل: العدمي المعدوم، وقيل ما يكون عدماً مطلقاً[1]، أو مضافاً متركباً، مع وجودي، كعدم البصر عما من شأنه، أو غير متركب كعدم قبول الشركة، وقيل، ما يدخل في مفهومه العدم ككون الشيء بحيث[2] لا يقبل الشركة. والوجودي بخلافه، فهو الموجود، أو الوجود مطلقاً، أو مضافاً، أو ما لا يدخل في مفهومه العدم، والعبرة بالمعنى دون اللفظ، حتى إن العمى عدمي، واللاعدم وجودي، وفي المواقف أن الوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له، أي بحسب الخارج. نحو السواد لا أن يكون ذلك باعتبار وجودهما في العقل، واتصاف موصوفه به فيه[3] أي في العقل دون الخارج كالإمكان[4]، وهو أعم من الموجود، لجواز وجودي لا يعرض له الوجود أبداً، لكنه بحيث إذا ثبت للموصوف، كان ذلك بوجوده له. وهذا معنى ما قال القاضي الأرموي، إذا قلنا لشيء إنه وجودي، لا نعني أنه دائم الوجود، بل نعني أنه مفهوم يصح أن يعرض له الوجود الخارجي عند قيامه بموجود، وعند قيامه بمعدوم، لا يكون له وجود، وكأنه يريد الأعم من وجه، وإلا فمن الموجود ما لا يسمى وجودياً كالانسان، وغيره من المفهومات المستقلة، وأما الاعتباري فهو ما لا تحقق له إلا بحسب فرض العقل، وإن كان موصوفه متصفاً به في نفس الأمر كالإمكان، فإن الإنسان متصف به في نفس الأمر، بمعنى أنه بحيث إذا نسبه العقل إلى الوجود يعقل له وصفاً هو الإمكان، ويقابله الحقيقي. إذا تقرر هذا، فلا خفاء في أن العوارض المشخصة وجودية، والهذية اعتبارية، وتميز الفرد عما عداه، وعدم قبوله الشركة وكونه ليس غيره أو لا يقبل الشركة عدمية.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (مطلقاً).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (بحيث).

(٣) سقط من (ب) لفظ (فيه).

(٤) الإمكان في اللغة: مصدر أمكن إمكاناً والامكان في الشيء عند المتقدمين هو اظهار ما في قوله إلى الفعل.

قال ابن سينا: والإمكان إما أن يعني به ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع واما أن يعني به ما يلازم سلب الضرورة في العدم والوجود جميعاً. (راجع الاشارات: ٣٤)، فاعتبار الذات وحدها لا يخلو إما أن يكون مقتضياً لوجوب الوجود، أو مقتضياً لامتناع الوجود. (راجع النجاة ص ٣٦٧). ونحن نسمي امكان الوجود قوة الوجود (راجع الشفاء ٢: ٤٧٧).

المبحث الثالث

التعين

(**قال**: المبحث الثالث: التعين يتوقف[1]على امتناع الشركة[2]ذهناً، فلا يحصل بانضمام الكلي إلى الكلي ولو بحيث يمنع الشكرة عيناً[3]، بل يستند عندنا إلى إرادة القادر المختار، أو عند البعض إلى الوجود الخارجي، لتحققه عنده قطعاً[4]، وتتعدد الأشخاص بتعدد الوجودات.

ورد: بأن الدوران لا يفيد العلية ولو سلم، فالكلام في خصوص التعينات. وعند الفلاسفة إلى نفس الماهية، فينحصر في فرد، أو إلى المادة المشخصة بالأعراض التي تلحقها بحسب الاستعدادات المتعاقبة، فيتكثر بتكثر المواد[5]القابلة للتكثر بذواتها ، واعترض بأن تعين الأعراض، إنما هو بتعين المادة فتعينها بها دور.

وأجيب بأن تعينها بالأعراض لا بتعيناتها.

قلنا: فليكن تعين الماهية بما يخصها من الصفات، وتكثر له أفراد بتكثرها).

(١) يتوقف تحققه للشيء.

(٢) على امتناع الشركة في ذلك الشيء فما يقبل الشركة بصحة صدقه على أفراد كثيرة لا تعين فيه.

(٣) أي في عين مصدوق المضموم والمضموم إليه بأن لا يصلح وجود فردين في الخارج للمنضمين بأن يتعين لهما فرد واحد.

(٤) إذ لا يتصور الوجود الخارجي إلا للفرد والفرد له تعين قطعاً.

(٥) في (ح)يتكثر وسقطت من (أ) و (ب).

لا بد في التعين من كون المفهوم بحيث[1]لا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين، وهذا معنى امتناع الشركة ذهناً، ومعلوم أنه لا يحصل بانضمام الكلي إلى الكلي، لأن كلاً من المنضم، والمنضم إليه والانضمام لكونه كلياً، يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين[2]، بل على ما لا يتناهى من الأفراد، وإن كان بحسب الخارج ربما لا يوجد منه الأفراد، بل يمتنع تعدده كمفهوم الواجب.

فإن قيل: حكم الكلي قد تخالف حكم كل واحد، فيجوز أن يكون كل من المنضم، والمنضم إليه كلياً، والمجموع جزئياً.

قلنا: لا معنى للانضمام ههنا سوى[3]أن العقل يعتبر مفهوماً كلياً كالإنسان، ثم يعتبر له وصفاً كلياً كالفاضل، ومعلوم بالضرورة أن الكلي الموصوف بالأوصاف الكلية لا ينتهي إلى حد الهذية، حتى لو كان ذلك الوصف هو مفهوم الجزئية والتشخص، وامتناع قبول الشركة، كانت الكلية بحالها.

وقد يجاب: بأن المراد[4] أنّ انضمام الكلي إلى الكلي، وتقيده به[5]لا يستلزم الجزئية والتشخص،[6]وإن كان قد يفيدها، فيكون حاصل الكلام أن المركبات العقلية، مثل الجوهر المتميز، والجسم النامي، والحيوان الناطق،[7]والإنسان الفاضل، لا يلزم أن يكون جزئية، بل قد يكون كلية، وهذا من الوضوح بحيث لا ينبغي أن يخبر به فضلا عن أن يجعل[8]من المطالب العلمية.

---

(١) في (ب) الذي بدلاً من (بحيث).

(٢) في (ب) بزيادة (أشخاص).

(٣) سقط من (ب) لفظ (سوى) وبزيادة لـ في (أن).

(٤) في (أ) بزيادة (أن).

(٥) سقط من (ب) لفظ (به).

(٦) سقط من (ب) من أول: (وقد يجاب... إلى... والتشخص).

(٧) سقط من (أ) لفظ (الناطق).

(٨) في (ب) جعله بدلاً من قوله (أن يجعل).

فإن قيل: ـ فعلى ما ذكرتم يلزم أن يكون ما ينضم إلى الكلي، وتقيده الجزئية جزئياً، وله لا محالة مفهوم كلي، يفتقر إلى ما ينضم إليه، ويجعله جزئياً ويتسلسل.

قلنا: ليس هناك موجود هو الكلي، وآخر ينضم إليه ويجعله جزئياً، بل الموجود الأشخاص، والعقل ينتزع منها[1] الصور الكلية بحسب الاستعدادات والاعتبارات المختلفة، والمقصود أن المعنى الذي يسببه امتنع للعقل فرض صدق المفهوم على الكثيرين، لا يصلح أن يكون انضمام الكلي إلى الكلي، بل الشخص يستند عندنا[2] إلى القادر المختار، كسائر الممكنات بمعنى أنه الموجد لكل فرد على ما شاء من التشخص، وعند بعضهم إلى تحقق[3] الماهية في الخارج، للقطع بأنها إذا تحققت لم يكن إلا فرداً مخصوصاً لا تعدد فيه، ولا اشتراك، وإنما قبول التعدد والاشتراك في المفهوم الحاصل في العقل[4].

فإن قيل: فيلزم أن لا يتعدد التعين، لأن[5] الوجود أمر واحد.

قلنا: هو وإن كان واحداً بحسب المفهوم، لكن يتعدد أفراده بحسب الأزمنة، والأمكنة والمواد وسائر[6] الأسباب، فتتعدد التعينات.

واعترض: بأن الدوران لا يفيد العلية، فيجوز أن يكون الوجود ما معه التعين لا ما به التعين. [فإن قيل: نحن نقطع بالتعين عند[7] الوجود الخارجي، مع قطع النظر عن جميع ما عداه.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (منها).
(٢) يقصد المتكلمين من أهل السنة.
(٣) سقط من (ب) لفظ (إلى).
(٤) سقط من (ب) كلمة (في العقل).
(٥) في (ب) والوجود بدلاً من (لأن الوجود).
(٦) في (أ) بزيادة كلمة (وسائر).
(٧) في (ب) بزيادة (وجود) أي عند وجود الوجود.

قلنا: قطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاؤه، فعند الوجود لا بد من ماهية، وأسباب فاعلية أو مادية. وبالجملة أمر يستند إليه الوجود، فيجوز أن يستند التشخص أيضاً إليه، ولو سلم. فالوجود لا يقتضي[1] إلا تعيناً ما، والكلام في التعينات المخصوصة، فلا يثبت المطلوب ما لم يتبين أن وجود كل فرد يقتضي تعينه الخاص.

وذهبت الفلاسفة إلى أن التعين قد يستند إلى الماهية بنفسها أو بلوازمها كما في الواجب. فينحصر في شخص[2]، وإلا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد، مع عدم تشخص الآخر، وقد يستند إلى غيرها، ولا يجوز أن يكون أمراً منفصلاً عن الشخص، لأن نسبته إلى كل الأفراد[3]، والتعينات على السواء، ولا حالاً فيه ـ لأن الحال في الشخص لافتقاره إليه يكون متأخراً عنه، ولكونه علة لتشخصه المتقدم عليه ضرورة أنه لا يصير هذا[4] الشخص إلا بهذا التشخص فيكون متقدماً عليه، وهو محال، فتعين أن يكون محلاً له، وما ذكرنا من نسبة الحال والمحل إلى الشخص دون الماهية، أو التشخص أقرب وأوفق[5] بكلامهم والمراد بمحل الشخص معروضه في الأعراض، ومادته في الأجسام، ومتعلقه في النفوس على ما ذكروا من حدوث النفس بعد البدن وتعينها به، فالعقول المجردة تستند تعيناتها، إلى ماهياتها، فينحصر كل في شخص، لا إلى مجرد الإضافة كعقل الفلك الأول مثلاً على ما قيل، لأن هذه الإضافة متأخرة عن وجود الفلك المتأخر عن وجود العقل وتعينه، والاستناد إلى المادة أعم من أن يكون بنفسها، أو بواسطة ما

(١) في (ب) لا يستلزم بدلاً من (لا يقتضي).
(٢) في (ب) الشخص بإسقاط حرف الجر وزيادة (ال).
(٣) في (أ) بزيادة لفظ (كل).
(٤) سقط من (ب) لفظ (هذا).
(٥) في (أ) إلى بدلاً من (أوفق).

فيها[1] من الأعراض. فلا يرد ما قيل: أن غير المنفصل لا ينحصر فيما يكون حالاً في التشخص أو محلاً له، لجواز أن يكون حالاً في محله. ولما اعترض بأن المادة التي يستند إليها الشخص، تكون متشخصة لا محالة، فتشخصها إما لماهيتها فلا تتعدد أفرادها، أو للتشخص المعلول فيدور، أو لمادة أخرى فيتسلسل.

أجيب: بأنه لما فيها من الكميات[2] والكيفيات، والأوضاع، وغير ذلك من الأعراض التي تتعاقب عليها بتعاقب الاستعدادات حتى لو ذهبت إلى غير النهاية، لم يمتنع على ما هو رأيهم فيما لا يجتمع في الوجود، كالحركات والأوضاع الفلكية. وإذا استند التشخص إلى المادة تكثرت أفراد الماهية[3] بتكثر المواد، والمادة قابلة للتكثر بذاتها، فلا تفتقر إلى قابل آخر، وإنما تفتقر إلى فاعل يكثرها.

واعترض: على ما ذكروا بعد تسليم مقدماته بأن تعين الأعراض الحالة التي في المادة، إنما هو بتعين المادة على ما سيجيء، فلو تعينت المادة بها كان دوراً.

وأجيب: بأن تعين المادة إنما هو بنفس الأعراض الحالة في المادة المعينة بتعين.ما لا بتعيناتها الحاصلة بتعين المادة، وحاصله أن تعيناتها بتعينها، وتعينها مع تعيناتها، فلا يلزم الدور، ولا حصول التشخص من انضمام الكلي إلى الكلي. إلا أنه يرد عليه، أنه إذا جاز ذلك، فلم لا يجوز تكثر الماهية، وتعين أفرادها بما لها من الصفات المتكثرة العارضة لها، من غير لزوم مادة.

---

(1) في (أ) بزيادة (ما فيها).

(2) في (ب) الممكنات وهو بعيد عن الصواب

(3) في (أ) بزيادة لفظ (الماهية).

المنهج الثاني

في الوجوب والامتناع والإمكان

وفيه مباحث.

الأول. المعقولات تحصل من نسبة المفهوم

الثاني: تقسيم الوجوب والامتناع والإمكان

الثالث: الوجود رابطة وتوابعه مواد القضايا

الرابع: في اعتبارية الوجوب وما يجري مجراه

الخامس: احتياج الممكن إلى المؤثر

السادس: في موجب احتياج الممكن إلى المؤثر

السابع: تساوي طرفي الممكن بالنسبة إلى ذاته.

المنهج الثاني

في الوجوب والامتناع والإمكان

(قال: المنهج الثاني في الوجوب والامتناع[1] والإمكان[2]).

وفيه مباحث[3] جعل الامتناع من لواحق الوجود والماهية. نظراً إلى أن ضرورة سلب الموجود عن الماهية، حال لهما. أو إلى أنه من أوصاف الماهية المعقولة، أو لكونه في مقابلة الإمكان، أو لأن المراد بلواحقهما ما جرت العادة بالبحث عنه بعد البحث عنهما.

---

(١) المنع: خلاف الإعطاء يقال: منع يمنع منعاً فهو مانع ومناع. قال تعالى: ﴿مناع للخير معتد أثيم﴾ سورة القلم آية ١٢. وقال تعالى: ﴿وإذا مسه الخير منوعاً﴾ سورة المعارج آية رقم ٢

والمانع من صفات الله تعالى له معنيان أحدهما: ما روي في الدعاء الثابت عن النبي ﷺ: «اللهم لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت ولا ينفع ذا الجد منك الجد». الثاني: أنه يمنع أهل دينه أي يحوطهم وينصرهم. ومن هذا قولهم فلان في عز ومنعة

(راجع بصائر ذوي التمييز ج٤ ص ٥٢٥)

(٢) جعل الامتناع من لواحق الوجود ومعه الإمكان والوجوب، وكون الثلاثة لواحق الوجود فظاهر لأن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن وممتنع، وقد يقال إنها من لواحق الماهية أيضاً نظراً إلى أن لاحق الوجود لاحق الماهية.

(٣) فيه مباحث سبعة. الأول: في ضروريتها وما يتعلق به. الثاني: في بيان ذاتيتها وعرضيتها. الثالث: في كونها قد تكون مواد القضايا أو جهاتها وما يتعلق به. الرابع: في كونها اعتبارية وما يتعلق به الخامس: في كون الإمكان منها يفتقر معروضه إلى مرجع في وجوده وعدمه السادس: في أن موجب احتياج الممكن إلى المؤثر هو الإمكان أو الحدوث. السابع: في أن طرفي الممكن من وجود وعدم لا أولية لأحدهما به لذاته وما يتعلق به.

المبحث الأول

المعقولات تحصل من نسبة المفهوم

(المبحث الأول: هي معقولات تحصل من نسبة المفهوم، إلى هلية البسيطة أو المركبة. إذ حمل الوجود أو الربط بواسطته قد يجب، وقد يمتنع، وقد يمكن، وتصورها ضروري[1]. والتعريف بمثل ضرورة الوجود، وضرورة العدم، ولا ضرورتهما لفظي[2]).

قد تقرر في موضعه، أن (هل) إما بسيطة يطلب بها وجود الشيء في نفسه أو مركبة، يطلب بها وجود شيء لشيء، فإذا نسب المفهوم إلى وجوده في نفسه، أو وجوده لأمر حصل في العقل معان هي الوجوب، والامتناع **والإمكان،** لأن حمل الوجود على الشيء أو ربط الشيء بالشيء بواسطته. قد يجب كما في قولنا الباري تعالى موجود، والأربعة توجد لها الزوجية، وقد يمتنع كما في **قولنا:** اجتماع النقيضين موجود، والأربعة توجد لها الفردية وقد يمكن كما في قولنا: **الإنسان** موجود، أو يوجد له الكتابة، ولا خفاء في حصولها عند حمل العدم، إذ الربط بواسطته، لكنه مندرج فيما ذكرنا، من حمل الوجود أو الربط بواسطته، لكونه أعم من الإيجابي والسلبي، وتصورات

---

(١) لحصوله لمن لا يمارس طرق الاكتساب، ولهذا يقال من لم يميز في نفسه بين الوجوب، والاستحالة والجواز خرج عن طور العقلاء.

(٢) لفظي: يفيد أن ذلك المعنى المعروف الذي هو ضرورة الوجود، هو المسمى بلفظ الوجوب، والمعنى المعروف الذي هو ضرورة العدم، هو المسمى بلفظ الاستحالة والمعنى المعروف الذي هو عدم ضرورة أحدهما هو المسمى بلفظ الجائز.

هـذه المعاني ضـرورية حـاصلة لمن لم يمارس طـرق الاكتساب إلا أنهـا قـد تعرف تعريفات لفظية، كالوجود والعدم. فيقال:

الوجوب ضرورة الوجود أو اقتضاؤه أو استحالته العدم، والامتناع ضـرورة العدم أو اقتضاؤه، أو استحالة الوجود، والإمكان جواز الوجود والعدم، أو عدم ضرورتهما، أو عدم اقتضاء شيء منهما[1]، ولهذا لا يتحـاشى عن[2] أن يقال الواجب ما يمتنع عدمه، أو ما لا يمكن عدمه، والممتنع ما يجب عدمه، أو ما لا يمكن وجوده، والممكن ما لا يجب وجوده، ولا عدمه، أو ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه، ولو كان القصد إلى إفادة تصور هذه المعاني، لكان دوراً ظاهراً، وظهر هذه المفهومات الوجود لكونه تأكد الوجود، الذي هو أعرف من العدم، لما أنه يعرف بذاته، والعدم يعرف بوجه ما بالوجود، والنزاع في أن مفهوم الوجوب والإمكان وجودي أو عدمي، مبني على اختلاف مفهومات الخواص، التي باعتبارها يطلقان على الواجب والممكن. وأما في الـواجب فكاقتضـاء الوجـود بحسب الذات، والاستغناء عن الغير، وعدم التوقف عليه، وما به[3] يمتاز الواجب عن الممكن والممتنع، وأما في الممكن؛ فالاحتياج إلى الغير والتوقف عليه وعدم الاستغناء عنه، وعدم اقتضاء الوجود أو العدم، أو ما به يمتاز الممكن عن الواجب والممتنع.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (منهما).

(٢) سقط من (أ) لفظ (عن).

(٣) في (أ) بزيادة (به) وبهذا (اللفظ) يستقيم المعنى.

المبحث الثاني

في تقسيم الوجوب والامتناع والإمكان

(المبحث الثاني: كل من الواجب،والامتناع والإمكـان،[1]إن كان بـالنظر إلى ذات الشيء، فـذاتي[2]وإلا فغيـري[3]، أو وضـعي[4]، أو وقـتي[5] أو غيرها).

قـد يكون بـالذات، وقـد يكون بـالغير، لأن ضرورة وجـود الشيء، أو لا وجـوده في نفسه، أو ضـرورة وجـود شيء لشيء[6]آخـر، أو لا وجـوده لـه إن كـانت بالنـظر إلى ذاته، كـوجود البـاري، وعدم اجتمـاع النقيضين، ووجـود الزوجية للأربعة، وعدم الفردية لها فـذاتي، وإلا فغيري، وهـو وإن لم ينفك عن علة، لكن قد ينظر إلى خصوص العلة كوجوب الحركـة للحجر المـرمي، وامتناع السكون له، وقد ينـظر إلى وصف الذات المـوضوع، كـوجوب حـركة الأصابع للكاتب، وامتناع سكونها له، وقد ينظر إلى وقت له كوجوب الانخساف للقمر في وقت المقابلة المخصوصة، وامتناعه في وقت التربيع، وقد ينظر إلى ثبوت المحمول له، كوجود الحركـة للجسم المأخـوذ، بشرط كـونه مَتحـركاً، وامتناع السكون له حينئذ.

---

(١) كل واحد يكون ذاتياً ويكون على الإمكان منها عرضياً.

(٢) ذلك الوجوب ذاتي. ثم الحكم المعروض للوجوب الذاتي والامتناع الذاتي أما وجود الشيء في نفسه كقولنا الباري تعالى موجود، والجمع بين النقيضين ممتنع.

(٣) غيري لا ذاتي لثبوت كل منهما بغير ذات لمحكوم عليه ويسمى ذلك الغير في اصطلاحهم علة الوجوب

(٤) كوجوب الحركة لأصابع ذات الكاتب عند وصف ذاته بالكتابة وامتناع السكون لتلك الأصابع.

(٥) كوجوب الانخساف للقمر وقت الحيلولة وامتناعه وقت التربيع.

(٦) سقط من (ب) لفظ (الشيء).

الموصوف بالذاتي إما واجب أو ممتنع

(قال؛ والموصوف بالذاتي واجب الوجود لذاته، أو ممتنع الوجود لذاته، إن أخذ الوجود محمولاً، وواجب الوجود لشيء، وممتنع الوجود له نظراً إلى ذاته، إن أخذ رابطة فلازم الماهية، كزوجية الأربعة واجب الوجود لها[1] لذاتها، لا واجب الوجود لذاته.

يعني إذا أخذ الوجود محمولاً، فالموصوف بالوجوب[2] الذاتي **يكون** واجب الوجود لذاته، كالباري تعالى، وبالامتناع الذاتي يكون **ممتنع** الوجود لذاته، كاجتماع النقيضين، وإذا أخذ رابطة بين الموضوع والمحمول فالموصوف[3] بالوجوب الذاتي، يكون واجب الوجود لموضوعه نظراً إلى ذات الموضوع، كالزوجية للأربعة، وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود له نظراً إليه، كالفردية للأربعة، فلازم الماهية كالزوجية مثلاً واجب الوجود لذاتها. أي واجب الثبوت للماهية نظراً إلى نفسها، لا واجب الوجود لذاته، بمعنى اقتضائه الوجود بالذات ليلزم المحال، وبهذا يسقط ما ذكر في المواقف من أن الوجوب، والإمكان، والامتناع، المبحوث عنها هنا غير الوجوب، والإمكان، والامتناع، التي هي جهات القضايا وموادها، وإلا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها، و وذلك لأنه إن أراد كونها واجبة لذات اللوازم، فالملازمة ممنوعة، أو لذات الماهيات فبطلان التالي ممنوع، فإن معناه أنها واجبة الثبوت للماهية نظراً إلى ذاتها، من غير احتياج إلى أمر آخر، وكأنه يجعل بعض القضايا خلواً عن كون الوجود فيه محمولاً أو رابطة. كقولنا:

---

(١) في (ج) بزيادة لها.

(٢) في (ب) بالوجود بالدال بدلاً من (الوجوب).

(٣) في (ب) فالوصف بدلاً من (فالموصوف).

الإنسان كاتب، ويمتنع[1] أن يكون معناه أنه يوجد كاتباً أو توجد له الكتابة: بل معناه أن ما صدق عليه هذا، يصدق عليه ذاك أو يحمل.

والمحققون على أنه لا فرق بين قولنا: يوجد له ذاك[2]، ويثبت، ويصدق عليه، ويحمل ونحو ذلك إلا بحسب العبارة[3]، وما ذكرنا هو الموافق لكلام المحقق في التجريد.

(قال: والإمكان ذاتي لا غير).

إذ لو كان غيرياً لكان الشيء في نفسه واجباً أو ممتنعاً، أي ضروري الوجود أو العدم بالذات، ثم يصير لا ضروري الوجود والعدم بالغير، فيرتفع ما **بالذات**، وهو محال بالضرورة، وهذا معنى الانقلاب.

(قال: قد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود أو العدم، فيعم الإمكان الخاص، وضرورة الطرف الآخر، فيصدق على الممتنع ممكن العدم، وعلى الواجب ممكن الوجود، وقد يتوهم، أنه بمعنى سلب ضرورة أحد الطرفين فيعم الكل).

الإمكان بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم، هو الإمكان الخاص المقابل للوجوب، والامتناع بالذات، وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود، فيقابل الوجوب، ويعم الإمكان الخاص، والامتناع فيصدق على الممتنع أنه ممكن العدم، وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة العدم، فيقابل الامتناع ويعم الإمكان الخاص، والوجوب فيصدق على الواجب، أنه ممكن الوجود. وهذا هو الموافق للغة[4] والعرف، ولهذا[5] سمي بالإمكان العامي، فإن العامة تفهم منه نفي الامتناع، فمن إمكان الوجود نفي امتناع الوجود، ومن إمكان العدم

(١) في (ب) ويمنع بدلاً من (يمتنع).

(٢) في (ب) ذلك بدلاً من (ذاك).

(٣) في (أ) الغبارة وهو تحريف.

(٤) في (أ) اللغة بدلاً من (للغة).

(٥) في (ب) ويسمى بإسقاط لفظ (لهذا).

نفي امتناع العدم. وقد سبق إلى كثير من الأوهام، أن للإمكان العام مفهوماً واحداً، يعم الإمكان الخاص. والوجوب والامتناع، هو سلب ضرورة أحد الطرفين، أعني الوجود والعدم وهو بعيد جداً. إذ لا يفهم هذا المعنى من إمكان الشيء على الإطلاق، بل إنما يفهم من إمكان وجوده نفي الامتناع، ومن مكان عدمه نفي الوجوب. ولهذا يقع الممكن العام مقابلاً للممتنع، شاملاً للواجب كما في تقسيم الكلي إلى الممتنع، وإلى الممكن الذي أحد أقسامه أن يوجد منه فرد واحد، مع امتناع غيره كالواجب، وبهذا ينحل ما يقال على قاعدة كون نقيض الأعم أخص من نقيض الأخص، من أنه لو صح هذا الصدق[1] في قولنا: كل ما ليس بممكن عام ليس بممكن خاص، لكنه باطل، لأن كل ما ليس بممكن خاص، فهو إما واجب أو ممتنع، وكل منهما ممكن عام، فيلزم أن كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام.

(قال: وقد يعتبر بالنظر إلى الاستقبال، ومن اشترط فيه العدم في الحال كأنه أراد به إمكان طريان الوجود في المستقبل، ففي إمكان العدم يشترط الوجود في الحال، ولا يلزم الجمع بين النقيضين).

بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل، من غير نظر إلى الماضي والحال، وذلك لأن الإمكان في مقابلة[2] الضرورة، وكلما كان الشيء أخلى عن الضرورة كان أحق باسم الممكن، وذلك في المستقبل، إذ لا يعلم فيه حال الشيء من الوجود والعدم، بخلاف الماضي والحال، فإنه قد تحقق فيهما وجود الشيء أو عدمه، ومنهم من اشترط في الممكن الاستقبال العدم في الحال. لأن الوجود ضرورة، فيجب الخلو عنه.

ورد: بأن العدم أيضاً ضرورة، فيجب الخلو عنه أيضاً،[3] وتحقيقه أنه

(١) سقط من (أ) حرف الجر (في).
(٢) في (ب) مقابل بدلاً من (مقابلة).
(٣) سقط من (ب) لفظ (أيضاً).

ممكن في جانبي الوجود والعدم، وكما أن الوجود يخرجه إلى جانب الوجود كذلك[1]، ويشترط الخلو عنه. كذلك العدم يخرجه إلى جانب الامتناع، فيلزم اشتراط الخلو عنه أيضاً، فيلزم ارتفاع النقيضين بل اجتماعهما، والظاهر أن من اشترط ذلك أراد بالإمكان الاستقبالي، إمكان حدوث الوجود، وطريانه في المستقبل، وهو إنما يستلزم إمكان عدم الحدوث، لا إمكان حدوث العدم، ليلزم اشتراط الوجود في الحال، بل لو اعتبر الإمكان الاستقبالي في جانب العدم، بمعنى إمكان طريان العدم وحدوثه، يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محال:

(قال: وقد يعتبر [2] بمعنى تهيؤ المادة لحصول الشيء [3]، باعتبار تحقق الشرائط، فتتفاوت [4] شدة [5] وضعفاً [6] وتسمى استعدادية).

إشارة إلى الإمكان الاستعدادي، وهو تهيؤ المادة لما يحصل لها من الصور والأعراض، بتحقق بعض الأسباب والشرائط، بحيث لا ينتهي إلى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة، ويتفاوت شدة وضعفاً بحسب القرب من الحصول أو البعد [7] عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه، والقليل كاستعداد الإنسانية الحاصل للنطفة، ثم للعلقة، ثم للمضغة، وكاستعداد الكتابة الحاصل للجنين، ثم للطفل، وهكذا إلى أن يتعلم، وهذا الإمكان ليس لازماً للماهية، كالإمكان الذاتي، بل يوجد بعد العدم، بحدوث بعض الأسباب والشرائط، وبعدم بعد الوجود لحصول الشيء بالفعل.

(قال: وعروض الإمكان[8] يكون بالنظر إلى المفهوم، من

---

(١) سقط من (أ) لفظ (كذلك).

(٢) مطلق الإمكان لمعنى آخر غير ما تقدم.

(٣) كتهيؤ النطفة لحصول الإنسانية، وتهيؤ الجنين لحصول تعلم الكتابة وهذا التهيؤ يوجب إمكان حصول المتهيأ له.

(٤) الإمكان الناشيء عن التهيؤ.

(٥) بحصول كل الشرائط أو جلها.

(٦) بعدم حصول جل الشروط.

(٧) سقط من (أ) جملة (أو البعد).

(٨) الصرف الذي لا يشوبه شيء من الضرورة الغيرية.

حيث هو [1] مقيساً إلى الوجود، **وأما مع اعتبار الوجود أو العدم، فيعرض الوجوب أو الامتناع الغيري، فهو [2] ينفك عنهما [3] تعقلاً [4] لا تحققاً).**

يعني أن الماهية إذا أخذت مع وجودها، أو وجود علتها كانت واجبة بالغير، وإذا أخذت مع عدمها، أو عدم علتها، كانت ممتنعة بالغير، وإنما يعرض لها الإمكان الصرف، إذا أخذت لا مع وجودها، أو عدمها، أو وجود علتها، أو عدمها، بل اعتبرت من حيث هي هي، واعتبرت نسبتها إلى الوجود، فحينئذ يحصل من هذه المقايسة معقول هو الإمكان.

فالإمكان ينفك عن الوجوب بالغير، والامتناع بالغير بحسب التعقل، بأن لا يلاحظ للماهية، ولا لعلتها وجود أو عدم، لا[5] بحسب التحقق في نفس الأمر، لأن كل ممكن فهو إما موجود، فيكون واجباً[6] بالغير، أو معدوم فيكون ممتنعاً بالغير، اللهم إلا على رأي من يثبت الواسطة.

(قال: والغيريان[7] يتشاركان في اسم الضرورة عند تقابل المضاف إليه[8]، وحينئذ يتصادقان، وعند اتحاده يتنافيان، فبينهما منع الجمع مع جواز الانقلاب، وكذا بين الذاتين مع استحالته كما بين الذاتي وغير الذاتي [9]، من الوجوب والامتناع، لاستلزامه الإمكان المنافي للذاتي، والاستدلال بأن

---

(١) مفهوم ومعقول بأن لم يلاحظ معه حصول في فرد معين في الخارج ولا عدم حصوله بل لوحظ مقطوع النظر عن الفردية الخارجية المعينة حال كونه.

(٢) أي الإمكان عند رعاية ذلك الاعتبار.

(٣) أي عن الامتناع والوجوب.

(٤) أي في مطلق تعقل الحقيقة هل هي موجودة أم لا مع قطع النظر عما وقع في الخارج.

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (لا).

(٦) سقط من (ب) لفظ (واجباً).

(٧) أي العارضان لمعروضهما بالغير لا بالذات.

(٨) فيهما ويعني بالمضاف إليه الوجود أو العدم وتقابل المضاف إليه يحصل بأن يضاف الوجوب إلى الوجود والامتناع إلى العدم. فيقال عند الاشتقاق من كل منهما مضافين إلى المتقابلين هذا واجب الوجود وهذا ممتنع العدم.

(٩) في (ج) والغيري.

للغير فهو الحال، فهو واسطة بين الموجود والمعدوم، لأنه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة، مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك. والمراد بالصفة مالا يعلم، ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير، والذات بخلافها، وهي لا تكون إلا موجودة أو معدومة، بل لا معنى للموجود إلا ذات لها صفة العدم، والصفة لا يكون لها ذات فلا تكون موجودة ولا معدومة. فلذا قيد بالصفة واحترز بقولهم: لموجود عن صفات المعدوم فإنها تكون معدومة لا حالا. وبقولهم: لا موجودة عن الصفات الوجودية مثل السواد والبياض وبقولهم: ولا معدومة عن الصفات السلبية. قال الكاتبي[1]: وهذا الحد لا يصح على مذهب المعتزلة، لأنهم جعلوا الجوهرية من الأحوال مع أنها حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم.

قلنا: إنما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من أبي هاشم، وإلا فمن المعتزلة من لا يقول بالحال، ومنهم من يقول بها لا على هذا الوجه[2]، ثم قال: وأول من قال بالحال أبو هاشم وفصل القول فيه بأن الأعراض التي لا تكون مشروطة بالحياة كاللون والرائحة لا توجب لمن قامت به حالاً ولا صفة، إلا الكون فإنه يوجب لمحنه الكائنية وهي من الأحوال، وأما الأعراض المشروطة بالحياة، فإنها توجب لمحلها أحوالاً للمحل[3] كالعلم للعالمية والقدرة للقادرية.

وزعم القاضي وإمام الحرمين: أن كل صفة فهي توجب للمحل حالاً، كالكون للكائنية والسواد للأسودية والعلم للعالمية. ومنهم من خالف في نفي كون المعدوم ثابتاً وهم أكثر المعتزلة، حيث زعموا أن المعلوم إن كان له كون في الأعيان فموجود وإلا فمعدوم فلا واسطة بينهما ـ وباعتبار آخر: المعلوم إن كان له تحقق في نفسه وتقرر فثابت، [4] وإلا فمنفي وكل ما له كون في

---

(١) سبق الترجمة له.

(٢) راجع تفصيل قول الفلاسفة والمعتزلة في المعدومات في كتاب: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي ص ٥٩ وما بعدها.

(٣) سقط من (أ) لفظ (للمحل).

(٤) في (أ) مثبت.

الأعيان فله تقرر في نفسه من غير عكس، فيكون الموجـود أخص من الثابت. وكل ما لا تقرر له في نفسه لا كون له في الأعيان، وليس كل ما لا كون له تقرر له، فيكون المنفي أخص من المعدوم، فيكون بعض المعدوم لا منفياً بل ثابتاً، ومنهم من خالف في الأمرين جميعاً وهم بعض المعتزلة قالوا: ـ المعلوم إن كان له كون في الأعيان، فإن كان له [1] ذلك بالاستقلال فهو المـوجود، وإن كـان بتبعية الغير فهو الحال، وإن لم يكن له كون في الأعيان فهو المعدوم، والمعدوم إن كان متحققاً في نفسه فثابت، وإلا فمنفي. فقد جعلوا بعض المعدوم ثابتاً. وأثبتوا بين الموجود والمعدوم واسطة هو الحال، وظاهر العبارة يوهم أن الثابت قسم من المعدوم، وليس كذلك. بل بينهما عموم من وجه لأنه يشمل الموجود والحال بخلاف المعـدوم، والمعدوم يشمـل المنفي بخلاف الثـابت، وان كان المعدوم مبايناً للمنفي على ما صرح به في تلخيص المحصل [2] من أن القائلين بكون المعدوم شيئاً لا يقولـون للممتنع معـدوم بل منفي. كـان الأول في هذا التقسيم، أن يقال: المعلوم إن لم يتحقق في نفسه فمنفي، وإن تحقق فإن كان له كون في الأعيان، فإما بالاستقلال فموجود، أو بالتبيعة فحال، وإن لم يكن له[3] كون في الأعيان فمعدوم، وفي التقسيم السابق أنه إن لم يتحقق فمنفي،وان تحقق فثابت، وحينئذ إن كان له كون في الأعيان فموجود، وإلا فمعدوم.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (له).

(٢) تلخيص المحصل. لنصير الـدين الطوسي وهـو عبارة عن نقـد وتوضيـح لكتاب محصـل أفكار المتقدمين والمتأخرين لفخر الدين الرازي وقد قام بتحقيقه (الأستاذ طه عبد الرؤوف سعد) ونشرته مكتبة الكليات الأزهرية على هامش المحصل.

(٣) سقط من (ب) لفظ (له)

نفي ثبوت المعدوم
ونفي الواسطة بينه وبين الوجود

لنا[1] في المقامين[2] الضرورة[3] فإنه لا يقل من الثبوت إلا الوجود ذهناً[4] أو خارجاً من العدم إلا نفي ذلك، ولا يتصور بينهما واسط.

أي في نفي ثبوت المعدوم وشيئيته ونفي الواسطة بين الموجود والمعدوم الضرورة. فإنها قاضية بذلك، إذ لا يعقل من الثبوت إلا الوجود ذهناً، أو خارجاً من العدم إلا نفي ذلك، والشيئية تساوق الوجود، فالثابت في الذهن أو الخارج موجود فيه، وكما لا تعقل الواسطة بين الثابت والمنفي، فكذا بين الموجود والمعدوم، والمنازع مكابر، وجعل الوجود أخص من الثبوت والعدم من المنفي[5]، وجعل الموجود ذاتاً لها الوجود، والمعدوم ذات لها العدم،لتكون الصفة واسطة اصطلاح[6] لا مشاحة فيه. قال: فاستدل بوجوه.

الأول: أن ثبوت المعدوم ينافي المقدورية، لأن الذات أزلية [7] والوجود حال لا يتعلق به قدرة [8].

الثاني: أن العدم صفة نفي فينتفي الموصوف به.

---

(1) (لنا) يقصد الأشاعرة خلافاً للقاضي أبي بكر الباقلاني. وإمام الحرمين.
(2) أي نفي الواسطة بين الموجود والمعدوم وفي نفي شيئية المعدوم.
(3) أي لنا فيما ذكر حكم العقل بإبطال ما يناقض ذلك ضرورة والمخالف مكابر.
(4) في (ج) وخارجاً بدلا من (أو خارجاً).
(5) في (ب) النفي.
(6) سقط من (أ) لفظ (واسطة).
(7) أزلـية: من حيث ثبوتها إذ لو لم يكن ثبوتها أزلياً كان طارئاً فلا يكون ثبوتها ذاتياً لسبق نفيها على ثبوتها فتكون منفية أولا كالممتنع فلا يختص المنفي بحقيقة الممتنع وهم يقولون بالاختصاص، وأيضاً الحقائق غير مجعولة في زعمهم فيلزم كونها أزلية.
(8) سقط من (أ) قدرة.

الثالث: أن ثبوت الذوات عندكم ليس من الغير فيلزم تعدد الواجب.

الرابع: أنها غير متناهية مع أن الموجود منها متناه. فالكل أكثر من الباقية على العدم بمتناهٍ فتكون متناهية.

الخامس: أن المعدوم كان مساوياً للمنفي أو أخص منه لم يكن ثابتاً، وإن كان أعم منه لم يكن نفياً صرفاً، والا لما بقي فرق بين العام والخاص. بل ثابتاً. وهو صادق على المنفي فيلزم ثبوته وهو محال.

ورد الأول: بجواز أن يكون اتصاف الذات بالوجود حادثاً بالقدرة [1] فإن قيل: هو منفي وإلا لزم التسلسل واتصاف المعدوم بالوجود.

أجيب: بمنع استحالة التسلسل في الثابت واتصاف الثابت بالوجود. والثاني بمنع الأول إن أريد صفة [2] هي نفي. أو إن أريد صفة منفية. والثالث: بأن الواجب ما يستغني عن الغير في وجوده لا ثبوته [3]. والرابع: يمنع تناهي ما يزيد على الغير بمتناه. بل إذا كان الغير متناهياً. وإثبات ذلك بالتطبيق بينه وبين الكل ضعيف. والخامس: بأن عدم كونه نفياً صرفاً لا يستلزم كونه اثباتاً صرفاً بل قد وقد فلا يصدق إلا بعض المعدوم ثابت فلا يلزم ثبوت المنفي.

فإن قيل: المراد أنه لو كان أعم لكان متميزاً عن الخاص، فيكون ثابتاً إلزاماً قلنا فيلغوا أكثر المقدمات.

منا من جعل نفي ثبوت المعدوم غير ضروري فاستدل عليه بوجوده.

الأول: لو كان المعدوم ثابتاً لامتنع تأثير القدرة في شيء من الممكنات

(١) في (أ) بالغدة وهو تحريف.

(٢) في (ج) منفي نفي.

(٣) والمعدوم الممكن على هذا التقدير وهو أن له ثبوتاً في حال عدمه لذاته ليس مستغنياً عن الغير في وجوده لأنه معدوم يحتاج إلى الغير في الوجود فلا يكون واجباً فلا يلزم تعدد الواجب على تقدير ثبوته لذاته.

(راجع أشرف المقاصد في شرح المقاصد).

واللازم باطل ضرورة واتفاقاً. وجه اللزوم أن التأثير إما في نفس الذات وهي أزلية، والأزلية تنافي المقدورية. وإما في الوجود وهو حال إما على المثبتين فإلزاماً، وإما على النافين فإثباتاً بالحجة على ما سيأتي. والأحوال ليست بمقدورة باتفاق القائلين بها، ولأن عدم توقف لونية السواد وعالمية من قام به العلم على تأثير القدرة ضروري، وأما التمسك بأنه لو كان مثل عالمية العالم، ومتحركية المتحرك بالفاعل، لكن [1] بدون العلم والحركة ويؤدي إلى إبطال القول بالأعراض، فلا يخفى ضعفه، ثم نفي المقدورية لا يستلزم ثبوت الأزلية، ليلزم أزليه الوجود، بل أزلية اتصاف الذات بالوجود بناء على كونه نسبة بينهما، لا يتوقف على غيرهما لأنهم يجوزون الثبوت بلا علة أو بعلة غير قادرة.

وأجيب: بمنع الحصر لجواز أن يكون تأثير القدرة في اتصاف الذات بالوجود، لا يقال الاتصاف منتفٍ. أما أولاً: فلأنه لو ثبت لكان له اتصاف بثبوت وتسلسل.

وأما ثانياً: فلما سبق من أنه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج، كما بين البياض والجسم. وإنما ذلك بحسب الذهن فقط، وإلا لزم اتصاف المعدوم بالوجود، لأن الماهية بدون الوجود لا تكون بحسب الخارج إلا معدومة، إذ الماهية من حيث هي هي إنما هي [2] في التصور فقط لأنا نجيب عن الأول: بأنه لو سلم زيادة اتصاف الاتصاف بالثبوت على نفس الاتصاف، فلا نسلم [3] نفي [4] استحالة التسلسل في الثابتات، وإنما قام الدليل عليه في الموجودات. وعن الثاني: بأنا لا نسلم [5] استحالة اتصاف المعدوم الثابت بالوجود، وصيرورته عند الاتصاف موجوداً بذلك الوجود، كالجسم الغير الأسود يتصف بالسواد، ويصير أسود بذلك السواد، وإنما يستحيل ذلك فيما ليس بثابت في الخارج، وهذا ما ذكره الإمام: من أن القول بثبوت [6] المعدوم متفرع على

---

(1) في (أ) لا مكن وهو تحريف.

(2) سقط من (ب) لفظ (هي في).

(3) في (ب) ثم وهو تحريف.

(4) سقط من (ب) لفظ (نفي).

(5) في (ب) ثم وهو تحريف.

(6) في (أ) بإسقاط (الباء) أي (ثبوت).

القول بزيادة الوجود. بمعنى أنهم زعموا أن وجود السواد زائد على ماهيته. ثم زعموا أنه يجوز خلو تلك الماهية عن صفة الوجود. وأيضاً لما اعتقدوا أن الوجود صفة تطرأ على الماهية وتقوم بها، ولم يتصور ذلك في النفي الصرف. أنتج لهم ذلك كون الماهية ثابتة قبل الوجود، ويجوز العكس لأن الماهية إذا كانت ثابتة قبل الوجود، لم يكن الوجود نفسها، وإلا لكان ثبوتها ثبوته وارتفاعها ارتفاعه.

الثاني: أن المعدوم متصف بالعدم الذي هو [1] صفة نفي، لكونه رفعاً للوجود الذي هو صفة [2] ثبوت، والمتصف بصفة النفي منفي، كما أن المتصف بصفة الإثبات ثابت.

وأجيب: بأنه إن أريد بصفة النفي صفة هي نفي في نفسه وسلب حتى يكون معنى المتصف به هو المنفي، فلا نسلم أن كل معدوم متصف بصفة النفي، وإنما يلزم لو كان العدم هو النفي وليس كذلك، بل أعم منه لكونه نقيضاً للوجود، الذي هو أخص من الثبوت، وإن أريد بها صفة هي نفي شيء وسلبه كاللاتحيز واللاحدوث [3] مثلاً، فضاهر أن المتصف به لا يلزم أن يكون منفياً، كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية، إذ ليس يمنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية، كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية.

الثالث: لو كانت الذوات ثابتة في العدم، وعندكم أن ثبوتها ليس من غيرها كانت واجبة، إذ لا معنى للواجب[4] سوى هذا، فيلزم وجوب الممكنات، وتعدد الواجب. وتقريرهم أنها لو كانت ثابتة، فثبوتها إما واجب فيتعدد الواجب، أو ممكن فيكون محدثاً مسبوقاً بالنفي، فتكون الذوات من حيث[5] هي مسبوقة بالنفي، وهو مع ابتنائه على كون كل ممكن الثبوت محدثاً، بمعنى المسبوق بالنفي لا ينفي كون الذوات ثابتة بدون الوجود، بل غايته أن ثبوتها في العدم مسبوق بنفيها.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (هو).
(٢) سقط من (ب) لفظ (صفة).
(٣) في (ب) واللا وجود.
(٤) في (ب) للوجوب.
(٥) سقط من (ب) (حيث).

وأجيب: بأن الواجب ما يستغني عن الغير في وجوده لا في ثبوته الذي هو أعم.

الرابع: أن الذوات الثابتة والعدم غير متناهية عندكم، هذا محال لأن القدر الذي خرج منها إلى الوجود متناه اتفاقاً، فيكون الكل أكثر من القدر الذي بقي على العدم بقدر متناه، وهو القدر الذي دخل في الوجود، فيكون الكل متناهياً بكونه زائداً على الغير بقدر متناه.

وأجيب: بأنا لا نسلم[1] أن الزائد على الغير بقدر متناه يكون متناهياً، وإنما يكون كذلك لو كان ذلك الغير متناهياً وليس كذلك، لأن الباقية على العدم أيضاً غير متناهية كالكل.

فإن قيل: هي أقل من الكل قطعاً، فينقطع عند التطبيق فيتناهى ويلزم تناهي الكل.

فالجواب: النقض بمراتب الأعداد[2]، ومنع الزيادة والنقصان فيما بين غير المتناهين. ولو سلم فلا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها.

الخامس: أن المعدوم إما مساو للمنفي أو أخص منه أو أعم، إذ لا تباين لظهور التصادق، فإن كان مساوياً له أو أخص، صدق كل معدوم منفي، ولا شيء من المنفي بثابت، فلا شيء من المعدوم بثابت. وإن كان أعم لم يكن

---

(١) في (ب) ثم وهو تحريف.

(٢) العدد أحد المفاهيم العقلية الأساسية وهو بهذا الاعتبار لا يحتاج إلى تعريف إلا أن بعض العلماء يعرفونه بنسبته إلى غيره فيقولون: العدد هو الكمية المؤتلفة من الوحدات، أو الكمية المؤلفة من نسبة الكثرة إلى الواحد، ويسمى بالكم المنفصل لأن كل واحد من أجزائه منفصل عن الآخر بخلاف الكم المتصل وهو ما كان بين أجزائه حد مشترك، وللعدد عند بعض الفلاسفة قيمة مطلقة من جهة دلالته على طبائع الأشياء فالفيثاغوريون يزعمون أن الأعداد المجردة مطابقة لصور الموجودات.

(راجع المعجم الفلسفي ج ٢ ص ٦٠).

نفياً صرفاً، وإلا لما بقي فرق بين العام والخاص بل ثابتاً. وقد صدق على المنفي فيلزم كونه ثابتاً ضرورة أن ما صدق عليه الأمر الثابت ثابت، وهو باطل ضرورة استحالة صدق أحد[1] النقيضين على الآخر، هذا تقرير الإمام على اختلاف عباراته، وقد اعتبر في بعضها النسب بين العدم والنفي، ثم قال: «إذا لم يكن العدم نفياً صرفاً بل ثابتاً وهو صادق على النفي انتظم قياس هكذا: كل نفي عدم، وكل عدم ثابت. فكل نفي ثابت. وهو محال. وأجيب عنه: بعبارات محصلها أنا لا نسلم[2] أنه إذا لم يكن نفياً صرفاً، كان ثبوتياً محضاً. لجواز أن يكون مفهوماً بكون بعض أفراده ثابتاً كالمعدومات الممكنة، وبعضها منفياً كالممتنعات، وهذا القدر كاف في الفرق[3]، وحينئذ لا يصدق أن كل معدوم ثابت، ليلزم كون المنفي ثابتاً. وزعم صاحب المواقف أن الاستدلال إلزامي. تقريره: أنه لو كان المعدوم[4] ثابتاً كان المعدوم أعم من المنفي، وكان متميزاً عنه، فكان ثابتاً، لأن كل متميز ثابت عندكم، وقد صدق المعدوم على المنفي فيكون ثابتاً ضرورة أن ما صدق عليه الوصف الثبوتي فهو ثابت، ولا خفاء في أن الجواب المذكور لا يتأتى على هذا التقدير، فمن أورده لم يتفطن بمراد المستدل، وكون كلامه إلزامياً.

فنقول: الجواب المذكور إنما أورد على تقرير الإمام، ولا أثر فيه لحديث الإلزام، على أنه لو قصد ذلك لكانت أكثر المقدمات لغواً. إذ يكفي أن يقال: لو لم يكن المعدوم والمنفي واحداً لكان المنفي متميزاً عنه[5]، وكان ثابتاً، على أن الحق أنه لا تعلق لهذا الإلزام بكون المعدوم ثابتاً. إذ يقال: لو كان المنفي مبايناً للموجود كان متميزاً عنه، وكان ثابتاً. وليت شعري كيف جعل خصوص المعدوم مستلزماً لكونه منفياً، وعمومه مستلزماً لكونه ثابتاً مع قيام التميز في الحالين، فإن قيل على التقريرين[6]: لما كان زعم الخصم ثبوت

---

(١) سقط من (ب) لفظ (أحد).
(٢) في (أ) ثم بدلا من (لا نسلم) وهو تحريف
(٣) سقط من (أ) لفظ (في).
(٤) سقط من (أ) لفظ (كان).
(٥) سقط من (ب) لفظ (عنه).
(٦) في (ب) التقديرين.

المعدوم: فأي حاجة للمستدل إلى إثبات ذلك بالتكلف، ليفرع عليه ثبوت المنفي؟. وهلا قال: من أول الأمر: ـ لو كان المعدوم ثابتاً وهو صادق على المنفي لزم ثبوته.

قلنا: زعمه أن الذوات المعدومة الممكنة ثابتة، ومقصود المستدل إثبات: أن الوصف الذي هو المعدوم المطلق ثابت منه ثبوت موصوفه. وإلى هذا يشير قول المواقف: لو كان المعدوم ثابتاً كان المعدوم أعم بإعادة لفظ المعدوم دون ضميره. ألا ترى أن ما آل إليه كلامه، أنه لو كان المعدوم ثابتاً. لكان المعدوم ثابتاً فلو لم يرد الموصوف وبالثاني الوصف لكان لغواً. ومما يجب التنبه له: أن المراد بالأعم في تقرير الإمام، ما[1] يشمل العموم المطلق، والعموم من وجه ليتم الحصر، وفي تقرير المواقف يجوز أن يحمل على المطلق ويبين الملازمة بأنه صادق على كل منفي[2].

أدلة القائلين بشيئية المعدوم والرد عليهم

(قال: تمسك المخالف بوجوه. الأول: أن المعدوم متميز، لأنه معلوم ومراد ومقدور وكل متميز ثابت. لأن التميز إنما يكون بالإشارة العقلية، والإشارة إلى النفي الصرف محال.

الثاني: أنه ممكن، وكل ممكن ثابت لأن الإمكان ثبوتي.

قلنا: كل من التميز والإمكان عقلي، يكفيه ثبوت المتميز والممكن في الذهن، ولو اقتضيا الثبوت عيناً لزم ثبوت الممتنعات لتميزها، والمركبات الخياليات[3] لتميزها وإمكانها.

الثالث: أن معنى ثبوت المعدوم، أن السواد المعدوم مثلاً سواد في نفسه، إذ لو كان ذلك بالغير لزم ارتفاعه بارتفاع الغير، فلا يبقى السواد الموجود سواداً حينئذ[4].

---

(١) سقط من (ب) لفظ (ما). (٢) في (ب) نفي بدلا من (منفي).

(٣) في (ب) الخاليات بدلا من (الخياليات) وفي (ج) الخيالية. (٤) سقط من (ج) لفظ (حينئذ).

قلنا: ممنوع إذ كما ترتفع سواديته يرتفع وجوده.

فإن قيل: فلا يكون السواد سواداً وهو محال.

قلنا: بمعنى السلب فيمتنع الاستحالة، أو بمعنى العدول بأن نتصور[1] ماهية السواد مع كونها لا سواداً فتمتنع الملازمة.

فإن قيل: السواد سواد، وإن لم يوجد الغير ضرورة أن لكل شيء ماهية هو بها مع قطع النظر عن كل ما عداه. قلنا: قطع النظر عن الشيء[2] لا يوجب انتفاءه).

القائلون بأن المعدوم الممكن ثابت في الخارج تمسكوا[3] بوجوه:

الأول: أنه متميز وكل متميز ثابت، أما الصغرى فلأنه قد يكون معلوماً فيتميز عن غير المعلوم، ومراداً فيتميز عن غير المراد، ومقدوراً فيتميز عن غير المقدور. وأما الكبرى فلأن التميز عند العقل لا يتصور إلا بالإشارة العقلية بهذا وذاك، والإشارة تقتضي ثبوت المشار إليه ضرورة امتناع الإشارة إلى النفي الصرف[4].

الثاني: أنه ممكن، وكل ممكن ثابت لأن الإمكان وصف ثبوتي على ما سيأتي، فيكون الموصوف به ثابتاً بالضرورة.

والجواب عن الأول: أنه إن أريد أن التميز يقتضي الثبوت في الخارج فممنوع، وإنما يلزم لو كان التميز بحسب الخارج، وإن أريد في الذهن فلا يفيد.

وعن الثاني: أنا لا نسلم[5] كون الإمكان ثبوتياً بمعنى كونه ثابتاً في الخارج، بل هو اعتبار عقلي يكفي ثبوت الموصوف به في العقل. ثم لا خفاء في أن الممتنعات كشريك الباري، واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن

---

(١) في (ج) يتقرر بدلا من (يتصور).

(٢) سقط من (أ) جملة (كل ما عداه قلنا قطع النظر عن الشيء).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (عدد).

(٤) في (ب) العدم بدلا من (النفي).

(٥) في (ب) لا ثم وهو تحريف.

واحد في حيزين[1] بعضها متميز عن البعض[2] وعن الأمور الموجودة مع أنها منتفية قطعاً، وإن مثل جبل من الياقوت، وبحر من الزئبق من المركبات الخيالية، متميز مع أنها غير ثابتة وفاقاً، فيورد بالأول معارضة أو نقض على الوجه الأولى، وبالتالي على الوجهين، وقد يورد النقض بالأحوال من الوجود وغيره، فإنها مع تميزها ليست بثابتة في العدم، إذ لا عدم لها ولا وجود، لما سبق من أن الحال صفة للموجود، لا موجودة ولا معدومة، وفيه نظر لأن قاعدة الخصم ليست سوى أن كل متميز ثابت في الخارج، فإن كان موجوداً، ففي الوجود، أو معدوماً ففي العدم، أو لا موجوداً ولا معدوماً ففي تلك الحال، والوجود وغيره من الأحوال ليس لها حالة العدم أصلاً فمن أين يلزم ثبوتها في العدم.

الثالث: أن معنى كون المعدوم الممكن ثابتاً في الخارج، أن السواد المعدوم مثلاً[3] سواد في نفسه، سواء وجد الغير أو لم يوجد، وبيانه ظاهر، لأنه لو كان كونه سواداً بالغير لزم ارتفاع كون السواد سواداً عند ارتفاع الغير واللازم باطل. لأنه يستلزم أن لا يبقى السواد الموجود سواداً عند ارتفاع ذلك الغير، الذي هو الموجب لكونه سواداً وهو محال.

والجواب: أنا لا نسلم[4] استلزامه لذلك، وإنما يلزم لو كان وجود السواد باقياً عند ارتفاع موجب السوادية وهو ممنوع، لم لا يجوز أن يكون ارتفاع ذلك الغير كما يوجب ارتفاع سواديته، يوجب ارتفاع وجوده لكونه العلة للوجود أو لازمها.

فإن قيل: لو ارتفع عند ارتفاع ذلك الغير سوادية السواد، لزم أن لا يكون السواد سواداً، وهو بديهي الاستحالة.

قلنا: إن أريد به[5] أنه يلزم السلب أي ليس السواد المعدوم سواداً، فلا

(١) في (أ) جزين وهو تحريف.
(٢) في (أ) عن الآخر وهو تحريف
(٣) في (أ) بزيادة لفظ (مثلا)
(٤) في (ب) لاثم بدلا من (لانسلم)
(٥) سقط من (أ) لفظ (به).

نسلم استحالته، وإن أريد العدول، أي السواد المتقرر في نفسه لا سواد، فلا نسلم[1] لزومه، وإنما يلزم لو كان السواد متقرراً في نفسه حينئذ[2].

فإن قيل: لكل شيء ماهية هو بها[3] هـو مع قطع النـظر عن كل مـا عداه لازماً كان أو مفارقاً، فيكون السواد سواداً وسواء وجد غيره أو لم يوجد.

قلنا: لا يلزم من هذا سوى أن يكون السواد سواداً، نظراً[4] إلى الغيـر أو لم ينـظر وقطع النـظر عن الشيء لا يوجب انتفـاءه ليلزم كون السـواد سـواداً، وجد الغير أو لم يوجد، وهذا كما أنه يكون موجوداً مـع قطع النـظر عن الغير لا مع انتفائه.

الاختلاف إذا كانت الشيئية بعض الثبوت العيني

(قال: هذا في الشيئية بعض الثبوت العيني، وأما أن الشيء اسم للموجود أو المعدوم، أو ما ليس بمستحيل أو القديم أو الحادث أو غير ذلـك فلغوي، والمرجع[5] إلى النقل والاستعمال).

يعني أن ما ذكرنا من الاختلاف والاحتجـاج، إنما هـو في شيئية المعـدوم بمعنى ثبوته في الخارج، وأما أنه هل يـطلق عليه لفظ الشيء حقيقـة، فبحث لغـوي يرجـع فيه إلى النقـل والاستعمال. وقـد وقع فيـه اختلافـات نـظراً إلى الاستعمالات. فعندنـا هو اسم للمـوجود لمـا نجده شـائع الاستعمـال في هذا المعنى، ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازاً كما في قوله تعـالى: ﴿**إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون**﴾[6].

وقوله تعالى: ﴿**وقد خلقتك من قبل ولـم تـك شيئاً**﴾[7].

---

(١) في (ب) فلا ثم وهو تحريف

(٢) سقط من (ب) لفظ (حينئذ)

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (بها)

(٤) في (ب) نظرنا إلى الغير أو لم ننظر.

(٥) سقط من (ج) لفظ (إلى)

(٦) سورة النحل آية رقم ٤٠ وقد جاءت هذه الآية محرفة في الأصل حيث ذكر «إنما أمرنا» بدلا من «إنما قولنا».

(٧) سورة مريم آية رقم ٩

لا ينفي الاستعمـال المجازي بـل الحقيقي، ومـا ذكـره أبـو الحسين البصـري[1] والنصيبي[2] من أنه حقيقـة في الـوجـود مجـاز في المعـدوم، وهـو مذهبنا بعينـه، وعند كثيـر من المعتزلـة، هو اسم للمعلوم. ويلزمهم أن يكـون المستحيل شيئاً وهو لا يقولـون به، اللهم إلا أن يمنـع كون المستحيـل معلوماً على ما سيأتي أو يمنع عدم قولهم بإطلاق الشيء عليه. فقـد ذكر جـار الله أنه اسم لما يصحَ أن يعلم، يستوي فيه الموجود والمعدوم، والمحال والمستقيم، والذي لا قائل به هو كونه شيئاً، بمعنى الثبوت في الخارج.

وعند بعضهم هو اسم لما ليس بمستحيل موجوداً كان أو معدوماً، وما نقل عن أبي العبـاس الناشيء[3]. أنـه اسم للقـديم، وعن الجهميـة[4]. أنـه اسم للحادث، وعن هشام بن الحكم[5] أنه اسم للجسم، فبعيد جداً من جهة أنـه لا

---

(١) هو أبو عبد الله الحسين بن علي المعروف بالكاغدي من أهل البصرة على مذهب أبي هاشم وإليه انتهت رئاسة أصحابه في عصره، له من الكتب نقض كلام الراوندى في أن الجسم لا يجوز أن يكون مخترعاً لا من شيء. توفي بمدينة السلام سنة ٣٩٩ هـ (الفهرست لابن النديم).

(٢) هو عسكر عبد الرحيم بن عسكـر بن أسامـة العدوي النصيبي أبـو عبد الـرحيم فاضـل من أهل نصيبين، اشتغل بالحديث وسمع ببغداد ومصر وحدث ببغداد ونصيبين ودمشق وجمع مجاميـع. توفي سنة ٦٣٦ هـ.
راجع مفتاح السعادة ج ٢ ص ١٧٤).

(٣) هو علي بن عبد الله بن وصيف المعروف بالناشيء الأصفر من أهل بغداد كان إمامياً أخذ علم الكلام عن ابن نوبخت وغيره وصنف كتباً. توفي عام٣٦٦ هـ.(وفيات الأعيان ج ١ ص ٣٥٤).

(٤) الجهمية هم أصحاب جهم بن صفوان الترمذي. قالوا: لا قدرة للعبد أصلا لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها، والله لا يعلم الشيء قبل وقوعه، وعلمه حادث لا في محل، ولا يتصف الله بما يوصف به غيره كالعلم والحياة، إذ يلزم منه التشبيه، والجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله تعالى. ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام.
(راجع كشاف اصطلاحات الفنون ص ٢٨٣).

(٥) هو هشام بن الحكم الشيباني أبو محمد متكلم مناظر كان شيخ الإمامية في وقته، سكن بغداد وانقطع إلى يحيى بن خالد البرمكي فكان القيم بمجالس كلامه، صنف كتباً منها الإمامة والقدر والدلالات على حدوث الأشياء والرد على الزنادقة وغير ذلك كثير. توفي عام ١٩٠ هـ.
(راجع فهرست ابن النديم ج٦ ص ١٧٥).

يقبله أهل اللغة، ولا تقوم عليه شبهة لا من جهة وقوع استعماله، في غير ما ذكر كل منهم، فإن له أن يقول هو مجاز. كما نقول نحن في مثل قوله تعالى﴿إنما قولنالشي﴾(١)وكون الأصل في الإطلاق هو الحقيقة مشترك الإلزام، فلا بد من الرجوع إلى أمر آخر من نقل، أو كثرة استعمال أو مبادرة فهم أو نحو ذلك.

الأدلة على ثبوت الحال

(قال: احتج المثبتون للحال(٢)بوجوده:

الأول: أن الوجود ليس بموجود وإلا تسلسل، ولا معدوم وإلا اتصف بنقيضه، والقول بأنه لا يرد عليه القسمة اعتراف بالواسطة. قلنا: موجود ووجوده عينه، أو معدوم وإنما يلزم الاتصاف بالنقيض، لو كان الوجود عدماً أو الموجد معدماً.

الثاني: الكلي ليس بموجود، وإلا لكان مشخصاً ولا معدوم وإلا لما كان جزءاً للموجود، وكذلك(٣)حال كل جنس أو فصل مع نوعه، على أنه لو وجد يلزم في الأعراض قيام العرض بالعرض.

قلنا: لا تركب في الخارج، إذ ليس هنا شيء هو إنسان وآخر خصوصية زيد، ولا في السواد شيء هو لون وآخر قابض للبصر، وآخر مركب منهما يقوم واحد منهما بآخر، على أن مثل هذا القيام ليس من قيام العرض بالمحل في شيء، وإنما التمايز في الذهن، فثبت فيه الكلي والجنس).

---

(١) سورة النحل آية ٤٠

(٢) الحال يذكّر ويؤنث ويطلق على معان متقاربة كالكيفية والمقام والهيئة والصفة والصورة. والحال في اصطلاح المتكلمين وسط بين الموجود والمعدوم وهو صفة لا موجودة بذاتها ولا معدومة لكنها قائمة بموجود كالعالمية، والحال عند ديكارت وسبينوزا إحدى كيفيات الموجود أو الجوهر.

(راجع النجاة ص ٣٢٣ وما بعدها).

(٣) في (ج) وكذا.

لكان له وجود وتسلسل، ولا معدوم وإلا لاتصف بنقيضه، أي بما يصدق على نقيضه وذلك لأن العدم على تقدير الواسطة ليس نقيضاً للوجود، بل أخص منه، وإنما نقيضه اللاوجود[1].

وأجاب صاحب التجريد[2]: بأن الوجود لا يرد عليه. القسمة إلى الموجود والمعدوم، فلا يكون أحدهما، ولا يخفى ما فيه من تسليم المدعي والاعتراف بالواسطة.

فإن قيل: الواسطة يجب أن تكون قسماً من الثابت، والوجود ليس بثابت كما أنه ليس بمنفي، وإنما هو ثبوت، وهذا كما أن كلاً من الثبوت والنفي، ليس ثابتاً ولا منفياً ولم يلزم من ذلك كونه واسطة بينهما.

قلنا: العذر أشد من الجزم[3]، لأن ما ذكرنا[4]قول بالواسطة بين الثابت والمنفي بارتفاع النقيضين.

وأجاب الإمام: بأنا نختار أن الوجود موجود، ووجوده عينه لا زائد ليلزم تسلسل الوجودات، فامتيازه عن سائر الموجودات يكون بقيد سلبي، هو أن لا ماهية له وراء الوجود. وقد يجاب بأنا نختار أنه معدوم، واتصاف الشيء بنقيضه إنما يمتنع بطريق المواطأة. مثل إن الموجود عدم، والموجود معدوم، وإما بطريق الاشتقاق مثل إن الوجود ذو عدم، فلا نسلم استحالته، فإنه بمنزلة

---

(١) اللاوجود: هو العدم ويرادفه لفظ (ليس) وهو العدم أو المعدوم بخلاف (ايس) فهو يدل على الوجود أو الموجود.

قال ابن سينا: **فإن الهيولي** لا تسبق الصورة بالزمان، ولا الصورة الهيولي أيضاً. بل هما مبدعان معاً عن ليسية.

(راجع الأجرام العلوية ٤٣ ـ ٤٤).

(٢) التجريد: هذا الكتاب يسمى تجريد الكلام للعلامة المحقق نصير الدين أبي جعفر محمد بن محمد الطوسي. المتوفى سنة٦٧٢ هـ،والكتاب على ستة مقاصد، الأول في الأمور العامة، والثاني في الجوهر والأعراض، والثالث في إثبات الصانع، والرابع في النبوة، والخامس في الإمامة، والسادس في المعاد. هو كتاب مشهور شرحه جمال الدين حسن بن يوسف شيخ الشيعة.

(راجع كشف الظنون ج ١ ص ٣٤٥).

(٣) في (أ) الجزم وهو تحريف

(٤) في (ب) ما ذكرت قول بالواسطة.

قولنا: الحيوان ذو لا حيوان، هو السواد أو البياض وسائر ما يقوم به من الأعراض. والأقرب أنه[1] إن أريد الوجود المطلق فمعدوم أو الخاص كوجود الواجب، ووجود الإنسان، فموجود، ووجوده زائد عليه[2]، عارض له، هو المطلق أو الحصة منه، وليس له وجود آخر ليتسلسل، فإن أريد بكونه موجوداً بوجود هو نفسه، هذا المعنى فحق. وإن أريد بمعنى أنه نفسه وجود فلا يدفع الواسطة بين المعدوم والموجود، بمعنى ماله الوجود هذا والحق أن هذه [3] لشبهة قوية.

والثاني: أن الكلي[4] الذي له جزئيات متحققة مثل الإنسان، ليس بموجود، وإلا لكان مشخصاً، فلا يكون كلياً، فلا يكون كلياً، ولا معدوماً، وإلا لما كان جزءاً من جزئياته الموجودة، كزيد مثلاً، لامتناع تقدم الموجود بالمعدوم، وأيضاً الجنس كالحيوان ليس بموجود لكليته، ولا معدوم لكونه جزءاً من الماهية الحقيقية كالإنسان، وأيضاً جنس الماهيات الحقيقية من الأعراض، كلونية السواد ليس بمعدوم لما ذكر، ولا موجود لاستلزامه قيام العرض بالعرض. قيل: - أي اللون بالسواد لأنه المحمول طبعاً. وقيل بالعكس: لأن الجنس مقوم للنوع، وقيل: أي اللون بالفصل الذي[5] هو قابض البصر، مثلاً لكونه المحمول، وقيل بالعكس. لكون الفصل مقوماً للجنس، والكل فاسد. لأن جزء المركب سيما المحمول عليه لا يكون عرضاً

---

(١) في (أ) بزيادة (أنه)

(٢) سقط من (ب) لفظ (عليه)

(٣) سقط من (أ) لفظ (هذه)

(٤) الكلي: هو المنسوب إلى الكل ويرادفه العام. والكلي عند المنطقيين هو الشامل لجميع الأفراد الداخلين في صنف معين، أو هو المفهوم الذي لا يمنع تصوره من أن يشترك فيه كثيرون.

قال ابن سينا: اللفظ المفرد الكلي، هو الذي يدل على كثيرين بمعنى واحد متفق. إما كثيرين في الوجود كالإنسان، أو كثيرين في جواز التوهم كالشمس. وبالجملة الكلي، هو اللفظ الذي يمنع مفهومه أن يشترك في معناه كثيرون فإن منع من ذلك شيء فهو غير نفس مفهومه.

(راجع النجاة ص ٨).

(٥) في (ب) (أي) بدلا من (الذي)

المبحث الخامس

احتياج الممكن إلى المؤثر

(قال: المبحث الخامس[1]: الضرورة[2] قاضية باحتياج الممكن[3] إلى المؤثر[4]، وامتناع ترجح[5] أحد طرفيه بلا مرجح[6]. وخفاء التصديق بخفاء التصور غير قادح).

من خواص الممكن: أنه يحتاج في وجوده وعدمه إلى سبب، وأنه لا يترجح أحد طرفيه إلا لمرجح، ولتلازم هذين المعنيين، بل لتقارب[7] مفهوميهما جداً قد يجعل الثاني تفسيراً للأول، والجمهور على أن هذا الحكم ضروري بعد تلخيص معنى الموضوع والمحمول، من غير أن يفتقر إلى برهان. فإن معنى الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه، ومعنى الاحتياج أن كلاً من وجوده وعدمه، يكون لا لذاته، بل لأمر خارج.

فإن قيل: يحتمل أن لا يكون لذاته ولا لأمر خارج، بل لمجرد الاتفاق.

قلنا: هذا مما يظهر بطلانه بأدنى التفات، ولهذا يحكم به من لا

(١) في أن الممكن لا بد لوجوده من مؤثر.
(٢) الضرورة العقلية وهي إدراك الحكم بلا دليل.
(٣) وهو ما يقبل الوجود والعدم لذاته والقبول ذاتي والأمر الذاتي لا يختلف قوة وضعفاً فتساوى العدم والوجود بالنظر إلى ذات الممكن.
(٤) أي احتياج الممكن إلى ما يؤثر فيه.
(٥) سقط من (ج) لفظ (ترجح).
(٦) أي الممكن وطرفاه وجوده وعدمه.
(٧) في (ب) لتفاوت بدلاً من (لتقارب).

يتأتى[1] منه النظر والاستدلال، ثم اختلاف البعض في نفس الحكم أو في بداهته، والتفاوات بينه، وبين قولنا الواحد نصف الاثنين لا ينافي البداهة على ما سبق، وأما ماذهب إليه الكثيرون. من أن الله تعالى خلق العالم في وقت دون سائر الأوقات من غير مرجح، وخصص أفعال المكلفين بأحكام مخصوصة من غير أن يكون فيها ما يقتضي ذلك، وأن قدرة القادر قد تتعلق بالفعل أو الترك من غير مرجح، فليس من ترجح الممكن بلا مرجح، بل من ترجح المختار أحد المتساويين من غير مرجح، ونحن لا نقول بامتناعه فضلاً عن أن يكون ضرورياً، وإلى هذا يستند عندنا اختلاف حركات الكواكب، ومواضعها، وأوضاعها.

وأما الفلاسفة القائلون بالإيجاب دون الاختيار، فلا يلتزمون وقوع تلك الاختلافات والاختصاصات بلا سبب، بل **يعترفون باستنادها إلى أسباب** فاعلية، لا اطلاع على تفاصيلها. ففي الجملة لم يقل أحد ممن يعتد به بوقوع الممكن بلا سبب.

الاستدلال على احتياج الممكن إلى المؤثر

(قال: **والاستدلال[2] بأن وقوع أحدهما[3] بلا سبب يقتضي رجحانه[4] فينافي التساوي، وبأنه لا بد من مرجح قبل الوجود[5]، وهو وجودي يقوم[6] بالمؤثر ضرورة تأخر الأثر ضعيف**).

القائلون بأن الحكم بامتناع الترجح بلا مرجح كسبي، استدلوا عليه بوجهين:

---

(١) سقط من (أ) لفظ (لا).

(٢) الاستدلال عليه بناء على أنه نظري

(٣) أي أحد الطرفين من وجود وعدم.

(٤) أي رجحان ذلك الواقع.

(٥) إذ حكم العقل هو أنه ترجح فوجد لا أنه وجد فترجح، وإذا كان الترجيح لا بد أن يسبق وجود الممكن والترجح أمر حادث وإلا لزم قدم الممكن.

(٦) يقوم لا محالة بمحل لأنه وصف وجودي.

الأول: أن الإمكان يستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة إلى ذات الممكن، وهذا معنى اقتضاء ماهية الممكن لتساوي الطرفين، ووقوع أحدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه، وهما متنافيان.

والجواب: أن التساوي بالنظر إلى الذات، إنما ينافي الرجحان بحسب الذات وهو[1] غير لازم.

فإن قيل: الترجح إذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة أنه لا ثالث.

قلنا: نفس المتنازع لجواز أن يقع بحسب الاتفاق من[2] غير سبب.

الثاني؛ أن الممكن ما لم يترجح لم يوجد، وترجحه أمر حدث بعد أن لم يكن فيكون وجودياً، ولا بد له من محل، **وليس** هو الأثر لتأخره عن الترجيح، فيكون هو المؤثر لعدم الثالث فلا بد منه.

والجواب: أن الترجح مع الوجود لا قبله[3]، إذ لا يتصور رجحان الوجود مع كون الواقع هو العدم ولو سلم فقيام ترجح وجود **الممكن** أو عدمه بالمؤثر، ضروري البطلان. والمذكور في كلام الإمام. فكان الترجح الوجوب، وهما متلازمان، بناء على أن أحد[4] الطرفين يمتنع وقوعه مع التساوي. فكيف مع المرجوحية. فالراجح لا يكون إلا واجباً، وهذا الوجوب متقدم على الوجود، على ما سيجيء من أن وجود الممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق. وهو نسبة بين المؤثر والأثر، يسمى من حيث الإضافة إلى المؤثر إيجاباً، وإلى الأثر وجوباً، فمنع سبقه على الوجود، وكونه وصفاً للمؤثر ليس بسديد، سيما وقد قال الإمام في المباحث المشرقية[5]: **إنه على تقدير** كونه ثبوتياً. فمعنى عروضه للمؤثر أنه يصير محكوماً عليه بوجوب أن يصدر عنه ذلك **الأثر**،

---

(١) في (ب) وأنه بدلاً من (هو).

(٢) في (أ) بدون بدلاً من (غير).

(٣) سقط من (ب) لفظ (قبله).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (أحد).

(٥) كتاب المباحث المشرقية على طبقة بعد طبقة، للشيخ تقي الدين السبكي، لخصه من تأليفه: النقول المشرقة. أوله أحمد الله تعالى حمداً لا يحصى الخ.
(راجع كشف الظنون ج ٢ ص ١٥٧٨).

فالأولى منع كونه أمراً محققاً مفتقراً إلى ما يقوم به في الخارج، بل هو أمر عقلي قائم بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه.

شبه المنكرين على عدم الاحتياج

(قال: ومن أقوى شبه المنكرين[1]. أن التأخير حال الوجود[2]، إيجاد للموجود[3]، وحال العدم جمع بين النقيضين، وأن الضرورة قاضية بوقع الترجيح بلا مرجح في مثل الهارب من السبع، يسلك أحد الطريقين، والعطشان يشرب أحد الماءين مع التساوي، وأن العدم نفي محض لا يصلح أثراً.

والجواب عن الأول: أن المحال إيجاد الموجود، بوجود حاصل، بغير هذا الإيجاد، وهو غير لازم، غايته أن الوجود يقارن الإيجاد بالزمان، وهو لا ينافي التأخر بالذات.

وعن الثاني: أن اللازم على تقدير التسليم ترجيح المختار أحد المتساويين، بلا مخصص لا الترجح بلا سبب.

فإن قيل: هذا الاختيار والترجيح وقع بلا سبب.

قلنا: ممنوع، بل الإرادة التي من شأنها الترجيح والتخصيص.

وعن الثالث: أنه عدم مضاف مستند إلى عدم العلة. بمعنى أن العقل يحكم بأنه عدم لعدم علته، وأما التمسك بأن العلية لكونها نقيض اللاعلية ثبوتية. وكذا موصوفها، وبأن التأثير إما في الماهية، أو الوجود، أو الموصوفية، والكل باطل[4] لما سبق، وبأنه لو وجدت المؤثر به أو الحاجة تسلسلت فضعفه ظاهر).

---

(١) الزاعمين أن هذا العالم المتقن بسماواته وأرضه وبعالميه إنما وقع اتفاقياً بلا حكيم متقن.

(٢) أي في حال وجود الممكن.

(٣) إيجاد الموجود تحصيل الحاصل وهو باطل ضرورة. (٤) في (ج) بط وهو تحريف.

ذكر الإمام من جانب المنكرين، لامتناع وقوع الممكن بلا سبب كديمقراطيس وأتباعه القائلين: بأن وجود السموات بطريق الاتفاق، شبهاً منها، أنه لو احتاج الممكن إلى مؤثر فتأثيره فيه، إما أن يكون حال وجوده، وهو إيجاب للموجود، وتحصيل للحاصل، أو حال عدمه، وهو جمع بين النقيضين، أعني العدم الذي كان، والوجود الذي حصل، وما ذكر في **المواقف** من أن كون التأثير حال العدم باطل، لأنه جمع بين النقيضين، ولأن العدم نفي صرف، فلا يصلح أثراً، ولأنه مستمر، فلا يستند إلى **مؤثر** الوجود، ليس على ما ينبغي، لأن الكلام في **التأثير** بمعنى الإيجاد، وإلا لما صح أن التأثير حال الوجود، إيجاد الموجود، وحال العدم جمع النقيضين، على أن الوجه الثالث ليس بتام، لأن العدم ربما يكون حادثاً لا مستمراً، لا يقال في الكلام اختصار. والمراد أن التأثير أعم من الإيجاد والإعدام، أما حال الوجود وهو باطل، لأنه إيجاد الموجود، ولأن العدم نفي محض[1]، وأما حال العدم، وهو باطل، لأنه جمع النقيضين، ولأن العدم نفي محض، لأنا نقول، لو أريد ذلك لم يكن لقوله، فلا يستند معنى الوجود إلى مؤثر، لأن العدم على تقدير **كونه أثراً، إنما يستند إلى مؤثر العدم لا الوجود. وبهذا**[2] **تبين، أن ليس قوله. ولأنه نفي محض، أو قوله: ولأنه مستمر ابتداء شبهة على نفي التأثير. بمعنى أن الممكن لو احتاج إلى مؤثر في وجوده، لاحتاج إليه في عدمه، وهو باطل**[3]**، لأنه نفي محض، ولأنه مستمر. كيف: وقد أورد بعد ذلك هذه الشبهة بعينها، والمذكور في كلام الإمام. أن التأثير حال العدم باطل، لأنه لا أثر حينئذ، فلا تأثير، لأنه إما عين**[4] **الأثر، أو ملزومه، بناء على أن**[5] **كون المعلول متأخراً عن العلة، مع العلة بحسب الزمان.**

والجواب: أنا نختار أن التأثير حال الوجود. فإن أريد بإيجاد الموجود،

---

(١) في (ب) صرف بدلاً من (محض).

(٢) في (أ) وتبدين بهذا بدلاً من (وبهذا تبين).

(٣) سقط من (ب) جملة (وهو باطل).

(٤) في (ب) غير الأثر بدلاً من (عين).

(٥) سقط من (أ) حرف (أن).

الموجود[1] بالوجود الحاصل بهذا الإيجاد، فلا نسلم استحالته، كما في القابل. فإن السواد قائم بالجسم الأسود بهذا السواد، وإن أريد بوجود آخر سابق، فلا نسلم لزومه، فإن الوجود الحاصل بالتأثير مقارن له. وقد نختار أن التأثير حال العدم، ولا جمع بين النقيضين، لأن الأثر عقيب آن التأثير، بناء على أن المؤثر سابق على الأثر بالزمان أيضاً، ومعنى امتناع التخلف أنه لا يتخللهما آن، وكان هذا مراد من أجاب بأن وجود المؤثر يستتبع وجود الأثر، على معنى أن وجود الأثر يحصل عقيب وجود المؤثر بصفة المؤثرية، وهو معنى التأثير. فيكون في آن عدم الأثر، ويكون معنى تأثيره في الممكن إخراجه من العدم إلى الوجود، ومنها أنه لو امتنع وقوع الممكن بلا مؤثر، وترجحه بلا مرجح، لما وقع. واللازم باطل بحكم الضرورة، في مثل العطشان يشرب أحد الماءين، والجائع يأكل أحد الرغيفين، والهارب من السبع يسلك أحد الطريقين، مع فرض التساوي وعدم المرجح.

والجواب؛ بعد تسليم عدم المرجح عند العقل أصلاً، أن هذا ليس من وقوع الممكن بلا سبب، وترجح أحد طرفيه بلا مرجح، بل من ترجيح المختار أحد الأمرين المتساويين من غير مرجح ومخصص، وهو غير[2] المتنازع.

فإن قيل: هذا الاختيار والترجيح[3] أمر ممكن وقع بلا سبب وفيه المطلوب.

قلنا: ممنوع. بل إنما وقع بالإرادة التي من شأنها الترجيح والتخصيص ومنها أنه لو احتاج الممكن في وجوده إلى المؤثر، لاحتاج إليه في عدمه لتساويها واللازم باطل، لأن العدم نفي محض لا يصلح أثراً.

والجواب: أن العدم إن لم يصلح أثراً، منعنا الملازمة لجواز أن يتساوى

---

(١) سقط من (ب) (الموجود) الثانية.
(٢) في (ب) وهو (عين) المتنازع.
(٣) في (ب) والترجح بدلاً من (الترجيح).

الوجود والعدم بالنظر إلى ذات الممكن، لكن لا يحتاج العدم إلى المؤثر لعدم صلوحه لذلك[1] بخلاف الوجود، فإن المقتضى فيه سالم عن المانع، وإن صلح أثراً منعنا بطلان اللازم، وهو ظاهر. وتحقيقه أنه وإن كان نفياً صرفاً، بمعنى أنه ليس له شائبة الوجود العيني، لكن ليس نفياً صرفاً. بمعنى أن لا يضاف إلى ما يتصف بالوجود، بل هو عدم مضاف إلى الممكن الوجود، فيستند إلى عدم علة وجوده، بمعنى احتياجه إليه عند العقل، حيث يحكم بأنه إنما[2] بقي عدمه الأصلي، أو اتصف بعدمه الطارىء، بناء على عدم وجوده مستمراً أو طارئاً.

فإن قيل: العدم لا يصلح علة، لأن العلة وجودية، لكونها نقيض اللاعلية[3] العدمية، فيفتقر إلى موصوف وجودي، ولأنه لا تمايز في الإعدام، فلا يصلح بعضها علة، وبعضها معلولاً.

قلنا: مجرد صورة السلب أو الصدق، على المعدوم في الجملة[4] لا يقتضي كون المفهوم الكلي عدمياً، بجميع جزئياته، ولو سلم فنقيض العدمي لا يلزم أن يكون وجودياً. وقد سبق مثل ذلك، وعدم تمايز الإعدام ممنوع التحقيق: أن تساوي طرفي الممكن إلا في العقل، فالمرجح لا يكون إلا عقلياً، وعدم العلة، أو عدم الممكن ليس نفياً صرفاً، بل كل منهما ثابت في العقل، ممتاز عن الآخر، فيصلح أحدهما علة للآخر في حكم العقل، ولا يلزم عنه صلوح عليته للوجود، ليلزم انسداد إثبات الصانع، لأن ذلك إنما يكون بحسب الخارج، ومنها أن الممكن لو احتاج إلى مؤثر، فتأثيره إما في ماهية الممكن أو وجوده، أو موّصوفيته بالوجود، إذ لا يعقل غير ذلك، والكل باطل لما مر في نفي شيئية المعدوم، ومجعولية الماهية، من أن الماهية ماهية، والوجود وجود، والموصوفية موصوفية سواء وجد الغير أو لم يوجد،

---

(١) سقط من (أ) لفظ (لذلك).
(٢) في (ب) ربما بدلاً من (إنما).
(٣) في (ب) اللاعلة بدلاً من (اللاعلية).
(٤) سقط من (أ) لفظ (الجملة).

وأن الوجود حال[1] لا تأثير فيه، وأن الموصوفية أمر اعتباري لا تحقق له في الأعيان.

والجواب؛ أن التأثير في الماهية بأن يجعلها متحققة. لا بأن يجعلها ماهية، أو في الوجود الخاص بأن يحصله[2] للماهية. لا بأن يجعله وجوداً، ومنها أنه لو وجدت مؤثرية المؤثر في الممكن، أو احتياج[3] الممكن إليه، لكان كل منهما أمراً ممكناً له مؤثر واحتياج[4]، ويتسلسل، ولا يندفع بأن مؤثرية المؤثر في الممكن، واحتياج الاحتياج عينه لأن ذلك[5] يمتنع في الأمور التي بها تحقق في الأعيان.

الجواب أن يكون المؤثرية أو الاحتياج اعتبارياً، لا ينافي كون المؤثر مؤثراً، أو المحتاج محتاجاً على ما سبق غير مرة. وما يقال: من أنه لو حصل في العقل دون الخارج كان جهلاً لانتفاء المطابقة، وأن كلاً منهما صفة حاصلة قبل الأذهان، فيستحيل قيامها بالذهن.

فجوابه. أن عدم المطابقة للخارج إنما يكون جهلاً، إذا حكم العقل بالثبوت في الخارج، ولم يثبت، وأن الحاصل قبل الأذهان هو كون الشيء بحيث إذا تعقله الذهن حصل فيه معقول، هو المؤثرية أو الحاجة.

---

(1) في (ب) وأن حال الوجود.
(2) في (ب) يجعله بدلاً من (يحصله).
(3) في (ب) أو احتاج.
(4) في (ب) واحتاج بدلاً من (واحتياج).
(5) في (ب) يمنع بدلاً من (يمتنع).

المبحث السادس

في موجب احتياج الممكن إلى المؤثر

(قال: المبحث السادس: العقل بحكم الاحتياج[1] بمجرد ملاحظة كون الذات[2] غير مقتضية للوجود **والعدم**[3]، فيكون المحوج هو الإمكان. الحدوث مستقلاً[4] أو شرطاً أو شطراً[5] كيف. والحدوث صفة للوجود المتأخر عن التأثر المتأخر عن الاحتياج؟

وكثير من المتكلمين عكسوا الدعوى، والدليل[6] والابطال. فقالوا: العقل يحكم بالاحتياج بمجرد ملاحظة أن الشيء لم يكن فكان، فيكون **المحوج** هو الحدوث لا الإمكان[7]، كيف[8] وهو كيفية نسبة الماهية إلى الوجود المتأخر عن الاحتياج.

الجواب: بأنا لا نعني أن الإمكان يتحقق **فيوجب** احتياجاً، بل إن العقل يلاحظ الإمكان فيحكم بالاحتياج[9]، كما يقال علة الاحتياج إلى **الخير** هو

---

(١) أي باحتياج وجوده إلى المؤثر.

(٢) أي ذات الشيء المحكوم عليها بالاحتياج غير مقتضيه للوجود.

(٣) وذلك بأن يدرك بأن تلك الذات الملحوظة تقبل كلاً منهما بدلاً عن الآخر كون الشيء لا يقتضي الوجود لذاته ولا العدم لذاته بل يقبل كلاً منهما معنى الامكان.

(٤) بمعنى أن موجب الحاجة ليس هو الحدوث مستقلاً كما قيل إن مجرد إدراك أن الشيء ربما حدث يوجب إدراك أنه لا بد من محدث.

(٥) أي جزء من الموجب.

(٦) سقط من (أ) و (ب) (الدليل).

(٧) ولا يصح أن يكون الإمكان هو المحوج وحده ولا معنياً في المحوج.

(٨) وكيف يصح أن يكون الإمكان هو المحوج.

(٩) إلى المؤثر وملاحظة المتأخر ليستدل به على المتقدم صحيحة فيعود المتقدم متأخراً.

التحيز[١]، جوابهم بعينه، والاعتراض[٢] بأنه لا احتياج حال البقاء، لأن التأثير حال البقاء في الوجود، تحصيل الحاصل.

قيل: وفي البقاء وفي أمر متجدد تأثير في غير الباقي جاز في الإمكان مع زيادة حال ما قبل الوجود، فإنه نفي محض.

الجواب: أن معنى الاحتياج إلى المؤثر، توقف الوجود أو العدم أو استمراره على أمر ما).

قد سبق أن الممكن محتاج إلى السبب. إلا أن ذلك عند الفلاسفة وبعض المتكلمين لإمكانه، وعند قدماء المتكلمين لحدوثه، وقيل لإمكانه مع الحدوث، وقيل بشرط الحدوث. احتجت الفلاسفة على دعواهم، بأن العقل إذا لاحظ كون الشيء غير مقتضي الوجود أو العدم بالنظر إلى ذاته. حكم بأن وجوده أو عدمه لا يكون إلا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج، سواء لاحظ كونه مسبوقاً بالعدم أو لم يلاحظ. واحتجوا على إبطال مذهب المخالف، بأن الحدوث وصف للوجود، ومتأخر عنه لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم، والوجود متأخر عن تأثير المؤثر، وهو عن الاحتياج إليه، وهو عن علة الاحتياج وجزئها وشرطها، فلو كان الحدوث علة للاحتياج أو جزأها أو شرطها، لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب، وعارضهم بعض المتكلمين، فقالوا: سبب الاحتياج هو الحدوث، لأن العقل إذا لاحظ كون الشيء مما[٣] يوجد بعد العدم، حكم باحتياجه إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود، وإن لم يلاحظ كونه غير ضروري الوجود والعدم، ولا يجوز أن يكون هو الإمكان، لأنه كيفية لنسبة[٤] الوجود إلى الماهية، فيتأخر عن الوجود المتأخر عن التأثير المتأخر عن الاحتياج إلى المؤثر. والحق أن هذه العلة إنما هي بحسب العقل بمعنى أنه يلاحظ الإمكان

---

(١) فالتحيز يلاحظ الجرم فيوجد ولا ينفك عنه فيحكم أنه هو العلة.

(٢) على من يقول أن الحدوث علة الاحتياج.

(٣) في (ب) ربما بدلاً من (مما).

(٤) في (ب) نسبة بإسقاط (ل).

أو الحدوث فيحكم بالاحتياج. كما يقال علة الحصول في الحيز هو التحيز لا بحسب الخارج، بأن يتحقق الإمكان أو الحدث فيوجد الاحتياج، وبهذا يظهر أن كلام الفريقين في الإبطال مغالطة. وأما في الإثبات فكلام المتأخرين أظهر، وبالقبول أجدر.

واعترض: بأنه لو كان علة الاحتياج إلى المؤثر هو الإمكان أو الحدوث، وهما لازمان للممكن، والحادث لزم احتياجهما حالة[1] البقاء لدوام المعلول بدوام العلة، واللازم باطل، لأن التأثير حينئذ. إمّا في الوجود وقد حصل بمجرد وجود المؤثر فيلزم تحصيل الحاصل بحصول سابق، وإما في البقاء أو في **أمر** آخر متجدد، وهو تأثير في غير الباقي، أعني الممكن والحادث فيلزم استغناؤهما عن المؤثر، وفي كون الإمكان علة الاحتياج فساد آخر، وهو احتياج الممكن إلى المؤثر حال عدمه السابق، مع أنه نفي محض أزلي لا يعقل له مؤثر.

الجواب؛ أن معنى احتياج الممكن أو **الحادث** إلى المؤثر، توقف حصول الوجود له أو العدم أو **استمرارهما**على تحقق أمر أو انتفائه، بمعنى امتناعه بدون ذلك، وهو معنى دوام الأثر بدوام المؤثر، وإذا تحققت فاستمرار الوجود. أعني البقاء، ليس إلا **وجوداً** مأخوذاً[2] بالإضافة إلى الزمان الثاني، وصحة قولنا: وجد فلم يبق ولم يستمر لا يدل إلا على مغايرة البقاء لمطلق الوجود ولا نزاع في ذلك.

---

(١) في (ب) حال البقاء بدلاً من (حالة).
(٢) سقط من (ب) لفظ (مأخوذاً).

المبحث السابع

تساوي طرفي الممكن بالنسبة إلى ذاته

(قال: المبحث السابع: لا أولوية لأحد طرفي الممكن نظراً إلى ذاته [١]، وقيل بأولوية العدم **مطلقاً** [٢]، وقيل في الأعراض السيالة [٣]، والظاهر أنه إن أريد فلأولوية بحيث يستغني الوقوع عن سبب، فضروري البطلان، وإن أريد **القرب** إلى الوقوع لقلة الشروط والموانع، وكثرة اتفاق الأسباب فعائد [٤] إلى الغير، وإن أريد اقتضاء ما للوجود أو العدم لا إلى حد الوجوب فمحتمل [٥] والاستدلال على امتناعه، بأنه إن امتنع مع تلك الأولوية، وقوع الطرف الآخر، وجب هذا، وإن أمكن فإما بلا سبب فيترجح المرجوح، أو بسبب فيتوقف هذا على عدمه، فلا يكون أولى لذاته، وبأن اقتضاء التساوي ينافي اقتضاء أولوية أحدهما، وبأنه إن أمكن زوالها بسبب لم تكن ذاتية، بل متوقفة على عدمه، وإن لم يمكن، كانت الماهية واجبة أو ممتنعة ضعيف، لأن المتوقف على عدم ذلك السبب هو الوقوع لا الأولوية، ولأن [٦] عدم اقتضاء

---

(١) بمعنى أن وجود الممكن وعدمه لا أولوية لأحدهما بالممكن بالنظر إلى ذاته بل هما متساويان بالنظر إلى ذاته وإنما يقع الترجيح من خارج فلا يكون أحدهما أولى بالوقوع من الآخر.

(٢) سواء كان الممكن جرماً أو عرضاً.

(٣) كالحركة والصوت والزمن.

(٤) إلى الأولوية بالغير لا بذات الصرورة.

(٥) بالصحة لا يظهر وجه لبطلانه لأن غاية ما تشهد به حقيقة الإمكان كون الممكن لا يجب له هذا ولا ذاك.

(٦) الإمكان ليس فيه اقتضاء التساوي وإنما فيه عدم اقتضاء الوجود والعدم. فلا يلزم من اقتضاء ذات الممكن الأولوية اجتماع المتنافيين وهما المساواة الأولوية.

أحدهما غير اقتضاء التساوي[1]، ولأنه لا يلزم من امتناع زوال أولوية طرف وقوعه، فضلاً عن كونه ضرورياً[2]، فجواز وقوع الآخر بأولوية خارجية منتهية إلى حد الوجوب[3].

الجمهور على أن وجود الممكن وعدمه بالنظر إلى ذاته على السواء، لا أولوية لأحدهما عن الآخر، وقيل العدم أولى بالممكن **جوهراً** كان أو عرضاً زائلاً أو باقياً لتحققه بدون تحقق سبب مؤثر، ولحصوله بانتفاء **شيء من** أجزاء العلة التامة للوجود المفترق إلى تحقق جميعها.

ورد: بأن الممكن كما يستند وجوده إلى وجود العلة، يستند عدمه إلى عدمها، ولا معنى لعدم المركب سوى أن لا يتحقق جميع أجزائه، سواء تحقق البعض أو لم يتحقق، وهذا القدر لا يقتضي أولوية العدم بالنظر إلى ذات الممكن بمعنى أن يكون له نوع اقتضاء للعدم.

وقيل: العدم أولى بالأعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها، بدليل امتناع البقاء عليها، والذي يقتضيه النظر الصائب. أنه أريد بأولوية الوجود أو العدم ترجحه بالنظر إلى ذات الممكن، بحيث يقع بلا سبب خارج، فبطلانه ضروري، لأنه حينئذ يكون واجباً، أو ممتنعاً، لا **ممكناً**.

فإن قيل: هذا إنما يلزم لو لم يكن وقوع الطرف الآخر بمرجح خارجي.

قلنا: **فيتوقف** وقوع الطرف الأولى إلى عدم المرجح الخارجي، وإن أريد بالأولوية كونه أقرب إلى الوقوع لقلة شروطه وموانعه، وكثرة اتفاق أسبابه، فهذه الرواية[4] بالغير لا بالذات وهو ظاهر. وإن أريد: أن الممكن قد يكون بحيث إذ لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود أو للعدم، لا إلى حد

---

(١) وهو غير لازم فلا يلزم اجتماع المتنافيين.
(٢) بمعني أن المقدر كون الأولوية لا تصل إلى حد وجوب وقوع طرفها.
(٣) أي وجوب الوقوع لأن الممكن لا يقع حتى يجب وجوباً عرضياً.
(٤) في (ب) أولوية بالغير بدلاً من (الرواية).

الوجوب ليلزم كونه **واجباً** أو ممتنعاً، فلا يظهر امتناعه. واستدل الجمهور على امتناعه بوجوه: -

الأول: أنه لو كان أحد الطرفين أولى بالممكن نظر إلى ذاته، فمع تلك الأولوية، إما أن يمتنع وقوع **الطرف** الآخر فيكون الطرف الأولى **واجباً** لذات الممكن فلا يكون ممكناً، بل واجباً أو ممتنعاً هذا خلف، وإنما[1] يمكن، وحينئذ فوقوعه إما أن يكون بلا سبب يرجحه، فيلزم ترجيح المرجوح. أعني الطرف الغير الأولى، أو يكون بسبب بغير رجحانه فيكون وقوع[2] الطرف الأولى متوقفاً على عدم ذلك[3] السبب، فلا يكون أولى بالنظر إلى ذات الممكن، بل مع عدم ذلك السبب هذا خلف.

والجواب: أنه لا يلزم من توقف الوقوع على أمر توقف الأولوية عليه، حتى يلزم كونها غير ذاتية، وذلك لأن التقدير: أن المراد بها رجحان ما لا إلى حد الوجوب.

الثاني: أن **الممكن** يقتضي تساوي الوجود والعدم بالنظر إلى ذاته، لما أن **كلاً** منهما لا يكون إلا بالغير، فلو اقتضى أحدهما لذاته لزم اجتماع المتنافيين. أعني اقتضاء التساوي ولا اقتضاءه.

والجواب: أنا لا نسلم أن الممكن يقتضي تساوي الطرفين، بل لا يقتضي وقوع أحدهما وهو لا ينافي اقتضاء أحدهما لا إلى حد الوجوب، والوقوع على ما هو المراد بالأولوية.

الثالث: أنه لو كان أحد الطرفين أولى لذات الممكن، فإما أن يمكن زوال تلك الأولوية بسبب أو لا. فإن أمكن لم تكن الأولوية ذاتية لتوقفها على عدم ذلك السبب، ولأن ما بالذات لا يزول بالغير، وإن لم يمكن كان الطرف

(١) في (ب) وأما بدلاً من (وإنما).
(٢) سقط من (ب) لفظ (وقوع).
(٣) في (أ) بزيادة لفظ (ذلك).

الأولى ضروريا بالذات الممكن، فلم يكن الممكن[1] ممكناً، بل واجباً إن كان هو الوجود، وممتنعاً إن كان هو العدم.

والجواب: أنه لا يلزم من امتناع زوال أولوية الوجود أو العدم بالمعنى الذي ذكرنا وقوعه، فضلاً عن كونه ضرورياً ليلزم وجوب الممكن أو امتناعه، وذلك لأنه يجوز أن يقتضي ذات الممكن الوجود اقتضاء ما لا إلى حد الوجوب والوقوع، ويقع العدم باقتضاء أسباب خارجية، تنتهي إلى حد الوجوب والوقوع أو بالعكس، وتكون الأولوية الذاتية بحالها باقية غير زائلة.

(قال: إذ لا بد من ذلك لأن الوقوع تارة، واللاوقوع أخرى[2] من استواء الحالين[3] ترجح بلا مرجح[4]، فالممكن ما لم يجب صدوره[5] لم يوجد، وعين الوجود امتنع عدمه، فوجوده محفوف بوجودين سابق ولاحق، وليس معنى السبق الاحتياج في التحقق أو التعقل، بل في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني[6]. بمعنى أنه يحكم بأنه لم يوجد ما لم يجب.

وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار لكونه بالاختيار الذي هو من تمام العلة).

يعني أنه لا يكفي في الوقوع مجرد الأولوية، بل لا بد من انتهائها إلى حد الوجوب، بأن يصير الطرف الآخر ممتنعاً بالغير، إذ لو جاز وقوعه أيضاً، لكان وقوع الطرف الأول تارة، ولا وقوعه أخرى مع استواء الحالين، حيث لم يوجد إلا مجرد الأولوية ترجحاً بلا مرجح. فالممكن بحسب[7] صدوره عن العلة،

---

(١) سقط من (أ) لفظ (الممكن)

(٢) لأن الطرف الذي هو أولى حيث فرض وقوعه لا تقتضيه أولويته بل يجوز وقوعه وعدم وقوعه. فوقوعه تارة بلا سبب، وعدم وقوعه أخرى بلا سبب.

(٣) بالنسبة إليه ويعني بالحالين: الوقوع وحالة عدم الوقوع.

(٤) أي وقوع ذلك الطرف وعدم وقوعه.

(٥) في (أ) و (ب) ضرورة.

(٦) في (أ) و(ب) المعنى.

(٧) في (أ) يجب بدلا من (بحسب) وهو تحريف.

فهرس الجزء الأول
من شرح المقاصد

مسلسل	الموضوع	الصفحة

مسلسل	الموضوع	الصفحة
٨٢	المبحث الثالث : الماهية بسيطة ومركبة	٤١٥
٨٣	المشاركة دليل تركيب الماهية	٤١٦
٨٤	يشترط في المركبة تقدم أجزائها ذهناً وخارجاً.	٤١٩
٨٥	تقسيم أجزاء المركب الى متداخلة ومتباينة	٤٢٥
٨٦	المبحث الرابع : الماهيات مجعولة أم لا	٤٢٧
٨٧	دليل المخالفين في مجعولية الماهية	٤٣٠
٨٨	الفصل الثالث : لواحق الوجود والماهية	٤٣٣
٨٩	المبحث الأول : التعين	٤٣٧
٩٠	المبحث الثاني : التعين اعتباري	٤٣٨
٩١	احتجاج المخالف لمدعي اعتبارية التعين	٤٤١
٩٢	الاختلاف في عدمية التعين ووجوده لفظياً	٤٤٥
٩٣	المبحث الثالث : التعين	٤٤٨
٩٤	المنهج الثاني في الوجوب والامتناع والإمكان	٤٥٣
٩٥	المبحث الأول : المعقولات تحصل من نسبة المفهوم	٤٥٦
٩٦	المبحث الثاني: في تقسيم الوجوب والامتناع والإمكان	٤٥٩
٩٧	الموصوف بالذاتي إما واجب أو ممتنع	٤٦٠
٩٨	المبحث الثالث : الوجود رابطة وتوابعه مواد للقضايا	٤٦٨
٩٩	المبحث الرابع: في اعتبارية الوجوب وما يجري مجراه	٤٧٠
١٠٠	الاستدلال على اعتبارية الإمكان والوجوب	٤٧٣
١٠١	احتجاج المخالف في نفي عدمية الوجوب والإمكان..........	٤٧٦
١٠٢	المبحث الخامس: في احتياج الممكن إلى المؤثر............	٤٨١
١٠٣	الاستدلال على احتياج الممكن الى المؤثر................	٤٨٢
١٠٤	شبه المنكرين على عدم الاحتياج......................	٤٨٤
١٠٥	المبحث السادس: في موجب احتياج الممكن الى المؤثر	٤٨٩
١٠٦	المبحث السابع: في تساوي طرفي الممكن بالنسبة الى ذاته..	٤٩٢

شرح المقاصد

للعالم الإمام مسعود بن عمر بن عبد الله
الشهير بسعد الدين التفتازاني
٧١٢ هجرية - ٧٩٣ هجرية

تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام
الدكتور عبد الرحمن عميرة

تصدير فضيلة الشيخ
صالح موسى شرف
عضو هيئة كبار العلماء وعضو مجمع البحوث الإسلامية

المجلد الثاني

عالم الكتب

شرح المقاصد

عالم الكتب
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت ـ لبنان

ص.ب: ٨٧٢٣ ـ ١١، برقياً: نابعلبكي
هاتف: ٨١٩٦٨٤ـ٣١٥١٤٢ـ٦٠٣٢٠٣(٠١)
خليوي: ٣٨١٨٣١(٠٣)
فاكس: ٦٠٣٢٠٣ـ١ (٩٦١)

WORLD OF BOOKS
FOR PRINTING, PUBLISHING & DISTRIBUTION
BEIRUT - LEBANON

P.O.BOX : 11- 8723, CABLE : NABAALBAKI
TEL.: 01- 819684/315142/603203
CELL. 03 - 381831 FAX : 961 - 1 603203

الطبعة الثانية
١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م

شرح المقاصد

للعالم الإمام مسعود بن عمر بن عبد الله
الشهير بسعد الدين التفتازاني
٧١٢ هجرية - ٧٩٣ هجرية

تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام
للدكتور عبد الرحمن عميرة

تصدير فضيلة الشيخ
صالح موسى شرف
عضو هيئة كبار العلماء وعضو مجمع البحوث الإسلامية

الجزء الثاني

عالم الكتب

بسم الله الرحمن الرحيم

المنهج الثالث
القدم والحدوث

وفيه مبحثان :

١ ـ الأول في تفسيرهما وأقسامهما

٢ ـ زعم الفلاسفة أن كل حادث لا بد له من مادة ومدة وما يتعلق بذلك

المبحث الأول
في تفسيرهما وأقسامهما وما يتعلق بذلك

(المبحث الأول: [1]قد يراد بهما[2]عدم المسبوقية بالغير والمسبوقية[3]به[4]، وقد يخص الغير بالعدم وهو المتعارف، وقد يقالان باعتبار تفاوت ما مضى من زمان الوجود زيادة ونقصا، فالقدم الذاتي أخص من الزماني، وهو من الإضافي والحدوث بالعكس).

والمتصف بهما حقيقة هو الوجود، وأما الموجود فباعتباره، وقد يتصف بهما العدم، فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم، وللمسبوق حادث، ثم كل من القدم والحدوث قد يوجد حقيقياً، وقد يوجد[5] إضافياً.

أما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير، وبالحدوث المسبوقية به، ويسمى ذاتياً، وقد يخص الغير بالعدم، فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم، وبالحدوث المسبوقية به، وهو معنى الخروج من العدم إلى الوجود، ويسمى زمانياً، وهذا[6]هو المتعارف عند الجمهور، وأما الإضافي، فيراد بالقدم كون ما مضى سن زمان وجود الشيء أكثر، وبالحدوث كونه أقل.

---

(١) في تفسيرهما وأقسامهما وما يتعلق بذلك. والثاني: فيما زعمت الفلاسفة من أن كل حادث لا بد له من مادة ومدة وما يتعلق بذلك.

(٢) القدم والحدوث.

(٣) أي كون وجود الشيء لم يسبق بغيره وسواء كان ذلك الغير عدماً أم لا.

(٤) فعدم المسبوقية بالغير هو القدم والمسبوقية به هو الحدوث.

(٥) في (ب) وقد يؤخذ بدلاً من (يوجد).

(٦) سقط من (ب) لفظ (وهذا).

فالقدم الـذاتي أخص من الزمـاني، والزمـاني من الإضافي، بمعنى أن كـل ما ليس مسبوقا بـالغير أصـلاً ليس مسبوقـاً بالعـدم، ولا عكس، كما في صفـات الواجب، وكل ما ليس مسبوقاً بالعـدم، فما مضى من زمـان وجوده يكـون أكثر بالنسبة إلى مـا حدث بعـده ولا عكس، كالأب، فـإنه أقـدم من الابن، وليس قديماً بالزمان، والحدوث الإضافي أخص من الزمـاني، والزمـاني من الذاتي، بمعنى أن كل ما يكون زمان وجـوده الماضي أقـل فهو[1] مسبـوق بالعـدم، ولا عكس، وكل ما هو مسبوق بالعدم، فهو مسبوق بالغير ولا عكس.

(قـال: لا قديم بـالذات[2] سـوى الله تعالى[3]، وأمـا بـالـزمـان[4] فـزادت الفـلاسفة كثيـراً من الممكنات[5]، والمتكلمـون صفات الله تعـالى[6]، ولـزم المعتزلة حيث جعلوا العالمية، والقادرية، والحيية، والموجدية، أحوالاً ثابتـة في الأزل مع الذات، ولا نعني بالوجود إلا ما عنوا بالثبوت).

لما سيأتي من أدلة توحيد الواجب، وما وقع في عبـارة بعضهم، من[7] أن صفات الله تعالى واجبة أو قديمة بالذات، فمعناه بذات الواجب بمعنى أنها لا تفتقـر إلى غيـر الـذات. وأمـا القـديم بـالـزمـان، فجعله الفـلاسفـة شـامـلاً لكثيـر من الممكنـات كـالمجـردات والأفـلاك وغيـر ذلــك على مـا سيـأتي. والمتكلمــون منـا لصفــات الله تعـالى فقط، حيث بينــوا أن مـا ســوى ذات

---

(١) في (أ) فيكون بدلاً من (فهو).

(٢) أي ليس مسبوقاً بالغير.

(٣) فهو الذي لم يسبق بالغير.

(٤) بأن لم يكون وجوده مسبوقاً وإن سبق بالغير فقد اقتضى كونه أعم صـدقه على القـديم بالـذات لكن على اصطلاح الفلاسفة، وأما أهـل الحق فلا يـطلق القديم بـالزمن عنـدهم على الواجب تعالى لإيهامه الحدوث.

(٥) زعموا قدمها بالزمان كالمجرات التي هي العقول والنفوس والأفـلاك فهي عندهم قـديمة لكنهـا مسبوقة بذات الواجب تعالى فهي قديمة بالذات لا بالزمان.

(٦) سموا الصفات قديمة بالزمان نظراً إلى أنها لا بد من الـذات فهي مسبوقـة بالـذات لعدم قيـامها بنفسها.

(٧) سقط من (أ) حرف (من).

الله تعالى وصفاته حادث بالزمان، وأما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد، فنفوا القدم الزماني أيضاً عما سوى ذات الله تعالى، ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة، إلا أن القائلين منهم بالحال. أثبتوا لله تعالى أحوالاً أربعة: هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية، وزعموا أنها ثابتة في الأزل مع الذات، وزاد أبو هاشم[1] حالة خامسة علة للأربعة مميزة للذات هي الإلهية، فلزمهم القول بتعدد القدماء، وهذا تفصيل ما قال الإمام في المحصل[2]: أن المعتزلة، وإن بالغوا في إنكار ثبوت القدماء، لكنهم قالوا به في المعنى، لأنهم قالوا: الأحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الأزل مع الذات فالثابت في الأزل على هذا القول أمور قديمة، ولا معنى للقديم إلا ذلك، واعترض عليه الحكيم المحقق[3]، بأنهم يفرقون بين الوجود والثبوت، ولا يجعلون الأحوال موجودة، بل ثابتة، فلا تدخل فيما ذكره الإمام، من تفسير القديم، بما لا أول لوجوده إلا أن يغير التفسير، ويقول: القديم ما لا أول لثبوته، وكان في قوم الإمام: ولا معنى للقديم إلا ذلك دفعاً لهذا الاعتراض، أي لا نعني بالوجود إلا ما عنوا بالثبوت، فلا فرق في المعنى بين قولنا: لا أول لوجوده، ولا أول لثبوته، حتى لو نوقش[4] في اللفظ غيرنا الوجود إلى الثبوت، وما نقل في المواقف عن الإمام، أن الأحوال الأربعة هي: الوجود، والحياة، والعلم، والقدرة، ، فلا يخلو عن تسامح [5].

---

(١) أحد زعماء المعتزلة وقد ترجمنا له.

(٢) تم تحقيق هذا الكتاب للأستاذ طه عبد الرؤوف وقامت بنشره (مكتبة الكليات الأزهرية) حسين امبابي وشريكه.

(٣) هو نصير الدين الطوسي.

(راجع ترجمة له وافية في الجزء الأول من هذا الكتاب).

(٤) في (ب) لو ناقش اللفظ بإسقاط حرف الجر (في).

(٥) سقط من (أ) لفظ (عن تسامح).

القديم بالزمان يمتنع استناده إلى المختار

(والقديم بالزمان[1] يمتنع استناده إلى المختار لأن القصد إلى الإيجاد[2] مقارن للعدم ضرورة، والمنازع[3] مكابر).

يعني أن أثر المؤثر المختار لا يكون إلا حادثاً مسبوقاً بالعدم، لأن القصد إنما يتوجه إلى تحصيل ما ليس بحاصل، وهذا متفق بين الفلاسفة، والمتكلمين، والنزاع فيه مكابرة، وما نقل في المواقف عن الآمدي أنه قال: سبق الإيجاد قصداً، كسبق الإيجاد إيجاباً، في جواز كونهما بالذات، دون الزمان، وفي جواز كون أثرهما قديماً، فلا يوجد في كتاب[4] الأبكار إلا ما قال على سبيل الاعتراض، من أنه لا يمتنع أن يكون وجود العالم أزلياً، مستنداً إلى الواجب تعالى، ويكونان معاً في الوجود، لا تقدم إلا بالذات، كما في حركة اليد والخاتم، وهو لا يشعر بابتنائه على كون الواجب مختاراً، لا موجباً ولذا[5] مثل بحركة اليد والخاتم واقتصر في الجواب على دفع السند قائلاً: لا نسلم استناد حركة الخاتم إلى حركة اليد، بل هما معلولان لأمر خارج.

نعم. صرح في شرح الإشارات: بأن الفلاسفة لم يذهبوا إلى أن القديم يمتنع أن يكون فعلاً لفاعل مختار، ولا إلى أن المبدأ الأول ليس بقادر مختاراً، بل إلى أن قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته، وأن فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان، ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية، وإلى أنه أزلي تام في الفاعلية، وأن العالم أزلي مستند إليه، وأنت خبير بأن هذا احتراز عن شناعة نفي القدرة، والاختيار عن الصانع،

---

(١) بناء على عدم مرادفته للإضافي وصدقه على عير القديم فهو مستند لسابقه بالذات.

(٢) الذي به يتحقق تأثير المختار.

(٣) في عدم صحة كون القديم مستنداً للمختار.

(٤) في (ب) فلا يوجد في ذات إنكاراً لإنكار وهو تحريف.

(٥) في (ب) ولهذا بدلاً من (ولذا).

وإلا فكونه عندهم موجباً بالذات، لا فاعلاً بالاختيار أشهر من أن يمنع.

(قال: دون الموجب لو أمكن[1] إذ في التخلف[2] عن تمام العلة[3] ترجح بلا مرجح، وما يقال إن تأثير حال البقاء إيجاد للموجود مدفوع لما سبق).

أي لو أمكن مؤثر قديم موجب باالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الأثر القديم إليه، بل وجب أن يكون معلوله الأول، وسائر ما يصدر عنه بالذات، أو بالوسائط القديمة قديماً، وإلا لكان وجوده بعد ذلك ترجحاً بلا مرجح، حيث لم يوجد في الأزل، ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظراً إلى تمام العلة، واستدل الإمام على امتناع استناد القديم إلى الموجب أيضاً، بأن تأثيره في شيء يمتنع أن يكون حال بقائه، وإلا يلزم[4] إيجاد الموجود، فتعين أن يكون حال حدوثه أو عدمه، فيكون حادثاً لا قديماً.

وجوابه. ما سبق أن الممتنع إيجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الإيجاد، هو غير لازم، وأن معنى تأثير المؤثر في الشيء، وإيجاده إياه حال بقائه، هو أن وجوده يفتقر إلى وجود المؤثر، ويدوم بدوامه، من غير أن يكون هناك تحصيل ما لم يكن حاصلاً ليلزم حدوثه.

القديم يمتنع عدمه

(قال: فالقديم[5] يمتنع عدمه لأنه إما واجب[6] أو مستند إليه[7] بطريق

---

(١) التأثير بالإيجاب الذاتي ولكنه عند التحقيق لا يمكن، ضرورة أن القديم إذا لم يكن مختاراً فلا يتخلف عنه أثره، وإذا لم يتخلف عنه كان قديماً معه، والقدم وجوب ينافي الأثرية.

(٢) أي لأجل أنه يتحقق في تخلف المعلول.

(٣) التي هي المستند إليه التام على هذا التقدير.

(٤) في (ب) لزم بدلاً من (يلزم).

(١) مطلقاً سواء كان واجباً بالذات أو بالغير على رأي الفلاسفة.

(٦) واجب بالذات فامتناع عدمه ظاهر وإلا لم يكن واجباً.

(٧) في وجوده إليه أي الواجب بالذات.

الإيجاب[1] ابتداء أو انتهاء، لامتناع التسلسل من غير توقف على شرط حادث ضرورة، فلو عدم عدم الواجب.

فإن قيل: فلا يكون إلا واجباً:

قلنا: امتناع العدم لتمام[2] علة الوجود لا يستلزم الوجوب الذاتي).

(المبحث الثاني) لما امتنع استناد القديم إلى الفاعل بالاختيار، فما ثبت[3] قدمه يمتنع عدمه، لأنه إما واجب لذاته، وامتناع عدمه ظاهر، وإما ممكن مستند إلى الواجب بطريق الإيجاب، إما بلا واسطة كمعلولة الأول، أو بواسطة قديمة كالثاني والثالث. لما سيأتي من امتناع التسلسل، وأيامّا كان يمتنع عدمه، لأنه لما كان من مقتضيات ذات الواجب ولوازمه، بوسط أو بغير وسط، لزم من[4] إمكان عدمه إمكان عدم الواجب وهو محال.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يتوقف صدوره عن الموجب[5] على شرط حادث.

قلنا: لأنه حينئذ يكون حادثاً، والكلام في القديم.

فإن قيل: فالقديم إذا امتنع عدمه كان واجباً لا ممكناً[6].

قلنا: امتناع عدم الشيء لا ينافي إمكانه الذاتي، لجواز أن لا يكون ذلك لذاته، بل لتمام علته الموجبة، فعندنا لما كان الواجب فاعلاً بالاختيار لا موجباً بالذات، لم يكن شيء من معلولاته قديماً ممتنع العدم، وإنما ذلك على رأي الفلاسفة.

---

(١) الذي لا يصح معه التخلف بوجه سواء كان هذا الواجب المستند لغيره أوجبه.
(٢) في (ج) التمايز على بدلا من (لتمام علة).
(٣) في (ب) يثبت قدمه بدلا من (ثبت).
(٤) في (أ) بزيادة (من).
(٥) في (ب) الواجب بدلاً من (الموجب).
(٦) في (ب) بزيادة (ولا يكون غير هذا).

فإن قيل: صفات الواجب عندكم موجودات قديمة، فيمتنع استناده إليه بطريق الاختيار ويتعين الإيجاب.

قلنا: علة الاحتياج إلى المؤثر عندنا الحدوث لا الإمكان، وصفات الواجب وإن كانت مفتقرة إلى ذاته، لا تكون آثاراً له البتة[1]، وإنما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات. ولو سلم[2]، فالتأثير والتأثر إنما يكونان بين المتغايرين، ولا تغاير ههنا. وسيجيء لهذا زيادة بيان.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (البتة).

(٢) في (ب) ولو سلمنا بزيادة ضمير (المتكلمين).

المبحث الثاني

في زعم الفلاسفة أن الحادث له مادة ومدة

(قال: زعمت الفلاسفة أن كل حادث مسبوق بمادة ومدة[١].

أما المادة[٢]. فلأنه قبل الوجود[٣] ممكن، وإمكانه وجودي يفتقر إلى المحل، وليس هو الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه، بخلاف إمكان لقديم.

ورد: بأنه إن أريد الإمكان الذاتي، فلا نسلم أنه وجودي، وإن أريد الاستعدادي المخالف له في اقتضاء الرجحان والتفاوت والتحقق. فلا نسلم أن كل حادث ممكن).

أي موجود بعد العدم مسبوق بمادة ومدة. وعنوا بالمادة، ما يكون موضوعاً للحادث إن كان عرضاً، أو هيولا إن كان صورة، أو متعلقة إن كان نفساً، وبالمدة الزمان وبنوا على ذلك، قدم المادة والزمان، لا بمعنى أن محل هذا السواد، ومحل هذه مثلاً وبدون هذه النفس[٤] مثلاً قديم لظهور إستحالته، ولا بمعنى أن قبل كل مادة مادة لا إلى بداية، كما في الحركة والزمان، (لأنه يستلزم اجتماع المواد الغير متناهية في الوجود ضرورة أن كلاً منها جزء ما

(١) قصدوا بالمدة الزمن، وبالمادة ما يكون موضوعاً لحادث وهو ما يقوم وجوده وجود الحادث كالجرم بالنسبة إلى العرض.
(٢) فقد قالوا بسبقها لكل حادث.
(٣) أي قبل أن يوجد.
(٤) في (أ) وبدون هذه النفي.

تركب عنها وهو محال لما سيأتي بخلاف الحركة والزمان)[1]، فإنهما على التحديد والانقضاء، بل بمعنى أنه لا بد أن يكون للمركب مادة بسيطة قديمة، هي[2] الحاصل للصور، والأعراض الحادثة، إذ[3] لو كانت حادثة لكانت لها مادة أخرى وتسلسل.

واحتجوا على ثبوت المادة بأن الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب، وكل ممكن فله إمكان، وهو وجودي لما سبق من الأدلة، وليس بجوهر لكونه إضافياً بحقيقته، فيكون عرضاً، فيستدعي محلاً موجوداً ليس هو نفس ذلك الحادث، لامتناع تقدم الشيء على نفسه، ولا أمراً منفصلاً عنه، لأنه لا معنى لقيام إمكان الشيءبالأمر المنفصل عنه بل متعلقاً به، وهو المعنى بالمادة، وما توهم من أن إمكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه، فيكون قائماً بالفاعل فاسداً، لأنه معلل بالإمكان وعدمه بعدمه، فيقال. هذا مقدور لكونه ممكناً، وذاك غير مقدور لكونه ممتنعاً، ولأنه لا يكون إلا بالقياس إلى القادر بخلاف الإمكان.

فإن قيل: الدليل منقوض بالممكن القديم كالمواد، والمجردات، فإنها ممكنة، ولا مادة لها.

قلنا: إمكاناتها قائمة بها إذ ليس للقديم حالة ما قبل الوجود، حتى يكون هناك[4] إمكان يستدعي محلاً غيره.

فإن قيل: إمكان الشيء صفة له، فلا يقوم إلا به، ولو سلم قيامه بمحله كما في الصور والأعراض، لم يكن ذلك إلا حال وجودهما، والكلام فيما قبل الوجود.

---

(١) ما بين القوسين سقط من (أ).
(٢) في (ب) في بدلاً من (هي).
(٣) في (ب) أن لو بدلاً من إذلوا).
(٤) في (ب) له بدلاً من (هناك).

قلنا: سنورد من كلامهم ما يدفع هذا الإشكال.

والجواب: أنه إن أريد بالإمكان، الإمكان الذاتي[1] اللازم لماهية الممكن، فلا نسلم أنه وجودي، بمعنى كونه أمراً محققاً يستدعي محلاً موجوداً في الخارج، وقد مر بيان ضعف أدلتهم على ذلك، وإن أريد الإمكان الاستعدادي، فلا نسلم أن كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالإمكان الاستعدادي، لجواز أن يحدث من غير أن يكون هناك مادة وأمور معدة لها، إلى وجود ذلك الحادث، ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء، لأن المقابل[2] للوجوب والامتناع هو الإمكان الذاتي، لا الاستعدادي، وفي قوله المخالف له إشارة إلى التغاير بين الإمكانين، وذلك من وجوه.

أحدها[3]: أن الذاتي لا يقتضي رجحان الوجود أو العدم، بل كلاهما بالنظر إليه على السواء، والاستعدادي يقتضيه، لأنه حالة مقربة للمادة إلى تأثير المؤثر فيها وإيجاد الحادث[4].

وثانيها: أن الاستعدادي يتفاوت بالقرب والبعد، فإن استعداد المضغة للإنسانية، أقرب من استعداد العلقة، وهو من النطفة، وهو من المادة النباتية، وهو من المعدنية، وهو من العنصرية، وهكذا حتى أن الهيولى الأولى أبعد الكل ولا كذلك الإمكان الذاتي. فإنه لا يتصور تفاوت واختلاف في إمكان وجود الإنسان لماهيته، وما توهم من تفاوته عند اعتبار التعلق بأمر خارج، كإمكان وجود الإنسان لماهيته بالنظر إلى العلقة والمضغة مثلاً، فعائد إلى الاستعدادي.

وثالثهما: أن الذاتي اعتبار عقلي ولا تحقق له في الأعيان بخلاف الاستعدادي، فإنه كيفية حاصلة للشيء، مهيئة إياه لإفاضة الفاعل وجود

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (الذاتي).
(٢) في (ب) القابل بدلاً من (المقابل).
(٣) في (ب) أولها بدلاً من (أحدهما).
(٤) في (ب) واتحاد بدلاً من (إيجاد).

الحادث فيه، كالصورة والعرض أو معه كالنفس مختلفة بالقرب والبعد والشدة والضعف، بحسب حدوث شرط شرط وارتفاع مانع مانع مسماة بالقوة عند عدم الحادث زائلة عند وجوده[١] ككون الجسم في أوسط الحيز عند الوصول إلى نهايته، وهل ذلك الزوال بواجب فيه تردد؟

(قال: فإن قيل: دوام المعلول بدوام علته التامة ضروري[٢] فيمتنع استناد الحادث إلى القديم، بل لا بد له من سبق حوادث متعاقبة[٣] مفيدة استعدادات متفاوتة مفتقرة إلى محل متعلق به[٤].

قلنا: القديم مختار يوجد الحادث متى شاء).

أعلم أن للفلاسفة في التقصي عن هذا الإشكال وجهين:

أحدهما: أن المراد الإمكان الذاتي، ومعنى كون إمكان الحادث قبل وجوده وجودياً، تعلقه بموضوع موجود في الخارج، وتقريرة أن الإمكان لا محالة يكون بالقياس إلى وجود، والوجود إما بالذات، كوجود البياض في نفسه، وإما بالعرض كوجود الجسم أبيض، أما الإمكان بالقياس إلى وجود بالعرض، وهو إمكان أن يوجد شيء شيئاً آخر، أو يوجد له شيء آخر، كالبياض للجسم، والصورة للمادة، والنفس للبدن، ولا خفاء في احتياجه إلى وجود شيء حتى يوجد له شيءآخر، وأما الإمكان بالقياس إلى وجود بالذات، وهو إمكان وجود الشيء في نفسه، فذلك الشيء إن[٥] كان مما يتعلق وجوده بالغير، أي يكون بحيث إذا وجد كان موجوداً في غيره كالعرض والصورة، أو مع غيره كالنفس، فهو كالأول في الاحتياج إلى موضوع يقوم به إمكان ذلك

(١) سقط من (أ) لفظ (وجوده).

(٢) أي لو صح تخلفه عنها احتاج في ترجح وجوده بعدها إلى مرجح ولا مرجح إلا الاختيار، ولا اختيار للعلة فيلزم من تأخره ترجيح بلا مرجح لاستواء أوقات الحصول بالنظر إلى الحاصل وإلى العلة.

(٣) بعضها إثر بعض.

(٤) لاستحالة قيام الصفة بنفسها فتفتقر إلى محل وذلك المحل هو الذي نعني بالمادة.

(٥) في (ب) إذا بدلاً من (إن).

الشيء قبل وجوده. بمعنى كون ذلك الشيء في ذلك الموضوع أو معه بالقوة، فهو صفة للموضوع من حيث هو[1] فيه كعرض في موضوع وصفة للشيء من حيث هو بالقياس إليه كإضافة المضاف إليه، وإن لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير، بل يكون قائماً بنفسه[2] من غير تعلق بموضوع، أو مادة، فمثله لا يجوز أن يكون حادثاً، وإلا لكان إمكانه قبل حدوثه قائماً بنفسه، إذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات ليقوم به، وهو محال لأنه عرض لا جوهر، وضعف هذا الوجه ظاهر، لأن الإشكال عائد، ولأنه لو ثبت أن إمكان الحادث عرضي يستدعي محلاً، أو استدل على ذلك استدلالاً فاسداً. بأنه لو لم يكن إمكان الحادث أمراً موجوداً لم يكن للحادث إمكان وجود، فلم يكن ممكن الوجود على ما في الشفاء[3]، لم يحتج إلى ذكر[4] من التفاصيل.

وثانيهما: أن المراد الإمكان الاستعدادي، والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره أن العلة التامة للحادث، لا يجوز أن تكون ذات القديم وحده، أو مع شرط قديم، وإلا لزم قدم الحادث، لأن المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة، لما في التخلف من الترجح بلا مرجح، بل لا بد من شرط حادث، وحدوثه يتوقف على شرط آخر حادث، وهكذا إلى غير النهاية، ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل، ولأن مجموعها بحدوثه، يفتقر إلى شرط آخر حادث، فيكون داخلاً خارجاً، وهو محال. بل لابد من حوادث متعاقبة، يكون كل سابق منها معداً للاحق من غير اجتماع في الوجود كالحركات، والأوضاع الفلكية، ويحصل بحسبها للحادث حالات مقربة إلى الفيضان من العلة هي استعداداته المتفاوتة في

(١) في (ب) كونه بدلاً من (هو فيه).
(٢) سقط من (أ) لفظ (نفسه).
(٣) كتاب الشفاء في المنطق: لأبي علي حسين بن عبد الله المعروف بابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ. قيل في ثمانية عشر مجلداً شرحه أبو عبد الله محمد بن أحمد الأديب التيجاني. قال الشيخ أبو سعيد أبو الخير:

قطعنا الأخوة عن معشر ... بهم مرض من كتاب الشفا
فماتوا على دين رسطاليس ... وعشنا على سنة المصطفى

(٤) في (ب) إلى ما ذكر.

القرب والبعد المفتقر إلى محل ليس هو نفس الحادث، ولا أمراً منفصلاً عنه لما تقدم، بل متعلقاً به، هو المعنى بالمادة، وهذا أيضاً ضعيف، لابتنائه على كون الصانع القديم موجباً بالذات، إذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق به إرادته القديمة، التي من شأنها الترجيح والتخصيص، من غير توقف على شرط حادث.

وجوب سبق المدة لكل حادث

(وأما المدة[1] فلأن تعاقب الحوادث[2]، وسبق العدم على الوجود، لا يتصور إلا بالزمان.

ورد: بأن مبنى الأول على ما مر، والثاني على ما زعموا أن السبق ومقابلته يكون: إما بالعلية، أو بالطبع[3]، أو بالزمان أو بالشرف، أو بالرتبة[4] الحسية، أو العقلية طبعاً أو وضعاً.

وعندنا: قد يكون بالذات كما في أجزاء الزمان من غير افتقار إلى زمان آخر، ولا يضرنا تسميته زمانياً، على ما قال بعضهم إن السبق بالزمان قسمان[5] وبعضهم إن الحقيقي منه ليس إلا الذي فيما بين أجزاء الزمان، وإنما يعرض للغير بواسطته، حتى إن مضى تقدم الأب على الابن، تقدم زمانه على زمانه[6]، وقد يرجع الرتبى والشرفى أيضاً[7] إلى الزماني، والزماني ما

(١) فقد قالوا: بوجوب سبقها كل حادث.

(٢) وجوداً بأن لا يجتمع اثنان منها معاً كما هو المستدل عليه بأن الحادث لا بد أن يستند إلى حادث وهلم إلى ما لا ينتهى.

(٣) وذلك بأن تكون طبيعية أي حقيقية المتقدم والمتأخر تقتضيان حاجة المتأخر منهما إلى المتقدم منهما.

(٤) بأن يكون مكان المتقدم منهما قبل مكان المتأخر سواء كانت المكانة حسية أو عقلية.

(٥) أحدهما أن يكون حصول المتقدم في زمن قبل حصول المتأخر، وثانيهما: أن يكون تحقق المتقدم قبل تحقق المتأخر، وإن وقعا معاً في غير زمان.

(٦) أي الابن فقد ظهر أن هذا البعض سمي التقدم الذي بين أجزاء الزمان زمانياً وبالغ في تخصيصه باسم الزماني على رد المصطلح عليه في تسميته زمانياً إليه مع اعترافه بأن التقدم في أجزاء الزمان ليس واقعاً في زمن هذا.

(٧) سقط من (ج) لفظ (أيضاً).

إلى بالطبع، فينحصر التقدم بالحقيقة فيما بالذات وما بالطبع[1]).

احتجوا على كون الحادث مسبوقاً بالزمان بوجهين:

أحدهما: أنه لا بد له من سبق حوادث متعاقبة، بمعنى حصول هذا بعد حصول ذاك، بحيث لا يجتمع المتقدم والمتأخر، وما ذاك إلا بالزمان.

وثانيهما: أنه لا معنى للحادث إلا ما يكون وجوده مسبوقاً بالعدم، وظاهر أن سبق عدم الشيء على وجوده لا يعقل إلا بالزمان، وهذا التقرير لا يبتني على أن التقدم أمر وجودي، وأنه هو الزمان حتى يرد الاعتراض بأنا لا نسلم أنه وجودي، بل اعتباري يعرض للعدم أيضاً، والحاكم بثبوته الوهم وحكمه مردود، كما في تحيز الباري حيث يحكم به الوهم، بناء على أن ما يشاهد من الموجودات متحيزة، وإنما يبتنى على صحة الحكم بأن هذا متقدم على ذلك كتقدم[2] الحادث على وجوده، ولا خفاء في أنه حكم عقلي ضروري، والزمان معروض التقدم لا نفسه.

والجواب: أن مبنى الأول على افتقار كل حادث إلى سبق حوادث متعاقبة، وقد مر ما فيه.

ومبنى الثاني: على ما ذهب إليه الفلاسفة من أن أقسام التقدم والتأخر والمعية منحصرة بحكم الاستقراء في خمسة، بمعنى[3] أن كلا منها يكون إما بالعلية، كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح، وإما بالطبع كتقدم الجزء على الكل، وإما بالزمان كتقدم الأب على الابن، وإما بالشرف كتقدم المعلم[4] على المتعلم، وإما بالرتبة وهي قد تكون حسية بأن يكون الحكم بالترتيب، وتقدم البعض على البعض مأخوذاً من الحس لكونه في الأمور

---

(١) إذ الطبعي ما يكون فيه المتقدم معه الحصول المتأخر كالجزء مع الكل.

(٢) في (ب) كعدم الحادث بدلاً من (كقدم).

(٣) في (ب) يعني بدلاً من (بمعنى).

(٤) في (ب) العالم بدلاً من (العلم).

المحسوسة، وقد تكون عقلية، بأن يكون ذلك بحكم العقل لكونه في الأمور المعقولة، وكل منهما قد يكون بحسب الطبع، وقد يكون بحسب الوضع، وذلك كتقدم الرأس على الرقبة، وتقدم الإمام على المأموم، وتقدم الجنس على النوع، وتقدم بعض مسائل العلم على البعض، ومعلوم أن تقدم عدم الحادث على وجوده ليس إلا بالزمان، والمتكلمون منعوا الحصر، وتمام الاستقرار. ونقضوه بتقدم بعض أجزاء الزمان على البعض، كتقدم الأمس على اليوم، فإنه كما ليس بالعلية والطبع والرتبة والشرف ليس بالزمان، لأن كلا من الأمس واليوم زمان، لا أمر يقع في الزمان، وما يقال في بيان الحصر من أن المتقدم والمتأخر، إن لم يجتمعا في الوجود فهو بالزمان، وإن اجتمعا فإن كان بينهما ترتيب بحسب الاعتبار فهو بالرتبة، وإلا فإن لم يحتج المتأخر إلى المتقدم فبالشرف، وإن احتاج فإن كان المتقدم أثراً[1] في المتأخر فبالعلية، وإلا فبالطبع. أو أن المتقدم إن توقف وجود المتأخر عليه، فبالعلية أو بالطبع كما ذكرنا، وإن لم يتوقف فالمتقدم إن كان بالنظر إلى كمال للمتقدم فبالشرف، وإلا فإن كان بالنظر إلى مبدأ محدود فبالرتبة، وإلا فبالزمان. أو أن التقدم إما حقيقي يكون بحسب الأمر نفسه، فلا يتبدل باعتبار المعتبر، وإما اعتباري يقابله، والأول إن كان بالنظر إلى الذات فبالطبع، وإن كان بالنظر إلى الوجود، فإن كان وجود المتأخر مشروطاً بانقضاء وجود المتقدم فبالزمان، وإلا فبالعلية.

والثاني: يفتقر لا محالة إلى مبدأ به الاعتبار، فإن كان كمالاً في المتقدم فبالشرف، وإلا فبالرتبة، فلا خفاء في أنه ليس إلا وجه ضبط مع أن التقدم بالطبع قد يكون بالنظر إلى الوجود كما في الشرط، وأن التقدم بالزمان قد يكون للعدم دون الوجود، وبعد تمام الوجود، فالزماني بالمعنى الذي ذكر فيها شامل للتقدم الذي[2] بين أجزاء الزمان، والذي بين الأب والابن بواسطة

---

(١) في (ب) مؤثراً بدلاً من (أثراً).
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (الذي).

الزمان، فيكون من التقدم بغير العلية، والطبع والرتبة والشرف تقدم لا يفتقر إلى زمان يقع فيه المتقدم والمتأخر، فيجوز أن يكون تقدم عدم الحادث على وجوده من هذا القبيل. فلا يثبت كون كل حادث مسبوقاً بالزمان، ولا يضرنا في استغنائه عن الزمان تسمية مثل هذا التقدم زمانياً على ما قال[1] بعضهم: أن التقدم الزماني على وجهين:

أحدهما: أن يكون المتقدم حاصلاً في زمان قبل زمان المتأخر كما بين الأب والابن.

وثانيهما: أن يكون تحقق المتقدم قبل تحقق المتأخر من غير أن يكون في زمان كما بين الأمس واليوم.

وقال بعضهم: إن التقدم الزماني بالحقيقة هو الذي بين أجزاء الزمان، وإنما يعرض الغير بواسطته، إذ لا معنى لتقدم الأب على الابن، إلا تقدم زمانه على زمانه[2]، حتى لو أريد بالتقدم الحقيقي، ما يستغني عن الواسطة لم يتناول هذا القسم، وحصر بعضهم التقدم في الذي بالعلية، والذي بالطبع ذاهباً إلى أن التقدم بالرتبة، والتقدم بالشرف، راجعان إلى الزمان لأن معنى تقدم مكان على آخر[3]، أن زمام الوصول (إليه قبل زمان الوصول[4]) إلى الآخر، ومعنى تقدم الجنس على النوع أن زمان الأخذ، والشروع في ملاحظته قبل زمان الأخذ في النوع، ومعنى تقدم المعلم على المتعلم أن فيه صفة توجب تقدمه في المجلس أو في الشروع في الأمور، فيعود إلى الزمان بوسط أو بلا وسط، وأن التقدم الزماني راجع إلى التقدم بالطبع، لأن السابق من الأجزاء المفروضة[5] للزمان معد لوجود اللاحق، وشرط له كالحركة، فالتقدم

---

(١) في (ب) على ما ثبت عندهم بدلاً من (ما قال بعضهم).
(٢) في (ب) على هذا الزمان بدلاً من (على زمانه).
(٣) في (ب) مكان بدلاً من (آخر).
(٤) ما بين القوسين سقط من (أ).
(٥) في (ب) المعروضة بدلاً من (المفروضة).

الحقيقي هو الذي بالعلية أو بالطبع، والمعنى المشترك بينهما كون المتأخر محتاجاً في تحققه إلى المتقدم من غير احتياج للمتقدم إليه، إلا أن المتقدم في الذي بالعلية هو المفيد لوجود المتأخر، ولا كذلك في الذي بالطبع، والمعتبر هل[1] هو العلة التامة أم الفاعلية؟ فيه تردد، فعلى الأول: يكون المتقدم والمتأخر بالعلية متلازمين وجوداً وعدماً.

وعلى الثاني: قد توجد ذات المتقدم بدون ذات المتأخر بأن ينتفي[2] بعض شروط التأثر، والمتقدم بالطبع لا يستلزم المتأخر وجوداً[3] بل عدماً، والمتأخر يستلزمه وجوداً لا عدماً[4]، وأما بالنظر إلى وصفي التقدم والتأخر فبين كل متقدم ومتأخر تلازم وجوداً وعدماً، لكونهما متضايفين، لكن إذا اعتبرا من قسم واحد، فإن تضايف المتقدم بالطبع مثلاً، إنما هو مع المتأخر بالطبع لا بالعلية أو الزمان أو الرتبة أو الشرف، وعلى هذا قياس سائر الأقسام، والمعنى المشترك بين التقدم بالعلية، والتقدم بالطبع، قد يقال له التقدم بالذات، وقد يقال له التقدم بالطبع، ويخص ما بالعلية باسم الذاتي، وقد يسمى التقدم[5] بالطبع تقدماً بالذات. بمعنى أن المتقدم مقوم محتاج إليه باعتبار الذات. والحقيقة دون مجرد الموجود كما في العلية، فإن ذات الاثنين لا تتم ولا تعقل بدون الواحد. ولا خفاء في أن هذا إنما هو في الجزء دون الشرط، فالحكم ليس بكلي على ما يشعر به ظاهر عبارة المواقف.

---

(١) سقط من (أ) لفظ (هل).
(٢) في (ب) بين بدلاً من (ينتفي).
(٣) في (ب) لا بدلاً من (بل).
(٤) سقط من (ب) جملة (والمتأخر يستلزمه وجوداً لا عدماً).
(٥) في (أ) القدم بدلاً من (التقدم).

معقولية السبق بالاشتراك أو التشكيك

(قال: ومن ههنا ترددوا[1] في أن مقولية السبق، ومقابلته بالاشتراك أو بالتشكيك[2]).

قد اختلفت العبارات في أن مقولية التقدم والتأخر والمعية على الأقسام الخمسة أو الستة بحسب الاشتراك اللفظي، بأن يكون موضوعاً لكل على حدة، أو بحسب التشكيك، بأن يكون موضوعاً بمعنى[3] مشترك بين الكل، لا[4] على السواء لكونه في التقدم بالعلية أقدم، وفي التقدم بالطبع أولى، حيث يكون بالنظر إلى الذات، وفي التقدم بالرتبة الحسية أشد منه في العقلية، وكان هذا مبنى على أن الكل عائد إلى التقدم بالعلة، وبالطبع، وبالزمان أو إلى الأولين فقط، واللفظ موضوع بإزاء معنى مشترك، هو كون الشيء محتاجاً إليه، وإلا فليس للفظ مفهوم مشترك بين الكل، لا يقال الكل مشترك في معنى واحد، وهو أن للمتقدم[5] أمراً زائداً لا يوجد للمتأخر كالتأثير في الذي بالعلية، وكونه مقوماً أو شرطاً في الذي بالطبع، وكونه مضى له زمان أكثر في الذي بالزمان، وزيادة الكمال في الذي بالشرف، وقرب الوصول إليه من مبدأ معين في الذي بالرتبة[6]، لأن نقول ليس هذا هو[7]. مفهوم لفظ التقدم، وإلا لصدق على كل شيء ينسب إلى آخر، ضرورة أنه يشتمل على أمر لا يوجد في الآخر، وإن أريد اشتماله على أمر زائد هو أحد الأمور المذكورة، فمثله يتأتى في كل مشترك لفظي، بأن يقال لفظ العين مثلاً موضوع بإزاء معنى مشترك بين الكل هو مفهوم أحد المعاني.

---

(١) أي أهل الفن وهم علماء الكلام.

(٢) فمنهم من رأى إطلاق السبق عليها طريق الاشتراك لكونه وضح لكل على حدة وذلك أن هذه المعاني لا يوجد معنى يكون مشتركاً بينها بخصوصها يصلح لوضع اللفظة له بخصوصه وهو غير متساو فيها.

(٣) في (ب) لمعنى.

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (لا).

(٥) في (ب) للتقدم.

(٦) في (ب) بالعلية.

(٧) في (أ) سقط لفظ (هو).

المنهج الرابع
في الوحدة والكثرة

وفيه مباحث:

الأول: الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية

الثاني: معروض الوحدة والكثرة يختلف وما يتعلق به

الثالث: الاثنينية لا تتحد في معورضها

الرابع: التغاير الذي هو من خواص الكثرة

المبحث الأول

الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية

(قال: المنهج الرابع في الوحدة والكثرة، وفيه مباحث[1]):

(المبحث الأول أنهما من الاعتبارات العقلية[2] الغنية عن التعريف، إلا أن الوحدة أعرف عند العقل، والكثرة عند الخيال ولذا يقع كل في تفسير الآخر).

والحق أنهما من الاعتبارات العقلية، التي لا وجود لها في الأعيان. بمثل[3] ما سبق في الوجوب والإمكان، وإن تصورهما بديهي لحصوله لمن لم يمارس طريق الاكتساب، فلا يعرفان إلا لفظاً كما يقال الوحدة عدم الانقسام، والكثرة هي[4] الانقسام، وقد يقال الوحدة عدم الانقسام إلى أمور متشابهة، والكثرة[5] هو الانقسام إليها، ولا خفاء في انتقاضهما طرداً وعكساً بالمجتمع من الأمور المتخالفة، وأما ما يقال أن الوحدة عدم الكثرة. والكثرة هي المجتمع من الوحدات. فمبناه على أن الوحدة أعرف عند العقل، والكثرة عند

---

(١) أربعة: الأول في كونهما اعتباريتين وما يتعلق به، والثاني: في أن معروضهما قد يختلف وما يتعلق به. الثالث: في الاثنينية التي هي من تتابع الكثرة لا تتحد في معروضها وما يتعلق به. الرابع: في التغاير الذي هو من خواص الكثرة وما يتعلق به.

(٢) التي لا وجود لها خارجاً لما تقدم في مبحث الوجوب.

(٣) في (ب) لمثل.

(٤) في (ب) هو.

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (هو).

الخيال لمَا أن الوحدة مبدأ الكثرة، والعقل إنما يعرف المبدأ قبل ذي المبدأ والكثرة ترتسم صورها في الخيال، فينتزع العقل منها أمراً واحداً، فيكون تفسير الوحدة بالكثرة عند الخيال، وتفسير الكثرة بالوحدة عند العقل تفسيراً بالأعراف لا بالمارى في المعرفة والجهالة.

الوحدة غير مرادفة للوجود ولا الماهية

(قال: والقطع بجواز الانفكاك في التعقل، وبأن الجمع والتفريق ليس بإعدام يدل على مغايرتهما للماهية والوجود[1] وإن كانت الوحدة تساوقه[2]).

لمـا كانت الوحدة مساوقة للوجود بمعنى أن كل ما له وحدة فله وجود ما[3]، وكل ما له وجود فله وحدة بوجه ما، توهم بعضهم أن الوحدة هي الوجود وهو باطل، لأن الكثير من حيث هو كثير، موجود وليس بواحد، فحاول التنبية على أن كلا من الوحدة والكثرة مغاير لكل من الوجود والماهية وذلك بوجهين.

أحدهما: لنا[4] أن نتعقل ماهية الشيء ووجوده من غير أن نتعقل وحدته أو كثرته، بل مع التردد فيه كما نقطع بوجود الصانع، ثم نثبت بالبرهان وحدته، ونقطع بوجود الفلك وماهيته، ثم نثبت كثرته.

وثانيهما: أنا إذا جمعنا مياه أوان كثيرة في إناء واحد، حتى صار ماء واحداً، أو فرقنا ماء إناء واحد في أوان كثيرة، حتى صارت مياها كثيرة، فقد زالت الوحدة والكثرة، مع أن الوجود والماهية بحالهما[5] من غير زوال وتبدل

---

(١) يعني أن الوحدة غير مرادفة للوجود ولا للماهية لأنا نقطع بأن تعقل الموجود والماهية يجوز أن ينفك من تعقل الوحدة، بل نقطع بوقوع ذلك الإنفكاك لأنا نفهم ونتعقل مفهوماً وندرك وجود مصدوقه.

(٢) إلى أن الوحدة تلازم الوجود وتساوقه.

(٣) سقط من (ب) لفظ (ما).

(٤) في (ب) أنا بإسقاط (لنا أن).

(٥) في (ب) مجالهما بدلاً من (بحالهما).

قطعا، فلو كانت الوحدة أو الكثرة نفس الوجود أو الماهية لما كان كذلك.

الدليل على وجودية الوحدة والكثرة

(قال: وقد يستدل على وجوديتهما[١]، بأن الوحدة لو كانت عدمية[٢]لكانت عدم الكثرة[٣]، وهي إما عدمية فتكون الوحدة وجودية لكونها عدم العدم[٤]هذا خلف[٥]. إما وجودية فيلزم كون الجميع من العدمات وجودية وهو محال. وكون الوحدة وجودية لكونها جزأها هذا خلف. إذ ليست الكثرة إلا التألف من الوحدات[٦]، يلزم كونها أيضاً وجودية، وعلى عدميتهما بأنه لا يعقل من الوحدة إلا عدم الانقسام[٧]، ومن الكثرة إلا التألف من الوحدات وكلاهما ضعيف).

المبحث الثاني:

نقل خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في أن الوحدة والكثرة وجوديتان أو عدميتان، وتمسكات من الطرفين يشعر بعضها، بأن المراد بالوجودي الموجود، وبالعدمي المعدوم، وبعضها بأن المراد بالعدمي ما يدخل في مفهومه العدم، وبالوجودي ما لا يدخل فمن تمسكات الفلاسفة، أن الوحدة جزء هذا الواحد الموجود، وأنها نقيض اللا وحدة العدمية لصدقها على الممتنع، وأنها لو لم تكن موجودة لما كان شيء ما واحداً لعدم الفرق بين قولنا وحدته لا وقولنا لا وحدة له، والكل ظاهر الفساد، ومنها ما أورده الإمام

---

(١) أي على كون الوحدة والكثرة وجوديتين.

(٢) يعني أن يكون مفهومها العدم.

(٣) ضرورة أن ما هو عدم لا يكون إلا عدماً.

(٤) إذ لو فرض أن الوحدة عدم الكثرة والكثرة عدم على هذا التقدير فتكون الوحدة عدم العدم، وعدم العدم وجود.

(٥) أي كون الوحدة وجودية باطل في هذا الفرض.

(٦) التي هي وجودية.

(٧) ومعلوم أن سلب الانقسام عدمي.

من أن الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لأنها المقابل لها، والكثرة إما أن يكون أمراً عدمياً، ويلزم منه كون الوحده وجودية لكونها عبارة عن عدم العدم، هذا خلف. وأما أن تكون[1] أمراً وجودياً وهي عبارة عن مجموع الوحدات، فيلزم كون مجموع العدمات أمراً وجودياً وهو محال أو نقول: والوحدة جزء منه فيكون وجودية هذا خلف.

ولما بطل كون الوحدة عدمية ثبت كونها وجودية، ولزم منه كون الكثرة وجودية لكونها عبارة عن مجموع الوحدات. ورد بأن سلب العدمي، قد يكون عدمياً كالامتناع، واللا امتناع، ومن تمسكات المتكلمين أن الوحدة لو كانت موجودة لكانت[2] واحدة، لكون الموجود مساوقاً للوحدة، ولكانت الوحدة مشاركه في الوحدة، ومتمايزة بالخصوصيات لتكون للوحدة وحدة ويتسلسل.

والجواب: بأنه ينقطع بانقطاع الاعتبار، أو بأن وحدة الوحدة عينها اعتراف بأنها من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الأعيان لما مر في الوجوب والإمكان[3]. ومنها أنه لا يعقل من الوحدة إلا عدم الانقسام، ومن الكثرة إلا التألف من الوحدات. ورد بأن هذا عين الدعوى.

---

(١) سقط من (أ) لفظ (تكون).
(٢) في (ب) وحدة بدلاً من (واحدة).
(٣) في (أ) وإلا لكان وهو تحريف.

المبحث الثاني

في معرض الوحدة والكثرة

(قال: معروض[1]الوحدة قد لا يكون معروض الكثرة[2]، وحينئذ إن لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام فوحدة على الإطلاق[3]، وإن كان فإن لم يقبل الانقسام، فإما ذو وضع[4] فنقطة، أو لا فمفارق، وإن قبله فإما بالذات[5] فكم أو بالعرض[6]إلى أجزاء متشابهة[7]، أو متحالفة [فواحدة باتصال أجزائه][8]، فواحد بالاجتماع طبيعة أو صناعة أو وضعاً كالشجر. والبيت، والدرهم. وقد يكون معروض الكثرة ولا بد من اختلاف الجهة، فإن قومت جهة الوحدة، جهة الكثرة فوحدة جنسية، أو نوعية، أو فصلية، وإلا فإن عرضت لها، فوحدة بالعرض، وإلا فبالنسبة.

والوحدة في الجنس تسمى مجانسة، وفي النوع مماثلة، وفي الكم مساواة، وفي الكيف مشابهة، وفي النسبة مناسبة، وفي الخاصة مشاكلة، وفي الأطراف مطابقة، وفي وضع الأجزاء موازاة).

---

(١) معروض الوحدة: موصوفها.

(٢) وذلك بأن يكون جزئياً لا كلياً يصح صدقه على الكثرة.

(٣) أي وحدة حقيقية لا تتوقف وحدتها على قيد.

(٤) أي مكان يشار إليه.

(٥) كالمقدار من طول وعرض وعمق فإن قبوله هذا الأبعاد للانقسام لذواتها وقبل الأجسام لها بعروضها له عند الفلاسفة.

(٦) كالجسم فإن قبوله للانقسام عند الفلاسفة بعروض المقدار له.

(٧) في الحقيقة والصورة.

(٨) ما بين القوسين سقط من (أ) و(ب).

قد سبق أن الوحدة قد تعرض لنفس الوحدة كما يقال: وحدة واحدة، ووحدات كثيرة، ولغيرها فهذا بيان لأقسامها، باعتبار المعروض تنبيهاً على بعض الاصطلاحات وعلى اختلاف معناها بحسب الأفراد فموضوع الوحدة إما أن يكون معروضاً للكثرة، بأن يصدق على كثيرين أو لا فإن لم يكن، فإما أن يكون له مفهوم سوى عدم[1]الانقسام أو لا فإن لم يمكن له مفهوم سوى عدم الانقسام. كما في قولنا وحدة واحدة، فهو الوحدة على الإطلاق وإن كان له مفهوم سوى ذلك، فإما أن يكون ذلك[2]المفهوم قابلاً، أو لا فإن لم يكن، فإما أن يكون بحيث يمكن أن يشار إليه إشارة حسية أو لا فالأول النقطة، والثاني المفارق، وإن كان قابلاً للقسمة، فقبوله القسمة للانقسام[3]، إما بالذات وهو الكم أو بالعرض وهو الجسم، فإن كان بسيطاً متشابه الأقسام فهو الواحد بالاتصال، وإن كان مركباً مختلف الأقسام، فهو الواحد بالاجتماع. والكم أيضاً من قبيل الواحد بالاتصال، وقد يقال الواحد بالاتصال بمقدارين يلتقيان عند حد مشترك[4]كضلعي[5]الزاوية، ولجسمين يتلازم طرفاهما بحيث يتحرك أحدهما بحركة الآخر، سواء كان الالتئام[6]طبيعياً كاللحم مع العظم أو لا كأجزاء السلسلة. قال الإمام: الأجسام المتشابهة إن اعتبر حالها قبل حصول الانقسام فهو الواحد بالاتصال، لأن صورته وهيولاه واحدة، وإن[7]أمكن أن يعرض فيه أجزاء تتلاقى عند حد مشترك، وإن اعتبر حالها عند حصول القسمة، فإنه لا بد أن تكون تلك الأجزاء من شأنها أن تتحد موضوعاتها بالفعل، لا كأشخاص الناس، فإنه ليس من شأنها الاتحاد فهذا القسم مع أنه واحد بالنوع، واحد بالموضوع، يعني أن المياه المتكثرة

---

(١) سقط من (أ) لفظ (عدم).
(٢) سقط من (ب) لفظ (ذلك).
(٣) في (أ) بزيادة (للانقسام).
(٤) في (أ) بزيادة (مشترك).
(٥) في (أ) كضاهي وهو تحريف.
(٦) في (ب) الالتحام بدلاً من (الالتئام).
(٧) سقط من (ب) حرف (إن).

بالشخص واحدة بالنوع، لكونها متماثلة، متفقة الحقيقة. وبالموضوع أيضاً، أعني المادة التي هي محل للصور والأعراض لأنها وإن تعددت موادها بالشخص، لكن تعود عند الاجتماع في إناء واحد[1] مادة واحدة، وذلك عند من يقول بالمادة وإلا فالجواهر الفردة لا تصير واحدة قط[2] ثم الواحد بالاجتماع قد تكون وحدته بحسب الطبيعة كالشجر الواحد وقد تكون بحسب الصناعة كالبيت الواحد وقد تكون بحسب الوضع، والاصطلاح كالدرهم الواحد، فإنه عبارة عن مقدار مخصوص من الموزونات مجتمع من ستة أسداس يسمونها درهماً واحداً، سواء كانت متصلة أو منفصلة، والخمسة منها لا تسمى، بذلك[3] واحداً، وإن كانت متصلة، ولا فرق في ذلك بين أن يكون من الأجسام المتشابهة الأجزاء أو غيرها، إلا أن ما ذكرنا من الأقسام الثلاثة إنما يجري في المركبات، فلذا خص بالواحد بالاجتماع، وفي عبارة الإمام، هي أقسام للواحد التام، وهو الذي يشتمل على جميع ما يمكن له كخط الدائرة بخلاف الخط المستقيم، فإن الزيادة عليه ممكن أبداً، والمراد جميع ما يمكن له[4] من الكثرة والأجزاء لها[5] من الأوصاف والكمالات على ما قد يتوهم، وما لا يكون تاماً في عبارة بعض المتأخرين من الفلاسفة، مسمى بالناقص، وفي الطوالع[6] بغير التام. وفي كتب الإمام بالكثير هذا إذا لم يكن معروض الوحدة، معروضاً للكثرة، وإن كان فلابد فيه من جهة واحدة[7] وجهة كثرة [إذاً الشيء لا يكون لجهة واحدة واحداً وكثيراً][8] لامتناع أن يكون الشيء الواحد باعتبار واحد، واحداً وكثيراً، فجهة

---

(١) في (أ) واحدة بدلاً من (واحد).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (قط).

(٣) سقط من (أ) لفظ (بذلك).

(٤) في (أ) بزيادة حرف الجر (من).

(٥) في (أ) لا بدل من (لها).

(٦) هذا الكتاب يسمى (طوالع الأنوار) في مختصر الكلام للقاضي عبدالله بن عمر البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ. صنف عليه أبو الثناء شمس الدين محمود الأصفهاني شرحاً نافعاً. توفي سنة ٧٤٩ هـ وهو مشهور متداول بين الطالبين.

(راجع كشف الظنون جـ ٢ ص ١١١٦).

(٧) في (أ) وحدة بدلاً من واحدة.

(٨) ما بين القوسين سقط من (أ).

الوحدة، إما أن تكون مقوماً للكثيرين بمعنى كونه ذاتياً غير عرضي، وإما أن يكون عارضاً، وإما أن لا يكون هذا ولا ذاك.

[بأن يكون خارجاً غير محمول][1].

فالأول إما أن يكون نفس ماهيتها، وهو الواحد، بالنوع، كوحدة زيد وعمرو في الإنسانية، أو جزءاً مقولاً في جواب ما هو على الكثرة المختلفة[2] الحقيقة، وهو الواحد بالجنس، كوحدة الإنسان والفرس في الحيوانية، أو في جواب أي شيء هو في جوهره[3]، وهو الواحد بالفصل، وإنما تغاير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار دون الذات، والثاني إما أن تكون الكثرة موضوعات لمحمول واحد[4]، كالقطن والثلج للبياض، أو محمولات الموضوع كالكاتب، والضاحك للإنسان.

والثالث كوحدة نسبة النفس إلى البدن، ونسبة الملك إلى المدينة في التدبير الذي ليس عارضاً للنسبتين،بل للنفس والملك، ولا خفاء في أن التدبير محمول على النسبتين.

وإن قلنا: النفس كالملك في التدبير، فالتدبير محمول عارض لهما[5] فهو كالبياض للقطن والثلج، وبالجملة جهة الوحدة هو ما به اشتراك، وهو لا يكون إلا بحيث يحمل بالمواطأة، أو الاشتقاق.

(قال: وبعض هذه الأقسام[6] أولى بالوحدة[7]، فمقوليتها بالتشكيك).

يعني أن الواحد مقول بالتشكيك دون الاشتراك، أو التواطؤ لكونه مفهوماً

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) سقط من (ب) لفظ (المختلفة).

(٣) في (ب) الجوهر بدلاً من (جوهره).

(٤) في (ب) المحمول الواحد.

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (لهما).

(٦) المقررة للوحدة وهي الوحدة الشخصية والنوعية والجنسية والعرضية.

(٧) لكون معناها في ذلك القسم أولى من معناها في قسم آخر.

واحداً متفاوتاً بالأولوية، فإن الواحد بالشخص (ما لا ينقسم أصلاً)[1] أولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وهو من الواحد بالعرض وفي الواحد بالشخص ما لا ينقسم أصلاً أولى بالوحدة مما ينقسم إلى أجزاء متشابهة، وهو مما ينقسم إلى أجزاء متخالفة، ولم يقل أحد بالتفاوت في الأشدية والأقدمية لكونه غير معقول.

(قال: وكذا الكثرة[2]، فإن[3] أولى مراتبها الاثنينية، ويحصل من انضمام واحد إلى واحد[4]، ثم يتزايد بزيادة الآحاد لا إلى نهاية أنواعاً مختلفة اللوازم متحصلة في العقل، من اعتبار انضمام الآحاد، حتى لو اعتبر واحد في المشرق، مع واحد في المغرب، حصلت الاثنينية من غير أن يتحقق قيام أمرهما، كيف ولو تحققت، لقامت بالمجموع، فيلزم في كل واحد شيء منها، وليس سوى الوحدة الاعتبارية).

يشير إلى أحكام منها. أن الكثرة مقول بالتشكيك، لكونها في كل عدد أشد منها فيما دونه، ومنها أن أول مراتب العدد الاثنينية. بمعنى أن[5] الاثنين عدد، والواحد ليس بعدد لصدق الحد، وهو الكم المنفصل عليهما دونه[6]، وما قيل: إذ الفرد الأول أعني الواحد ليس بعدد فكذا الزوج الأول ليس بشيء ومنها أن الأعداد أنواع مختلفة لاختلاف لوازمها من الزوجية، والفردية، والاسمية، والمنطقية، ومنها أنها متألفة من الآحاد، فأجزاء العشرة واحد عشر مرات، لا خمسة وخمسة، أو ستة وأربعة، أو سبعة وثلاثة، إذ لارجحان لشيء من ذلك بخلاف الواحد، فإنه يترجح بأنه[7] لا أقل منه، وأن الاثنين إنما يتألف منه، ولأن مجرد زيادة الواحد يوجب

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) إذ هي كالوحدة في أن صدقها على أفرادها بطريق التشكيك لاختلاف أفرادها بالأشدية:

(٣) فإنها في كل عدد أشد منها فيما دونه.

(٤) وما بعدها هو الثلاثية وهي تحصل من انضمام واحد إلى واحد إلى آخر وما يحصل من ثلاث وحدات أشد مما يحصل من وحدتين.

(٥) سقط من (أ) الحرف (أن).

(٦) سقط من (ب) لفظ (دونه).

(٧) في (ب) بكونه بدلاً من (بانه).

حصول نوع آخر من العدد، ومنها أنها غير متناهية، لأن كل عدد فرض، فإنه يمكن زيادة الواحد عليه، ومنها أنها أمور اعتبارية متحصلة في العقل دون الخارج، لأنا إذا اعتبرنا انضمام واحد في المشرق إلى واحد في المغرب حكم العقل بحصول الاثنينية لهما من غير أن يحصل لهما أمر بحسب الخارج ولأن أجزاءها أمور اعتبارية هي الواحدات، ولأنها لو تحققت في الخارج. فإذا قلنا لزيد وعمرو مثلاً هما اثنان، فقيام الاثنينية، إما بأحدهما، أو بكل منهما، وهو ظاهر الاستحالة، أو بمجموعهما، فيلزم في كل منهما شيء منها، وليس سوى الوحدة الاعتبارية.

المبحث الثالث

الاثنينية لا تتحد في معروضها

(قال: المبحث الثالث يمتنع اتحاد الاثنين[1]. لأن اختلاف الماهيتين[2]. أو لمجرد[3] الهويتين[4] ذاتي لا يزول[5]، ولأنهما إن بقيا[6] كانا اثنين، وإلا كان فناء لأحدهما، وبقاء للآخر، أو فناء لهما وحدوث ثالث).

ورد الأول بأنه ليس أوضح من الدعوى - والثاني بمنع الاثنينية على تقدير البقاء، وإنما يلزم لو لم يتحدا، فغير إلى أنهما إن كانا موجودين كانا اثنين، وإلا فكما مر.

ورد بجواز أن يكونا موجودين بوجود واحد، فدفع بأنه إما أحد الوجودين، أو ثالث. فأجيب بأنه نفس الوجودين صارا واحداً. فادعى أن الحكم ضروري والمذكور تنبيه).

بأن يكون هناك شيئان فيصيرا شيئاً واحداً لا بطريق الوحدة الاتصالية، كما إذا جمع الماءان في إناء واحد. أو الاجتماعية، كما إذا امتزج الماء والتراب فصار طيناً، أو

---

(١) اتحاداً يصير به أحدهما نفس الآخر من غير أن ينتفي عن الصائر شيء أو يضاف إليه شيء يمتزج به من غير نوعه أو من نوعه سواء كان الاثنان ماهيتين أو هويتين. أو أحدهما هوية والآخر ماهية.

(٢) حيث يفرض الاتحاد بين ماهيتين.

(٣) سقط من (أ) و (ب) لفظ (أو لمجرد).

(٤) حيث يفرض الاتحاد بين هويتين.

(٥) لا يزول بوجه من الوجوه إذ الأمر الذاتي لا يعقل زواله عن الذات ما دامت.

(٦) بعد اتحادهما على ما هما عليه أولاً من الاختلاف بحيث يميز عن ذلك بالإشارة الحسية أو العقلية.

الكون والفساد، كالماء والهواء صارا بالغليان هواء واحداً. أو الاستحالة كلون[1] الجسم كان سواداً وبياضاً، فصار سواداً بل بأن يصير أحدهما الآخر الصائر بعينه إياه وذلك لوجهين:

الأول: أن الاثنين سواء كانا ماهيتين أو فردين منهما أو من ماهية واحدة، فالاختلاف بينهما ذاتي، لا يعقل زواله، إذ لكل شيء خصوصية ما. هو بها هو، فمتى زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشيء.

واعترض بأنه إن كان استدلالاً فنفس المتنازع، وإن كان تنبيهاً، فليس هو[2] أوضح من الدعوى إذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتياً ممتنع الزوال دون اتحاد الاثنين.

الثاني: أن الاثنين بعد الاتحاد وإن كانا باقيين فهما اثنان لا واحد، وإلا فإن بقي أحدهما فقط[3]، كان هذا فناء لأحدهما وبقاء للآخر، وإن لم يبق شيء منهما كان هذا فناء لهما، وحدوث أمر ثالث، وأياً ما كان فلا اتحاد.

واعترض: بأنا لا نسلم أنهما لو بقيا كانا اثنين لا واحداً، وإنما يلزم ذلك. لو لم يتحدا فعدل إلى تقرير آخر، وهو أنهما[4] بعد الإيجاد[5]، إن كانا موجودين كانا اثنين لا محالة.

وإلا فإما أن يكون أحدهما موجوداً فقط، أو لا يكون شيء منهما موجوداً، فكان هذا فناء لأحدهما، وبقاء للآخر، أو فناء لهما، وحدوث أمر[6] ثالث.

فاعترض: بأنا لا نسلم أنهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحداً، وإنما يلزم

---

(١) في (ب) لكون بدلاً من (كلون).
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (هو).
(٣) في (أ) بزيادة لفظ (فقط).
(٤) سقط من (ب) لفظ (أنهما).
(٥) في (أ) بعد الاتحاد والصواب (بعد الإيجاد).
(٦) سقط من (أ) لفظ (أمر).

ذلك[1] لو لم يكونا موجودين لوجود واحد، فدفع هذا الاعتراض، بأنهما لو كانا موجودين. فإما بوجودين، فيكونان اثنين لا واحداً، وإما بوجود واحد، فذلك إما أحد الوجودين الأولين، فيكون فناء لأحدهما، وبقاء للآخر، أو غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث.

فأجيب عن هذا الدفع بأنهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الأولين صارا واحداً، فلم يمكن التقصي عن هذا المنع إلا بأن الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروري.

والمذكور في معرض الاستدلال تنبيه بزيادة بيان وتفصيل، وأنت خبير بحال دعوى الضرورة في محل النزاع، وبأن امتناع اتحاد الوجودين ليس بأوضح من امتناع اتحاد الاثنين على الإطلاق.

---

(١) سقط من (أ) لفظ ذلك.

المبحث الرابع

التغاير من خواص الكثرة

(قال: المبحث الرابع: من خواص الكثرة التغاير[1] والغيران عند مشايخنا موجودان[2] جاز انفكاكهما، فالجزء مع الكل[3] لا هو ولا غيره، وكذلك الموصوف والصفة[4]، ولذا يصح ما في الدار غير زيد، وليس في يدي غير عشرة، مع أن فيهما الأجزاء والصفات . . .

فإن قلت: أن أريد الانفكاك من جانب فقط، يوجد الجزء بدون الكل، والموصوف بدون الصفة أو من الجانبين. ورد الصانع مع العالم.

أجيب: بأن المراد بالانفكاك من الجانبين تعقلاً. ولذا قيل، هما اللذان يصح أن يعلم أحدهما، ويجهل الآخر، ولا يمتنع تعقل العالم بدون الصانع، وأما من حيث إنه معلول من المضاف فقد أورد عليهم المضافان. فأجيب بأنهما غير موجودين.

---

(١) التغاير يختص بموصوف الكثرة فيكون التغاير مستلزماً للكثرة فكلما تحقق الاتصاف في التغاير فقد تحقق في ذلك المحل الاتصاف بالكثرة إذ المختص بالشيء لا يتحقق في غيره.

(٢) فيخرج من هذا التعريف المعدومان والموجود والمعدوم فلا يوصفان بالغيرية وهذا بناء على أن التغاير من الموجوديات كالاختلاف والتضاد فلا يتصف بها المعدوم.

(٣) سواء كان حسياً كاليد من زيد والسقف من البيت أو عقلياً كالحيوانية من الإنسانية.

(٤) فلا يقال في الصفة أنها عين الموصوف ولا أنها غيره إذ لا تنفك الصفة عن الموصوف.

فإن قيل[1]: تغاير مثل الأب والابن[2]، والعلة والمعلول ضروري[3].

قلنا: نعم بحسب الذات[4].

فإنه لا يتصور إلا بين متعدد، وإنما الخلاف في عكسه. وهو أن التعدد هل يستلزم التغاير، فعند المتقدمين من أهل السنة لا. ولذا قالوا الغيران موجودان جاز انفكاكهما، فخرج المعدومان، وكذا المعدوم والموجود، ومبناه على أن التغاير عندهم وجودي، كالاختلاف والتضاد، فلا يتصف به المعدوم، وأما التعليل بأنه لا تمايز بين الإعدام، فيخص المعدومين، وخرج الجزء مع الكل، وكذا الموصوف مع الصفة لامتناعه الانفكاك، ودخل الجسمان، وإن فرضنا كونهما قديمين لأنهما ينفكان بأن يوجد هذا في حيز لا يوجد فيه الآخر، وكذا الصفة المفارقة مع موصوفها سواء كان قديماً أو حادثاً، لأنهما ينفكان، بأن يوجد الموصوف، وتنعدم الصفة، فجواز الانفكاك أعم من أن يكون بحسب التحيز أو بحسب الوجود والعدم، فلا حاجة إلى التقييد بقولنا في حيز أو عدم على ما ذكره الشيخ، وهذا التقرير مشعر بأنه يكفي في التغاير الانفكاك من جانب، وأن الصفة التي ليست عين الموصوف، ولا غيره هي الصفة اللازمة النفسية، وقيل بل الصفة القديمة. كعلم الصانع وقدرته بخلاف مثل سواد الجسم وبياضه، إلا أن عمدتهم الوثقى في التمسك وهو أن قولنا: ليس في الدار غير زيد، وليس في يدي غير عشرة دراهم كلام صحيح لغة وعرفاً، مع أن في الدار أعضاء زيد وصفاته، وفي اليد آحاد العشرة، وأوصاف الدراهم، لا تفرق بين الصفات المفارقة واللازمة، ويقتضي أن لا يكون ثياب زيد، بل سائر ما في الدار من الأمتعة غير زيد، وفساده بين وكيف يخفى على أحد أن المراد

---

(١) فإن قيل. كون المضافين ليسا غيرين أي وجه قدراً مما لا يعقل.

(٢) والفاعل والمفعول مما يدرك فيه عدم اجتماعهما لتنافيهما.

(٣) فكيف يدعي خروج نحو ذلك عن حكم التغاير.

(٤) لصحة انفكاك ذات الابن عن ذات الأب في تعقلي الوجود لإحداهما دون الأخرى وكذا ذات العلة والمعلول.

بهذا الكلام نفي إنسان آخر غير[1] زيد، وعدد آخر فوق العشرة.

واعترض على تعريف المتغايرين بأنه ليس بجامع لأن العالم والصانع متغايران، ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع.

وأجاب الآمدي بأنه يكفي الانفكاك من جانب واحد[2]، وقد أمكن عدم العالم مع وجود الصانع.

ورد بأنه حينئذ لا يكون مانعاً، لأنه حينئذ[3] يدخل فيه الجزء مع الكل، والموصوف مع الصفة، إذ يمكن وجود الجزء والموصوف مع عدم الكل والصفة وإن امتنع عكسه.

وأجاب بعضهم[4]. بأن المراد جواز الانفكاك من الجانبين، لكن بحسب التعقل دون الخارج، وكما يمكن أن يعقل وجود الصانع دون العالم، كذلك يمكن أن يعقل وجود العالم، ولا يعقل وجود الصانع، بل يطلب بالبرهان، وهذه العناية توافق ما نقل عن بعض المعتزلة أن الغيرين هما اللذان يصح أن يعلم أحدهما ويجهل الآخر، ولفظ أحدهما لإبهامه كثيراً ما يقع موقع كل واحد منهما، وما قيل إن الشيء قد يعلم من جهة دون جهة، كالسواد يعلم أنه لون، ويجهل أنه مستحيل البقاء، فلو تغايرت الجهتان، لزم كون العرض الواحد الغير المتجزىء شيئين متغايرين، ليس بشيء لأن تغاير جهتي الشيء لا يستلزم تغايره في نفسه[5].

فإن قيل: العالم من حيث إنه معلول ومصنوع للصانع، لا يمكن أن يعقل بدونه، فيلزم أن لا يكونا متغايرين.

قلنا: المعتبر في المغاير هو[6] الانفكاك بحسب الذات والحقيقة، ولا عبرة

---

(١) في (ب) عين بدلاً من (غير)

(٢) سقط من (ب) لفظ (واحد).

(٣) سقط من (أ) لفظ (حينئذ).

(٤) في (ب) بعض منهم بدلاً من (بعضهم).

(٥) في (ب) بزيادة لفظ (البتة).

(٦) في (ب) بإسقاط الضمير (هو).

بالإضافات والاعتبارات، والعالم باعتبار كونه معلولا للصانع من قبيل المضاف،

وقد أورد على القائلين بأن الغيرين موجودان بحواز انفكاكهما، إنه لا انفكاك بين المتضايفين لا بحسب الخارج، ولا بحسب التعقل، فيلزم أن لا يكونا متغايرين، فالتزموا ذلك، وقالوا إنهما من حيث إنهما متضايفان، ليسا بموجودين، والغيران لا بد أن يكونا موجودين فإن قيل: اتغاير مثل الأب والابن، والعلة والمعلول، وسائر المتضايفات، كالأخوين ضروري لا يمكن إنكاره[1].

قلنا: الضروري هو التغاير بين الذاتين، وأما مع وصف الإضافة، فليسا بموجودين، والتغاير عندهم من خواص[2] الموجود، وبمثل هذا يندفع ما يقال أن تعريف الغيرين لا يشمل الجوهر مع العرض[3]، ولا الاستطاعة مع الفعل لعدم الانفكاك، وذلك لأنهما[4] باعتبار الذات ممكن الانفكاك في التعقل، بل في الخارج أيضاً، بأن يوجد هذا الجوهر بدون هذا العرض وبالعكس سيما عند من يقول بعدم بقاء الأعراض، وأن يحصل هذا الفعل بخلق الله تعالى ضرورة من غير استطاعة العبد، وأن يحصل بهذه الاستطاعة غير هذا الفعل، سيما عند من يقول، بأن الاستطاعة تصلح للضدين.

واعلم أن تقرير الاعتراض بالباري تعالى مع العالم.

والجواب: بأن المراد الانفكاك تعقلاً.

ورد جواب الآمدي ظاهر على ما ذكرناه[5]، وأما على ما نقل في المواقف من تقييد جواز الانفكاك بكونه في حيز أو عدم، فينبغي أن يكون تقرير الاعتراض هو أنه[6] يمتنع انفكاك الباري تعالى عن العالم في حيز أو عدم لامتناع تحيزه وعدمه.

---

(١) في (ب) بزيادة جملة (عند العقلاء).
(٢) في (ب) من صفات بدلاً من (خواص).
(٣) في (أ) والعرض بدلاً من (مع العرض).
(٤) سقط من (ب) لفظ (لأنهما).
(٥) في (ب) على (مانقلنا).
(٦) في (ب) أن.

وجواب الآمدي؛ أنه وإن امتنع ذلك لكن[1] لا يمتنع انفكاك العالم عنه لجواز تحيزه وعدمه دون الباري تعالى.

ورده أنه لا يكفي هذا القدر، وإلا لزم تغاير الجزء والكل وكذا الموصوف والصفة لجواز أن ينعدم الكل دون الجزء، والصفة دون الموصوف، ولا يتأتى الجواب. بأن المراد جواز الانفكاك تعقلاً، ما لم يحذف قيد في حيز أو عدم لأن الباري تعالى، لا ينفك عن العالم في حيز أو عدم بحسب التعقل أيضاً، لامتناع تحيزه وعدمه. اللهمم إلى أن يؤخذ التعقل أعم من المطابق وغيره، وحينئذ يلزم تغاير الذات والصفة لجواز أن يعقل عدم كل بدون الآخر، فما ذكر في المواقف من أنه يرد الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري تعالى:

لا يقال: يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود، والعالم عن الباري تعالى في الحيز. لأنا نقول: لو كفى الانفكاك من طرف، لجاز انفكاك الموصوف عن الصفة، والجزء عن الكل، في الوجود، فقيل المراد جواز الانفكاك تعقلاً ومنهم من صرح به[2]، ولا يمتنع تعقل العالم بدون الباري تعالى. ليس على ما ينبغي، ثم ههنا[3]: بحث آخر، وهو أن جواز انفكاك الموصوف عن الصفة في الوجود، اداثماً[4] إنما يصح في الأوصاف المفارقة كالبياض مثلا، وفي كلامهم ما يشعر بأن النزاع إنما هو في الصفة اللازمة:

الغيرية نقيض الهوية

(قال: الجمهور[5] على أن الغيرية نقيض الهوية[6] هو فلا يعقل كون

---

(1) سقط من (ب) لفظ (لكن).

(2) سقط من (ب) قوله (ومنهم من صرح به).

(3) في (أ) و (ج) بزيادة لفظ (ههنا).

(4) سقط من (أ) لفظ (دائماً).

(5) على خلاف ما تقدم.

(6) بمعنى أنه إذا نظر فيما يتوهم فيه كونه شيئين في بادىء الرأي فإن تحقق في ذينك المنظور فيهما أن أحدهما هو نفس الآخر وهو معنى قولهم هو هو فلا مغايرة ولا تعدد، وإن تحقق أن أحدهما ليس نفس الآخر فهو هو فلا غيرية بينهما بذات الاعتبار.

الشيء مع الشيء لا هو ولا غيره، بل الغيران هما الاثنان[1] من حيث إن أحدهما ليس هو الآخر[2]، واعتذر بأنه اصطلاح. أو المراد لا هو بحسب المفهوم، ولا غيره بحسب الهوية، كما في الحمل، ويبطل الأول استدلالهم الفاسد، بأن الواحد لو كان غير العشرة لكان غير نفسه لأنه من العشرة، والثاني أن الكلام في الأجزاء والصفات الغير المحمولة، كالواحد مع العشرة، والقدرة والعلم مع الذات).

الهوية هو بمعنى أن الشيء بالنسبة إلى الشيء إن صدق أنه هو هو فعينه، وإن لم يصدق فغيره، إن كان بحسب المفهوم كما في نسبة الإنسان إلى البشر، والناطق فبحسب المفهوم، وإن كان بحسب الذات والهوية، كما في نسبة[3] الإنسان إلى الكاتب والحجر، فبحسب الذات والهوية، وما ذهبوا إليه من أن الجزء[4] بالنسبة إلى الكل، والصفة بالنسبة ألى الموصوف ليس عينه ولا غيره، ليس بمعقول لكونه ارتفاعاً للنقيضين، نعم في الغيرية إضافة بها، يصير أخص من النقيض بحسب المفهوم، لأن الغيرين هما الاثنان، من حيث أن أحدهما ليس هو[5] الآخر، إلا أنها حيثية لازمة في نفس الأمر، ربما يشعر بها مفهوم النقيض أيضاً، فلذا أطلقوا القول، بأن الغيرية نقيض هو هو وبأن الغيرين هما الاثنان والشيئان.

واعتذر الإمام الرازي[6] عما ذكره المتكلمون من أن الشيء بالنسبة إلى الشيء قد يكون لا عينه ولا غيره، بأنه اصطلاح على تخصيص لفظ الغيرين بما يجوز انفكاكهما كما خص العرف لفظ الدابة بذوات الأربع.

---

(١) خرج عنه الواحد فلا غيرية فيه.

(٢) خرج به الاثنان من حيث إن أحدهما نفس الآخر كما تقدم في الناطقية والإنسانية.

(٣) سقط من (أ) لفظ (نسبة).

(٤) سقط من (أ) الحرف (إن).

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (هو).

(٦) راجع كتابه. (المحصل من أفكار المتقدمين والمتأخرين) تحقيق الأستاذ طه عبد الرءوف. نشر الكليات الأزهرية.

وصاحب المواقف. بأن معناه أنه لا هو بحسب المفهوم، ولا غيره بحسب الهوية، كما هو الواجب في الحمل إذ لو كان المحمول غير الموضوع بحسب الهوية لم يصح الحمل، ولو كان عينه بحسب المفهوم لم يفد، بل لم يصح أيضاً لامتناع النسبة بدون الاثنينية، فمن قال. بالوجود الذهني[1] صرح بأنهما متحدان في الخارج متغايران في الذهن، ومن لم يقل لم يصرح به، بل قال: لا عين، ولا غير، لأن المعلوم قطعاً، هو أنه لا بد بينهما من اتحاد من وجه، واختلاف من وجه، وإما أن ذلك في الخارج، وهذا في الذهن فلا، وكلا الاعتذارين فاسد.

أما الأول. فلأن منهم من حاول إثبات ذلك بالدليل. فقال، لو كان الجزء غير الكل لكان غير نفسه لأن العشرة مثلاً[2] اسم لجميع الأفراد متناول كل فرد مع أغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لأنه من العشرة وأن تكون العشرة بدونه وكذا اليد من زيد، وبطلان هذا الكلام ظاهر، لأن مغايرة الشيء للشيء لا يقتضي مغايرته لكل جزء[3] من أجزائه حتى يلزم مغايرته لنفسه، وزعم هذا القائل. أن هذا الدليل قطعي وأن القول بكون الواحد غير العشرة فاسد لم يقل به أحد إلا جعفر بن حرث من المعتزلة وعد هذا من جهالاته.

وأما الثاني. فلأن الكلام في الأجزاء والصفات الغير المحمولة، كالواحد من العشرة، واليد من زيد، والعلم مع الذات، والقدرة مع الذات، ونحو ذلك مما لا يتصور اتحادهما بحسب الوجود والهوية.

التغاير يكفي فيه الانفكاك

(قال: وبعضهم[4] على أنه لا بد في عدم مغايرة الشيئين من امتناع كل

---

(١) في (ب) بزيادة (فيه).
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (مثلاً).
(٣) سقط من (أ) لفظ (جزء).
(٤) قال الآمدي: وبعضهم جرى على خلاف ما تقدم فزعم أن التغاير يكفي فيه الانفكاك من طرف واحد.

بدون الآخر[1] كما في صفات القديم بخلاف مثل البياض مع الجسم[2]، وزعموا أن الواحد من العشرة يمتنع بدونها.

ولا خفاء في ورود سائر الإضافات حينئذ تنبيه غير[3] التغاير بين الذات والصفة، إنما يدفع أزلية غير الذات لا تعدد الأزليات).

قد سبق أنه لا يكفي في التغاير الانفكاك من جانب، وإلا انتقض بالجزء مع الكل والموصوف مع الصفة، وزعم بعضهم أنه كاف حتى إن عدم تغاير الشيئين إنما يتحقق إذا كان كل منهما بحيث يمتنع بدون الآخر، والنقض غير وارد. أما الموصوف مع الصفة فلأن عدم التغاير إنما هو في الصفات التي تمتنع الذات بدونها، كما تمتنع هي بدون الذات، كصفات القديم، لامتناع العدم على القديم، وكذا الصفات بعضها مع البعض، بخلاف مثل البياض مع الجسم، فإنهما غيران، وأما الجزاء مع الكل، فلأنه كما تمتنع العشرة بدون الواحد، كذلك الواحد من العشرة يمتنع بدونها، إذ لو وجد بدونها لم يكن واحداً من العشرة، وحاصله أن الجزء بوصف الجزئية يمتنع بدون الكل، وحينئذ ترد[4] سائر الأمور الإضافية، كالأب مع الابن، والأخ مع الأخ، والصانع مع المصنوع، ويلزم أن لا يكونا غيرين ويلزم أن لا يكون الغيران، بل الضدان غيرين، **لأن**[5] التغاير والتضاد من الإضافات، **فإن**[6] التزموا ذلك بناء على أن الإضافة عدمية، ولا تمايز بين الإعدام.

---

(1) إذ لو صح وجود أحد الشيئين بدون الآخر ثبت التغاير فالتغاير عند هؤلاء مرجعه إلى صحة الانفكاك ولو من طرف واحد. وعدمه مرجعه إلى عدم صحة الانفكاك أصلاً بحيث لا يصح من هذا الطرف ولا من ذلك.

(2) فإنه مغاير لذلك الجسم الذي اتصف به لصحة مفارقة الجسم له.

(3) في (ج) عدم بدلاً من (غير).

(4) سقط من (ب) لفظ (ترد).

(5) في (أ) بزيادة الحرف (لأن).

(6) في (ب) فإذا بدلا من (فإن).

أجيب بأن الكلام في معروض الإضافة من حيث إنه معروض، لا في المجموع المركب من المعروض والمعارض.

قال: واعلم يريد أن مشايخنا لما قالوا بوجود الصفات القديمة لزمهم القول بتعدد القدماء وبإثبات قديم غير الله تعالى، فحاولوا التقصي عن ذلك بنفي المغايرة بين الصفات، وكذا بين الصفة والذات.

والظاهر أن هذا إنما يدفع قدم غير الله تعالى، لا تعدد القدماء وتكثرها، لأن الذات مع الصفة، وكذا الصفات بعضها مع البعض، وإن لم تكن متغايرة، لكنها متعددة متكثرة قطعاً، إذ التعدد إنما يقابل الوحدة، ولذا صرحوا بأن الصفات سبعة أو ثمانية، وبأن الجزء مع الكل اثنان[١] وشيئان وموجودان وإن لم يكونا غيرين.

الاشتراك في الصفات النفسية

(قال: ومنها التماثل وهو الاشتراك[٢] في الصفات النفسية[٣]، ويلزمه الاشتراك فيما يجب[٤]، ويمكن ويمتنع، وأن يسد[٥] كل من الآخر[٦]، ولا بد من جهة اختلاف لتحقيق التمايز[٧]، ومن اشتراط عدمه[٨] أراد في المعنى الذي به التماثل).

---

(١) في (ب) إثبات بدلاً من (اثنان).

(٢) بين الشيئين.

(٣) بحيث يكون لكل منهما من الصفات النفسية ما كان للآخر، والصفة النفسية هنا ما كان الوصف بها دالاً على نفس الذات الخارجية دون معنى زائد عليها.

(٤) بمعنى أن كل شيئين اشتركا في كل صفة نفسية فقد اشتركا فيما يجب بالذات.

(٥) في (أ) يد وهو تحريف.

(٦) بحيث تترتب على كل منهما الثمرات التي تترتب على الآخر.

(٧) يتحقق التمايز بينهما إذا لو لم يختلفا في وجه ما لم يكن بينهما تمايز ومتى لم يكن بينهما ارتفع التعدد فلا مثليه.

(٨) أي عدم الاختلاف بينهما في وجه ما لم ير ذلك المشترط.

أي ومن خواص الكثرة التماثل، وهو الاشتراك في الصفات النفسية، ومرادهم بالصفة النفسية، صفة ثبوتية، يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها، ككون الجوهر جوهراً، وذاتاً وشيئاً وموجوداً، وتقابله المعنوية، وهي صفة ثبوتية دالة على معنى زائد على الذات، ككون الجوهر حادثاً ومتحيزاً وقابلاً للأعراض. ومن لوازم الاشتراك في الصفات النفسية أمران: [أحدهما: الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز.

وثانيهما: أن يسد كل منهما من الآخر، وينوب منابه، فمن ههنا يقال: المثلان موجودان يشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع[1]، أو موجودان سد كل[2]منهما مسد الآخر، والمتماثلان، وإن اشتركا في الصفات النفسية، لكن لا بد من اختلافهما بجهة أخرى، ليتحقق التعدد والتمايز فيصح التماثل، ونسب إلى الشيخ. أنه يشترط في التماثل التساوي، من كل وجه.

واعترض بأنه لا تعدد حينئذ فلا تماثل، وبأن أهل اللغة مطبقون على صحة قولنا. زيد مثل عمرو في الفقه، إذ كان يساويه فيه، ويسد مسده[3]وإن اختلفا في كثير من الأوصاف، ولذا قال النبي ﷺ:

«الحنطة بالحنطة مثل بمثل» وأراد به الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبات وأوصافها.

والجواب: أن المراد التساوي في الجهة التي بها التماثل، حتى إن زيداً وعمراً لو اشتركا في الفقه، وكان بينهما مساواة في ذلك بحيث ينوب أحدهما مناب الآخر صح القول بأنهما مثلان في الفقه وإلا فلا.

---

(١) ما بين القوسين من (أ).
(٢) في (أ) يد بدلاً من «سد» وهو تحريف.
(٣) في (أ) ويد مده وهو تحريف والصواب (يسد مسده).

اشتراط التغاير مختلف فيه

(قال: أما اشتراط التغاير[١] فمختلف فيه[٢]، ويمتنع اجتماع المثلين لأنه لا يعقل تمايز أفراد نوع من الأعراض[٣] إلا بالمحل.

ورد بالمنع[٤]، وليس شدة سواد الجسم[٥] باجتماع سوادين وأكثر[٦]، بل السوادات المتفاوتة بالشدة والضعف أنواع متخالفة تتعاقب على الجسم).

قال الآمدي: وأما الصفات فقد اختلفت أصحابنا فيها، فمنهم من قال. ليست متماثلة ولا متخالفة، لأن التماثل والاختلاف بين الشيئين يستدعي مغايرة بينهما، وصفات الله تعالى غير متغايرة.

وقال القاضي أبو بكر بالاختلاف نظراً إلى ما اختص به كل صفة من الصفات النفسية من غير التفات إلى وصف الغيرية، وهذا ظاهر في أن القاضي لا يشترط في التخالف الغيرية، ففي التماثل أولى، وقد يتوهم من ظاهر عبارة المواقف. أن التغاير شرط في التماثل، والاختلاف البتة، فمن يصف الصفات به يصفها بهما، ومن لا فلا.

قال: ويمتنع اجتماع المثلين يعني أن المثلين إذا كانا من قبيل الأعراض يمتنع اجتماعهما في محل واحد، خلافاً للمعتزلة. لنا أن العرضين إذا اشتركا في

---

(١) بين المثلين.

(٢) فمن الناس من شرط التغاير بينهما فلا توصف الصفات القديمة عنده بأمثلية كما لا توصف بالتغاير والتخالف.

(٣) كافراد البياض.

(٤) أي ورد هذا الاستدلال بأنا نمنع كون الشخص في الفرد ليس إلا بالمحل ويجوز أن يكون له شخص خصصه به مخصص وهو ملازم لذلك الفرد ويكون تحققه تابعاً لتحقق المحل. فلا يجب الجزم بأن التشخص ليس إلا بالمحل.

(٥) بسبب صبغة مرة بعد الأخرى.

(٦) حتى يتحقق في ذلك اجتماع مثلين إذ ليس هناك سوادات مجتمعة إلا بحسب ما يتبادر للخيال.

الماهية، والصفات النفسية لم يعقل بينهما تمايز إلا بحسب المحل، لأن قيامهما به، ووجودهما تبع لوجوده، فإذا اتحدت الماهية وما يتبعه الهوية، ارتفعت الاثنينية ورد بالمنع لجواز أن يختص كل بعوارض مستندة إلى أسباب مفارقة، وبهذا يمنع ما ذكر في المحصل من أن نسبة العوارض إلى كل منهما على السوية، فلا تعرض لأحدهما خاصة، بل لكل منهما، وحينئذ لا يبقى الامتياز البتة، ويلزم الاتحاد.

وأما الاعتراض بأن عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته عدم العلم لأثنينيته، فليس بشيء[1]، لأن ما ذكر على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز في نفس الأمر لا عند العقل فقط، وقد يستدل بأنه لو جاز اجتماع المثلين، لجاز لمن له علم نظري بشيء أن ينظر لتحصيل العلم به، إذ لا مانع سوى امتناع[2] اجتماع المثلين، وبأنه لو جاز لما حصل القطع باتحادشيء من الأعراض لجواز أن يكون أمثالاً[3] كثيرة مجتمعة، واللازم باطل للقطع بذلك في كثير من الأعراض. وبأنه لو جاز اجتماعهما لجاز افتراقهما بزوال أحد المثلين[4] ضرورة أنه ليس بواجب وزواله ليس إلا بطريان ضده الذي هو ضد للمثل الآخر الباقي، فيلزم اجتماع الضدين.

ورد الأولان بمنع الملازمة لجواز مانع آخر، فانتفاء شرط النظر وهو عدم العلم بالمطلوب، ولجواز القطع بانتفاء الممكن ضرورة أو استدلالاً.

والثالث بمنع المقدمات. . تمسكت المعتزلة بالوقوع، فإن الجسم يعرض له سواد ثم آخر وآخر إلى أن يبلغ غاية السواد.

وأجيب: بأنا لا نسلم ذلك[5]، بل السوادات المتفاوتة بالشدة والضعف أنواع من اللون متخالفة بالحقيقة، متشاركة في عارض مقول عليها التشكك[6] هو مطلق السواد يعرض للجسم الذي يشتد سواده على التدريج في كل آن نوع آخر.

---

(١) في (ب) فليس بقوي بدلاً من (بشيء).
(٢) سقط من (ب) لفظ (امتناع).
(٣) في (ب) بزيادة لفظ (كبيرة).
(٤) في (ب) بزوال المثلين أو أحدهما.
(٥) في (ب) لا نسلم لأن السوادات.
(٦) في (ب) بزيادة لفظ (الذي).

التضاد من خواص الكثرة

(قال: ومنها[1] التضاد[2]، وهو كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما، اجتماعهما في محل من جهة فلا تضاد بين غير العرضين (ولا بين مثل السواد والحلاوة ولا بين)[3] العلم بالحركة والسكون معاً، ولا بين مثل الصغر والكبر ما لم تعتبر الإضافة إلى معين[4]).

أي من خواص الكثرة التضاد، وهو كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة.

والمراد بالمعنى ما يقابل العين أي ما لا يكون قيامه بنفسه، وذكر الاجتماع مغن عن وحدة الزمان، والتقييد بالمعنيين يخرج العينين، والعين مع المعنى، والعدمين والعدم مع الوجود. ولهذا قالوا بعدم التضاد في الأحكام وسائر الإضافات لكونها اعتبارية لا تحقق لها في الأعيان، ولا يخرج القديم والحادث إذا كانا معنيين كعلم الله تعالى، وعلم زيد بل ظاهر التعريف متناول له، إذ لا إشعار فيه باشتراط التوارد على محل واحد. وقد يقال إن معنى امتناع الاجتماع أنهما يتواردان على محل، ولا يكونان معاً ليخرج مثل ذلك، لأن محل القديم قديم، فلا يتصف بالحادث وبالعكس ولأن القديم لا يزول عن المحل حتى يرد عليه المقابل، واحترز بقيد إستحالة الاجتماع عن مثل السواد، والحلاوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد[5]، وبقيد لذاتها عن مثل العلم بحركة الشيء وسكونه

---

(١) أي من خواص الكثرة التضاد.

(٢) لأن مقابل الكثرة وهو الوحدة لا ينعقل فيها التضاد ضرورة أن الشيء لا يضاد نفسه فلهذا كان التضاد من خواص الكثرة.

(٣) ما بين القوسين سقط من (أ) و (ب).

(٤) فصغر زيد مثلاً وكبره يصح اجتماعهما إن اعتبر صغره بالإضافة إلى الجبل وكبره بالإضافة إلى الذرة مثلاً فليسا ضدين وإنما يمتنع اجتماع صغره وكبره إن أضيف إلى شيء معين.

(٥) في (أ) بزيادة (واحد).

معاً أي العلم بأن هذا الشيء متحرك، والعلم بأن هذا[1] ساكن في آن واحد، فانهما لا يجتمعان، لكن لا لذاتهما، بل لامتناع الحركة والسكون وأما تصور حركة الشيء وسكونه معاً فممكن، ولذا يصح الحكم بإستحالتهما، وبقيد من جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر، والقرب والبعد على الإطلاق، فإنهما لا يتضادان وإن امتنع اجتماعهما في الجملة، وإنما يتضادان إن اعتبر إضافتهما إلى معين ككون الشيء صغيراً وكبيراً بالنسبة إلى زيد، ولا خفاء في أنه[2] لا حاجة إلى هذا القيد حينئذ لأن مطلق الصغر والكبر لا يمتنع اجتماعهما، وعند اتحاد الجهة يمتنع، فالأقرب أن القيد احتراز عن خروج مثل ذلك. وربما يعترض على تعريف المتضادين بالتماثلين كالسوادين[3] عند من يقول بامتناع اجتماعهما.

ويجاب بأن اتحاد المحل شرط[4] في التضاد، ولا تماثل إلا عند اختلاف المحل.

كل اثنين غيران عند الفلاسفة

(قال: وعند الفلاسفة [5] كل اثنين فهما غيران، فإن اشتركا في تمام الماهية [6] فمثلان [7] وإلا فمتخالفان وهما متقابلان إن امتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة[8] واحدة).

ما سبق من أقسام الكثرة وأحكامها على[9] رأي المتكلمين، وأما على رأي

(١) سقط من (ب) لفظ (هذه).
(٢) في (ب) ليس بدلاً من (لا).
(٣) في (أ) السوادين بإسقاط (الكاف).
(٤) في (ب) سر بدلاً من (شرط).
(٥) أي ما تقدم إنما هو عند المتكلمين، وأما عند الفلاسفة فكل اثنين فهما غير فالكثرة عندهم تستلزم الغيرية إذ لم يشترطوا فيها الوجود الخارجي ولا جواز الانفكاك.
(٦) كزيد وعمرو المشتركين في الحقيقة النوعية التي هي الإنسانية.
(٧) وهذا يطابق ما تقدم في تفسير المثلين.
(٨) او غير متقابلين إن لم يمتنع اجتماعهما كالسواد والحلاوة. (٩) سقط من (ب) حرف الجر (على).

الفلاسفة، فالكثرة تستلزم التغاير، بمعنى أن كل اثنين فهما غيران، فإن كانت الأثنينية بالحقيقة، فبالحقيقة، أو بالعارض فبالعارض، أو بالاعتبار فبالاعتبار، ثم الغيران، إما أن يشتركا في تمام الماهية كزيد وعمرو في الإنسانية أو لا. فالأول المثلان، والثاني المتخالفان سواء اشتركا في ذاتي أو عرضي أو لم يشتركا أصلاً، ثم المتخالفان قد يكونان متقابلين كالسواد والبياض، وقد لا يتقابلان كالسواد والحلاوة، والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة، فخرج بقيد التخالف، المثلان، وإن امتنع اجتماعهما، وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة، مما يمكن اجتماعهما، وربما يفهم من امتناع[1] الاجتماع في محل، وردهما على المحل فيخرج مثل الإنسان والفرس، ومثل الإنسان والسواد، وفيه بحث سيجيء، وأما قيد وحدة الزمان فمستدرك على ما مر، وكذا قيد[2] وحدة الجهة إذا قصد به الاحتراز عن مثل الصغر مع الكبر، والأبوة مع البنوة على الإطلاق. والحق أنه احتراز عن خروج مثل ذلك، فإنهما متقابلان، ولا يمتنع اجتماعهما إلا عند اعتبار وحدة الجهة، وأما التقييد بوحدة المحل، فلأن المتقابلين قد يجتمعان في الوجود وفي الجسم على الإطلاق كبياض الرومي، وسواد الحبشي.

(قال: فإذا كانا[3] وجوديين، فإن كان تعقل كل محل واحد من جهة واحد، بالقياس إلى الآخر[4] فمتضايفان، وإلا فمتضادان وإن[5] كان أحدهما عدمياً، فإن تقيد بكون الموضوع مستعداً للوجودي بحسب شخصه[6] أو نوعه،

---

(١) في (أ) اجتماع بدل (امتناع).

(٢) سقط من (ب) لفظ (قيد).

(٣) أي المتقابلين وجوديان.

(٤) أي بالإضافة إلى الآخر بحيث لا يعقل أحدهما إلا مع تعقل الآخر.

(٥) وإن لم يكن المتقابلان وجوديين معاً فتلا محالة إن كان أحدهما عدمياً والآخر وجودياً إذ لا يتقابل العدميان عند صاحب هذا التقسيم.

(٦) بمعنى أن القبول وصف شخص كعدم اللحية عن الأمرد فإن ذلك الأمر المعين قابل لمقابل هذا العدم وهو الالتحاء.

أو جنسه القريب أو البعيد فملكة وعدم، وإلا فإيجاب وسلب[1]، وإذا لم يمتنع أن يكون نقيض العدمي عدمياً كالامتناع واللاامتناع، والعمى واللا عمى[2]، بمعنى رفعه أعم من البصر، وعدم الاستعداد له، فالأقرب أن يقال. إن كان أحد المتقابلين رفعاً للآخر فملكة وعدم، أو إيجاب وسلب، وإلا فتضايف، أو تضاد على ما ذكر[3].

وقد يقال: لا تقابل بين العدميين، أما المطلق والمضاف فظاهر، وأما المضافان فلاجتماعهما في غير ما أضيفا إليه كاللاسواد واللابياض في الأحمر، ولكون التقابل مشروطاً بوحدة الموضوع، وبهذا خرج مثل الإنسانية مع الفرسية، والملزوم مع عدم اللازم. وفيه نظر.

فإن قيل: قد تتقابل القضايا تناقضاً وتضاداً من غير تصور محل.

قلنا: بحسب الاشتراك كسائر نسب المفردات، يكون في القضايا باعتبار صدقها في نفسها، لا صدقها على شيء، أو بحسب أن موضوع القضية مورد للإيجاب والسلب).

يريد حصر أقسام التقابل في الأربعة، ومبناه على أن المتقابلين يكونان وجوديين، أو وجودياً وعدمياً، فإن كانا وجوديين، فإن كان تعقل كل منهما بالقياس إلى تعقل الآخر، فمتضايفان كالأبوة والبنوة، وإلا فمتضادان كالسواد والبياض وإن كان أحدهما عدمياً، والآخر وجوديا، فإن اعتبر في العدمي، كون الموضوع قابلاً للوجودي بحسب شخصه، كعدم اللحية عن الشخص[4] الأمرد، أو نوعه كعدم اللحية عن المرأة، أوجنسه القريب كعدم

(١) كالبياض واللا أبيض والبصر واللابصر، والوجود واللاوجود فإن سلب البياض حيث لم يشترط في موضوعه قبول البياضية صادق بالعلم والعلم لا يقبل البياض.

(٢) فإن امتناع سلب الإمكان العام واللا امتناع سلب ذلك السلب وهما عدميان والعمى عدم البصر واللا عمى سلب ذلك العدم فهما عدميان أيضاً.

(٣) فيما تقدم من أن الفرق بين المتضايفين والمتضادين موقوف التعقل وعدمه وإلا فكلاهما وجودي وهذا بناء على أن التضايف لا يقتضي العدمية

(٤) في (ب) بزيادة لفظ (الشخص).

اللحية عن الفرس. أو جنسه البعيد كعدم اللحية عن الشجر، فهما متقابلان تقابل الملكة والعدم، وإن لم يعتبر ذلك السواد واللاسواد، فتقابل الإيجاب والسلب، إلا أنه لا دليل على امتناع أن يكون المتقابلان عدميين.

كيف: وقد أطبق المتأخرون[1] على أن نقيض العدمي، قد يكون عدمياً، كالامتناع واللاامتناع، والعمى واللاعمى، بمعنى رفع العمى وسلبه أعم من أن يكون[2] هو باعتبار الاتصاف بالبصر، أو باعتبار عدم القابلية له، فما يقال أن اللاعمى. إما عبارة عن البصر فيكون وجودياً، وإما عن عدم قابلية المحل للبصر، فيكون سلباً لأمر وجودي، ليس بشيء، وإذا جاز أن يكونا عدميين. فالأولى أن يبين الحصر بوجه يشملهما[3]. كما يقال: المتقابلان إن كان أحدهما سلباً للآخر، فإن اعتبر في السلب استعداد المحل في الجملة لما أضيف إليه السلب، فتقابلهما تقابل الملكة والعدم، وإلا فتقابل الإيجاب والسلب، وإن لم يكن أحدهما سلباً للآخر، فإن كان تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر[4]، فتقابلهما التضايف، وإلا فالتضاد، وقد يستدل على لزوم كون[5] أحد المتقابلين وجودياً، بأنه لا تقابل بين العدم[6] والمطلق والمضاف، ضرورة صدق المطلق على المقيد، ولا بين العدمين المضافين لوجهين أحدهما: أنهما يجتمعان في غير ما وقع الإضافة إليه، إما بطريق الصدق، فلأنه[7] يصدق على الأحمر، أنه لا أسود ولا أبيض، وإما بطريق الوجود، فلأنه قد[8] وجد فيه الحمرة التي هي لا سواد، ولا بياض.

---

(١) في (ب) والمتأخرون أطبقوا بحذف لفظ (قد).
(٢) في (أ) بزيادة الضمير (هو).
(٣) في (أ) و (ج) يعمها بدلاً من (يشملها).
(٤) في (ب) إلى الثاني بدلاً من (الآخر).
(٥) سقط من (ج) لفظ (كون).
(٦) في (ب) العدم المطلق بحذف (الواو).
(٧) في (أ) بزيادة لفظ (قد).
(٨) في (ب) فلان بدلاً من (فلانه).

وثانيهما: أن من شرط المتقابلين أن يكونا متواردين على موضوع واحد كما أشرنا إليه(١)، وقد صرح به(٢)بعض المتأخرين، وموضوع العدمين المضافين كاللاسواد واللابياض، متعدد ضرورة أنهما لو أضيفا إلى واحد لم يكونا عدمين، وبهذا يخرج التقصي عن إشكالين:

أحدهما: أن مثل الإنسانية مع الفرسية داخل في حد(٣)المتقابلين ضرورة امتناع اجتماعهما مع أنه ليس أحد الأقسام(٤)الأربعة، أما غير التضاد فظاهر. وأما التضاد، فللإطباق على أنه لا تضاد بين الجواهر لامتناع ورودها على الموضوع.

وثانيهما: أن الملزوم وعدم اللازم كالسواد واللالون متقابلان ضرورة امتناع اجتماعهما وليسا أحد الأقسام. أما السلب والإيجاب فلاجتماعهما على الكذب كما في البياض، وأما غيرهما فظاهر، ووجه التقصي أن مثل(٥)هذا ليس من التقابل، لا انتفاء التوارد على موضوع واحد، وفي هذا **الكلام**(٦) نظر أما أولا فلأن ما ذكر من اجتماع العدمين، إنما يكون. إذا لم يعتبر(٧)إضافة أحدهما إلى الآخر، كما في اللاسواد، واللابياض بخلاف مثل العمى واللاعمى، والامتناع واللاامتناع.

وأما ثانياً: فلأن الموضوع في التقابل ليس بمعنى المحل المقوم للحال حتى يلزم أن يكون المتقابلان من قبيل الأعراض البتة للقطع بتقابل الإيجاب والسلب في الجواهر مثل الفرسية، واللافرسية، بل صرح ابن سينا بالتضاد بين الصور اعتباراً بالورود على المحل الذي هو الهيولي(٨).

---

(١) في (ب) سابقاً بدلاً من (إليه).
(٢) في (أ) بحذف لفظ (به).
(٣) في (ج) بإسقاط لفظ (حد).
(٤) في (أ) أقسام بدلاً من (الأقسام).
(٥) في (ب) و (ج) سقط لفظ (مثل).
(٦) في (أ) و (ب) سقط (الكلام).
٧) في (ج) لم يقصد بدلاً من (يعتبر). (٨) راجع التعريف بالهيولى في الجزء الأول من هذا الكتاب.

وأما ثالثاً: فلتصريح ابن سينا وغيره بأن موضوع المتقابلين قد يكون واحداً شخصياً كزيد للعدل والجور أو نوعياً كالإنسان للرجولية والمرئية، أو جنسياً كالحيوان للذكورة والأنوثة، أو أعم من ذلك كالشيء للخير والشر.

وأما رابعاً: فلأن الكلام في اللاسواد واللابياض لا في العدم[1] المضاف[2] إلى السواد، والعدم المضاف إلى البياض، ألا ترى أنك لا تقول باختلاف الموضوع في البياض واللابياض، نظراً إلى أن اللابياض عدم **مضاف**[3] إلى البياض فيكون موضوعه البياض.

فإن قيل: من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد. فإن قولنا: كل حيوان إنسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بإنسان، وضد لقولنا، لا شيء من الحيوان بإنسان، مع أنه لا يتصور اعتبار ورود القضايا على **محل**[4].

فالجواب من وجهين:

أحدهما: أن ذلك بحسب اشتراك الاسم كسائر النسب من العموم والخصوص، والمباينة والمساواة[5]، فإنها تكون في المفردات باعتبار الصدق، أعني صدقها على شيء وفي القضايا باعتبار الوجود، أعني صدقها في أنفسها، فالمعتبر في التناقض والتضاد بين المفردين، امتناع الاجتماع في المحل، وبين القضيتين امتناع لا اجتماع في الوجود.

وثانيهما: أن يجعل تقابل الإيجاب والسلب أعمم مما في المفردات والقضايا، ويعتبر موضوع القضية مورداً ومحلاً لثبوت المحمول له، وعدم الثبوت على ما قال المحققون من الحكماء: أن الكمتقابلين بالإيجاب والسلب، إن لم يحتمل الصدق والكذب فبسيط كالفرسية، واللافرسية، وإلا فمركب، كقولنا زيد

---

(١) في (أ) و (ب) بزيادة لفظ (العدم).

(٢) في (ج) القائم بدلاً من (المضاف).

(٣) في (ب) أضيف إليه بدلاً من (مضاف إلى البياض).

(٤) في (ج) عليه بدلاً من (على محل).

(٥) سقط من (أ) لفظ (المساواة).

فرس، وزيد ليس بفرس، فإن إطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال.

وقال ابن سينا: إن من التقابل الإيجاب والسلب. ومعنى الإيجاب وجود أي معنى كان، سواء كان باعتبار وجوده في نفسه، أو وجوده لغيره، ومعنى السلب لا وجود بأي معنى كان، سواء كان لا وجوده في ذاته، أو لا وجوده في غيره.

التضاد الحقيقي

(**وقد يعتبر[١] في التضاد[٢] غاية الخلاف[٣] ويسمى[٤] بالتضاد الحقيقي، والأول بالمشهوري[٥] وفي الملكة والعدم استعداد المحل للوجود في ذلك الوقت، ويخص باسم المشهورى والأول بالحقيقي، وأول كل[٦] أعم[٧]، وباعتباره يدخل في أقسام التقابل، تقابل مثل البياض مع الصفرة، والبصر نع عدمه من الشجر إلا أنهم صرحوا بأن أحد الضدين في المشهورى قد يكون عدماً للآخر، كالسكون للحركة، والظلمة للنور، والمرض للصحة، والعجمة للنطق، والأنوثة للذكورة، والفردية للزوجية، وإن غاية الخلاف شرط في المشهوري أيضاً[٨]**).

---

(١) في (ج) يشترط بدلاً من (يعتبر).
(٢) التضاد: الذي هو كون وجوديين لا يجتمعان ولا يتوقف تعقل كل منهما على تعقل الآخر.
(٣) كالبياض والسواد فإذا لم يكن بينهما كالصفرة والبياض والحمرة والسواد فليسا بضدين.
(٤) ويسمى هذا التضاد المشترط فيه غاية الاختلاف بالتضاد الحقيقي.
(٥) والذي لا يشترط فيه غاية الاختلاف يسمى بالتضاد المشهوري لاشتهاره بين الفلاسفة.
(٦) وأول كل من القسمين.
(٧) أعم من الثاني منهما إذ الأول مطلق فيهما، والثاني مقيد فيهما ومعلوم أن المطلق أعم من المقيد فالأول في التضاد وهو كونهما وجوديين لا يجتمعان من غير توقف أحدهما على الآخر.
(٨) صرحوا بأن المشهوري يشترط فيه غاية الاختلاف أيضاً فيخرج نحو الصفرة والبياض عن المشهوري لاتحاده في هذا القيد بالحقيقي حينئذ فبطل حصر المتقابلات فيما ذكر لأن هذا القسم لا يدخل في غير التضاد فيخرج عن التقسيم وهو ظاهر.

ما مر من[1] تفسير التضاد، وتفسير الملكة والعدم هو الذي أورده قدماء الفلاسفة في أوائل المنطق، وأما في مباحث الفلسفة فقد اعتبروا في كل منهما قيداً آخر وهو في المتضادين، أن يكون بينهما غاية الخلاف، كالسواد والبياض، بخلاف البياض والصفرة وفي الملكة والعدم، أن يكون العدم سلب الوجود عما[2] هو من شأنه في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج بخلافه عن الأمرد، وكل من التضاد والملكة والعدم، بالمعنى الأول أعم منه بالمعنى الثاني ضرورة أن المطلق أعم من المقيد[3] إلا أن المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية، والملكة والعدم بالعكس حيث يسمون المطلق بالحقيقي، والمقيد بالمشهوري، ولما كان تقابل مثل البياض مع الصفرة والسواد مع الحمرة ونحو ذلك مما ليس بينهما غاية الخلاف، وكذا (الالتحاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه)[4] عن العقرب أو الشجر قادحاً في حصر التقابل في الأقسام الأربعة لكونه خارجاً عن التضاد وعن الملكة والعدم بالمعنى الأخص.

أجاب المتأخرون بأن الحصر[5] إنما هو باعتبار المعنى الأهم أعني المشهوري من التضاد، والحقيقي من الملكة والعدم ليدخل أمثال ذلك. وفيه نظر، أما أولاً فلأن الضدين في التضاد والمشهوري لا يلزم أن يكونا وجوديين، بل قد يكون أحدهما عدماً للآخر كالسكون للحركة، والظلمة للنور، والمرض للصحة، والعجمة للنطق، والأنوثة للذكورة، والفردية للزوجية. صرح بذلك ابن سينا وغيره فهو لا يكون قسيماً لتقابل الملكة والعدم، وتقابل الإيجاب والسلب، بل وفي كلامهم، أنه اسم يقع على[6] التضاد الحقيقي، وعلى بعض أقسام الملكة والعدم، أعني ما يمكن فيه انتقال الموضوع من العدم إلى الملكة كالسكون والحركة بخلاف العمى والبصر، والحق أنه

(١) في (ب) في بدلاً من حرف الجر (من).
(٢) سقط من (ب) لفظ (هو).
(٣) في (ب) القيد بدلاً من (المقيد).
(٤) ما بين القوسين سقط من (أ) و (ج).
(٥) في (أ) بزيادة لفظ (إنما).
(٦) في (ب) يقع اسم على التضاد وسقط من (أ) حرف الجر (على).

أعم من ذلك إذ لا يمكن الانتقال في النطق، والعجمة، وفي الذكورة والأنوثة، وفي الزوجية والفردية، على أن تقابل الزوجية والفردية عند التحقيق راجع إلى الإيجاب والسلب، فإن الزوج عدد ينقسم بمتساويين، والفرد عدد لا ينقسم بمتساويين، فالأول اسم للموضوع، أعني العدد مع الإيجاب، والثاني اسم له مع السلب، كذا ذكره ابن سينا.

وأما ثانياً: فلأنه صرح ابن سينا وغيره بأن غاية الخلاف شرط في التضاد المشهورى أيضاً، وحينئذ يكون تقابل مثل البياض والحمرة خارجاً عن الأقسام.

التقابل عام بالمعروض خاص بالعارض

(قال: ومن حكم التقابل أنه أعم من التضايف[1] باعتبار المعروض وأخص باعتبار العارض[2] أما أن التضاد قسيم التضايف وقسم منه باعتبارين[3]).

جواب عن اعتراض تقريره أن التضايف أعم من أن يكون تقابلاً أو تماثلاً أو تضاداً أو غير ذلك، مما يدخل تحت المضاف، فكيف يجعل قسماً من التقابل أخص منه مطلقاً وقسيماً للتضاد منافياً له، وتقرير الجواب أن التضايف أعم من مفهوم التقابل العارض لأقسامه، ومفهوم التضاد العارض بمثل السواد والبياض، ضرورة أنه لا يعقل المقابل أو المضاد إلا بالقياس إلى مقابل أو مضاد آخر، وهذا لا ينافي كون معروض التقابل أعم منه، بمعنى أن ما يصدق عليه التقابل قد يكونان متضايفين، وقد لا يكونان، ومعروض التضاد مبايناً له كالسواد والبياض، فإنه لا تضايف بينهما.

---

(١) الذي هو قسم منه كما اقتضاه التقسيم السابق. ولكن ذلك العموم إنما هو باعتبار المعروض.
(٢) أي مفهومه العارض للمفردات لا باعتبار المعروض بمعنى أن مفهوم التضايف أعم من مفهوم التقابل ضرورة أنه لا يعقل مفهوم تقابل في شيء إلا بالإضافة إلى تقابل في مقابله فيصدق على ذلك المفهوم مفهوم التضايف لاشتماله على توقف العقل فيه على شيئين.
(٣) المذكورين وهما اعتبار المصدوق والمفهوم.

من أحكام التقابل مقوليته على ما تحته

(قال: وإن مقوليته على **الأقسام**[1] **بالتشكيك**[2]، **وأشهرها الإيجاب والسلب، إذ باعتباره يمتنع الاجتماع**[3] **في البواقي لا التضاد باعتبار غاية الخلاف**[4]، **إذ لا غاية فوق التنافي الذاتي**).

يريد أن من حكم التقابل أنه ليس جنساً لأقسامه، إذ لا يتوقف تعقلها على تعقله، وهذا ظاهر في التضايف، كما أن التوقف ظاهر في التضاد، وأما (في التضاد وأما)[5] في الباقين فمتردد.

وبالجملة فمقوليته على الكل بالتشكيك لكونه في الإيجاب والسلب أشد لأن امتناع الاجتماع فيهما ظاهر وبحسب الذات، وفي البواقي لاشتمالها على ذلك، وأوضح ذلك بأن الخير فيه عقدان عقد أنه خير وهو ذاتي، وعقد أنه ليس بشر وهو عرضي، وكونه ليس بخير ينفي الذاتي، وكونه شراً ينفي العرضي، ولا خفاء في أن النافي الذاتي أقوى وفي التجريد ما يشعر بأنه في التضاد أشد لأنه قال: وأشدها فيه.

الثالث: أي أشد أنواع التقابل في التقابل هو التضاد ووجه[6] بأن التضاد مشروط بغاية الخلاف، وهي غاية في امتناع الاجتماع. ورد بأنه لا يتصور غاية خلاف فوق التنافي الذاتي بأن يكون أحدهما صريح سلب الآخر بخلاف الضدين، فإن أحدهما إنما يستلزم سلب الآخر.

وقيل: يعني كلامه أن شد الأنواع في التشكيك هو التضاد، لأن قبول القوة

---

(١) الأربعة التي تحته وهي التضاد والتضايف والإيجاب والسلب والعدم.

(٢) بمعنى أنه إنما يقال على هذه الأقسام ويصدق عليها بطريق التشكيل لا بطريق التواطؤ والاشتراك.

(٣) كان الإيجاب والسلب أقوى هذه الثلاثة إنما هو باعتبار اشتمالها على الإيجاب والسلب.

(٤) الذي بين الضدين.

(٥) ما بين القوسين من (أ) و (ج) ساقط.

(٦) في (ب) وجه بدلاً من (ووجه).

والضعف في أصنافه[1] من الحركة والسكون[2]، والحرارة والبرودة، والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي.

مرجع الإيجاب والسلب

(قال: ومن حكم الإيجاب والسلب أن مرجعها إلى القول والعقد[3] إذ السلوب اعتبارات[4] لها عبارات لا ذوات، وإلا لكان للإنسان بحسب سلب ما عداه[5] معان لا تتناهى).

أي الوجود اللفظي والذهني دون العيني بمعنى أن السلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية لا ذوات حقيقية، وإلا لكان للإنسان مثلاً معان غير متناهية لأنه ليس بفرس ولا ثور، ولا ثعلب[6]، ولا أشياء غير متناهية كذا ذكره ابن سينا، وبه يظهر أن ليس معناه ما فهمه بعضهم من أنه[7] ليس في الخارج شيء هو إيجاب أو سلب كيف، ولا يعنون بالإيجاب إلا مثل السواد بالنسبة إلى اللاسواد وهو موجود في الخارج.

من أحكام السلب والإيجاب

(قال: وإنها عند النقل إلى الحكم[8] يقتسمان الصدق والكذب[9] والبواقي

---

(١) في (أ) سقط لفظ (أصنافه).

(٢) في (ج) التوقف بدلاً من (السكون).

(٣) لا إلى التحقق الخارجي بمعنى أن مجموعهما لا يرجع عند ورودهما في محل إلى التحقق بالوجود الخارجي.

(٤) عتبارات عقلية لا وجود لها خارجاً.

(٥) في (ج) مضاف بدلاً من (معان).

(٦) في (ب) ولا ثلث وهو تحريف.

(٧) في (ب) من أن ليس بخلاف (أ) و (ج).

(٨) أي عند نقلهما من حال الأفراد إلى حال الحكم بهما على موضوع واحد.

(٩) فيكون أحدهما صادقاً والآخر كاذباً ولا يجتمعان على كذب معاً ولا على صدق معاً لامتناع اجتماع النقيضين ثبوتاً أو نفياً.

قد يكذب[1] لعدم الموضوع أو لخلوه).

أي ومن حكم الإيجاب والسلب أنهما إذا نقلا إلى الحكم والقضية، كان أحدهما صادقاً، والأخر كاذباً البتة سواء وجد الموضوع أو لم يوجد ضرورة امتناع اجتماع النقيضين، وارتفاعهما بخلاف سائر الأقسام، فأنه يجوز أن يكذب فيه المتقابلان لعدم الموضوع أو لخلوه عنهما، كما[2] إذا حمل الأعمى والبصير، أو الأسود والأبيض، أو الأب والابن على العنقاء أو على **العقل**[3].

فإن قيل: إن أريد بالنقل إلى القضية حملَ المتقابلين على موضوع، فالإيجاب والسلب أيضاً قد يكذبان [4] لعدم الموضوع. كما في قولنا: العنقاء أسود، ولا أسود لاقتضاء المعدولة وجود الموضوع، وإن أريد اعتبار التقابل بين النقيضين، فهذا لا يتصور في التضايف، ولا في ملكة والعدم.

قلنا: المراد الثاني في الإيجاب والسلب، والأول في البواقي، وقد يقال القضية إنما تكون معدولة مفتقرة إلى وجود الموضوع[5] إذا أريد بالمحمول مفهوم ثبوتي يصدق عليه النقيض، عدل في التعبير عنه إلى طريق السلب وأما إذا أريد به نفس مفهوم النقيض فهو موجبة سالبة المحمول مستغنية عن وجود الموضوع لكونها في قوة السالبة، فقولنا العنقاء لا أسود إذا أريد باللا أسود نقيض الأسود، أعني رفعه فهي صادقة بمنزلة قولنا ليس العنقاء أسود.

أحكام التضاد .

(قال: ومن حكم التضاد أن الموضوع[6] قد لا يخلو عن أحد الضدين[7]

(١) في (ج) قد يكون بدلا من (قد تكذب).
(٢) سقط من (أ) و (ج) لفظ (كما).
(٣) في (ب) النقل بدلاً من (العقل).
(٤) في (ب) يكونان بدلاً من (يكذبان).
(٥) في (ب) الممنوع بدلاً من (الموضوع).
(٦) أي الذات التي من شأنها أن يعرض لها الضدان فتكون موضوعاً لهما مقوماً لما يحل فيه منهما.
(٧) المتقابلين عليه لاتصافه بأحدهما بعينه دون الآخر.

بعينه **كالنار**[١] عن الحرارة أو لا بعينه كالجسم عن الحركة والسكون وقد يخلو[٢] ما لاتصافه بوسط يعبر عنه باسم محصل كالفاتر أو بسلب الطرفين كاللاعادل، واللاجائز أو بدون ذلك كاشفاف يخلو عن السواد البياض).

ظاهر وفيه إشارة إلى أن تعاقب الضدين على الموضوع الواحد ليس بلازم.

التضاد الحقيقي يوجد بين نوعين

(قال: وإن **الحقيقي**[٣] **منه إنما يكون**[٤] بين نوعين آخرين من جنس واحد كالسواد **والبياض**[٥] لا بين جنسين كالفضيلة **والرذيلة**[٦]، وكالخير والشر، أو نوعين من جنسين، كالعفة **والفجور**[٧]، أو أنواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة، وعولوا في ذلك على الاستقراء وفيه نظر، وأما المشهورى فقد صرحوا بأنه قد يكون بين جنسين كالخير والشر، أو نوعين من جنس كالعفة والفجور، أو أنواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة أو من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن).

يعني أن من حكم التضادان **الحقيقي** منه لا يكون إلا بين نوعين أخيرين من جنس واحد كالسواد والبياض الداخلين تحت اللون، ويلزم من هذا الحصر، أنه

---

(١) فإنها موضوعة للحرارة المقابلة للبرودة.

(٢) في (أ) و (ب) الكون وهو تحريف.

(٣) أي التضاد الحقيقي الذي يفيد غاية الاختلاف.

(٤) أي يوجد ويتحقق.

(٥) فإنهما نوعان من جنس اللون الذي هو بعض أجناس العروض وهما الأخيران من أنواع اللون لوجود وسطين قبلهما أدنى منهما في الاختلاف كالبياض مع الصفرة والحمرة مع السواد.

(٦) فإن الفضيلة جنس تحتها الحكم والعلم والعدل وغير ذلك، والرذيلة جنس تحتها الطيش والجهل والجور وغير ذلك.

(٧) العفة: نوع من الفضيلة الشرعية الصادقة على العدل وملازمة العبادة وترك المحرمات وعلى غير ذلك. والفجور: نوع من الرذيلة الشرعية الصادقة على الجور وعدم العبادة والإقدام على المحرمات وغير ذلك. فالعفة ليست ضداً حقيقياً للفجور لكونهما جنسين لا من جنس.

لا يكـون بين جنسـين كالفضيلة والـرذيلة، والخـير والشر، ولا بـين نـوعـين من جنسـين كالعفـة الداخلة تحت الفضيلة، والفجـور الـداخـل تحت الـرذيلة، إذا فرض كونهما جنسين، ولا بين أنواع فوق الاثنين. سواء كانت من جنس واحد، كـالسواد والبيـاض والحمـرة الـداخلة تحت اللون، أو من جنسـين كـالشجـاعـة والتهور والجبن[١]، ويلزم من هذا أن لا يكـون ضد الـواحد إلا واحـداً حتى لا يكون للسواد ضد هو البياض، وآخر هو الحمرة، ولا للشجاعة ضد هو التهور، وآخـر هـو الجبن[٢]، وعـولـوا في إثبـات ذلـك عـلى الاستقـراء، وأمـا التضـاد المشهورى، فقد صرحوا بأنه لا ينحصر فيما بين نوعين من جنس، بل قد يكـون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة، والخير والشر، أو بين نوعين من جنسـين كالعفـة والفجـور، أو بين أنواع من جنس (كـالسواد والبيـاض والحمرة، أو من جنسـين كـالشجـاعـة والتهـور، والجبن، وفيـه نـظر من وجـوه أن معنى[٣] الاستقـراء في انحصار التضاد بين نوعين من جنس)[٤]. هو أنا وجدناه فيما بينهما دون غيرهما، ولا طريق ألى نفيه عـما بين الفضيلة والـرذيلة، أو العفة والفجـور، سوى أنـه لا يكون إلا فيما بين نوعين من جنس، وهذان جنسان أو نوعـان من جنسين وهـذا دور ظاهر.

الثاني: أنه إن اشترط في التضاد غاية الخـلاف فكونـه فيما بـين نوعـين دون أنواع من جنس ضروري لا استقرائي لأن غاية الخلاف إنما يكون بـين الطرفـين لا بين الطرف وبعض **الأوساط**[٥]، وإن لم يشترط فبطلانه **ظاهر**[٦]، كما في أنواع اللون.

الثالث: أنهم **أطبقوا**[٧] على تضاد السـواد والبياض عـلى الإطلاق، مـع أنهما

---

(١) في (ب) الحين بدلاً من (الجبن).

(٢) في (ب) الحين بدلاً من (الجبن).

(٣) في (أ) أن الاستقرار بدون لفظ (معنى).

(٤) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٥) في (ب) الأساط (وهو تحريف).

(٦) في (ج) واضح بـدلاً من (ظاهر).

(٧) في (ب) تمسكوا بتضاد بـدلاً من (أطبقوا على تضاد السواد).

ليسا نوعين أخيرين من اللون، بل السوادات المتفاوتة أنواع مختلفة[1] مشتركة في عارض السواد المقول بالتشكيك، وكذا البياض، فعلى ما ذكروا من أن التضاد الحقيقي لا يكون إلا بين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم أن لا يكون في الألوان إلا بين غاية السواد وغاية البياض.

الرابع: أن ما ذكره ابن سينا من تحقيق التضاد المشهوري بين أنواع كالشجاعة، والتهور، والجبن[2] ينافي ما ذكره من اشتراط غاية الخلاف في التضاد المشهوري أيضاً.

نفي التقابل بين الوحدة والكثرة

(قال: لا تقابل بين الكثرة والوحدة بالذات [3]، بل يعارض العلية[4] والمكيالية، لأن موضوعهما لا يتحد بالشخص، ولأن أحد المتقابلين لا يتقوم بالآخر.

ورد الأول: بأن الموضوع قد لا يتحد بالشخص، بل بالنوع أو بالجنس أو بعارض أعم، ومع ذلك فبمجرد الفرض.

والثاني: بمنع تقوم الكثرة بالوحدة، وإنما يتقوم معروضها، بمعروضها[5] ولا نزاع في أن المتقابلين، إذا أخذا مع الموضوع كالفرس واللا فرس والبصير والأعمى، والأب والابن، والأسود والأبيض لم يكونا متقابلين بالذات[6] فكيف نفس المعروض.

---

(١) في (ج) متباينة بدلاً من (مختلفة). (٢) في (ب) الخير بدلاً من (الجبن).

(٣) لأن المتقابلين بالذات هما الأمران اللذان تتنافى حقيقتهما لنفسهما لا اللازم لهما في معروض يقبلهما، والوحدة والكثرة ليست كذلك إذ لا تنافي بين ذاتيهما.

(٤) يعارض وصف العلية للوحدة، ووصف المعلولية للكثرة، ويعارض وصف المكيالية للوحدة، ووصف المكيالية للكثرة فإن الكثرة حيث كانت هي مجموع فهي مكيلة بالوحدة أي معدودة ومجموعة بها والوحدة مكيال لها، أي جامعة وعادة لها. (٥) سقط من (أ) و (ب) بمعروضها.

(٦) اتفاقاً لأنه لما اعتبر المحلان مع الوصفين والمحلان لا تقابل بينهما صار المجموعان لا تقابل بينهما بالذات بل بالعرض بالنظر إلى الوصف الذي هو جزء لمجموع فإذا كان المجموع من العارض والمعروض إذا اعتبر مع مجموع عارض ومعروض آخر لم يكن بين المجموعين تناف مع تنافي العارضين والمعروضين.

فإن قيل: التقوم بين المعروضين يستلزم جواز اجتماع[1] العارضين[2].

قلنا: لو سلم فبحسب الوجود وهو لا ينافي تقابل الإيجاب والسلب كالأبيض الحلو فيه البياض، واللا بياض أعني الحلاوة.

ومن ههنا قيل: إن بين مفهوميهما تقابل الإيجاب والسلب. والحق أنهم أرادوا نفي التقابل بين الكثرة التي هي العدد والوحدة التي منها التعدد، وأما مفهومهما المفسران[3] بالانقسام وعدمه، فالظاهر تقابلهما بالإيجاب والسلب).

من كلام الفلاسفة أن بين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بواسطة ما عرض لهما من العلية، والمعلولية، والمكيالية، والمكيلية، وذلك أن الكثرة لما كانت مجتمعة من الوحدات كانت الوحدة علة مقومة للكثرة ومكيالاً لها، والكثرة معلولاً متقوماً بالوحدة ومكيلة بها، وليس بينهما تقابل بالذات لوجهين:

أحدهما: أن موضوع المتقابلين يجب أن يكون واحداً بالشخص بما سبق في تفسير التقابل، وموضوع الوحدة والكثرة، ليس كذلك، لأنه إذا طرأت الكثرة على الشيء بطلت هويته (وحصلت هوية واحدة وكان هذا هو مراد الإمام بقوله: إذا طرأت الوحدة بطلت الوحدات لأن التي كانت ثابتة فبطل)[4] الوحدانية وبالعكس. أي إذا طرأت الوحدة على الأشياء بطلت الهويات المتكثرة موضوع الكثرة، (لأن موضوع الكثر[5] مجموع الوحدات، وإلا فمجموع الوحدات نفس الكثرة لا موضوعها.

وثانيهما: أن الوحدة مقومة للكثرة، ولا شيء من المتقابلين كذلك. أما فيما يكون أحدهما عدم الآخر فظاهر وأما في التضايف، فلأن المقوم للشيء

---

(١) في (ج) امتناع بدلاً من (اجتماع).

(٢) ضرورة صحة وجود الوصف عند وجود القابل وهو الموصوف لكن اجتماع العارضين المتنافيين أو جواز اجتماعهما محال.

(٣) في (أ) و (ب) المعتبران بدلاً من المفسران.

(٤) ما بين القوسين سقط من (أ) و (ب).

(٥) ما بين القوسين سقط من (أ).

يتقدم عليه وجوداً أو تعقلاً[1]. والمتضايفان يكونان معاً في التعقل والوجود، وأما في التضاد، فلأن المقوم للشيء يجامعه، والضد لا يجامع[2] الضد، بل يدافعه[3].

فإن قيل: هذا كاف في الكل لأن الاجتماع في المحل ينافي القابل[4] مطلقاً.

قلنا: ممنوع لما سيجيء من أن المتقابلين بالإيجاب والسلب قد يجتمعان في محل إذاً (وحصلت هوية واحدة، وكان هذا مراد الإمام بقوله: إذا طرأت الوحدة بطلت الوحدات التي كانت ثابتة، فبطل موضوع الكثرة)[5]كان ذلك بحسب الوجود دون الصدق وكلا الوجهين ضعيف.

أما الأول: فلأن موضوع المتقابلين لا يلزم أن يكون واحداً بالشخص[6]فكيف يتصور ذلك في مثل الفرسية واللا فرسية، بل صرحوا بأنه قد يكون واحداً بالشخص كالعدل والجور لزيد أو بالنوع كالرجولية. والمرئية للإنسان أو بالجنس كالزوجية والفردية للعدد أو بأمر أعم عارض كالخير والشر للشيء، ومع ذلك فيكفي الفرض والتقدير كإنسان للفرسية واللافرسية في قولنا: الإنسان فرس[7]، والإنسان ليس بفرس.

والإمام رحمه الله، جعل عدم اتحاد موضوع الوحدة والكثرة دليل[8]عدم التضاد بينهما، فإن من شأن الضدين التعاقب على موضوع واحد، ولو بالإمكان، كما إذا كان أحدهما لازماً كسواد الغراب[9].

---

(١) في (ب) عقلاً بدلاً من (تعقلاً).

(٢) في (ج) بزيادة (يشارك).

(٣) في (ج) رافعه بدلاً من (يدافعه).

(٤) في (ب) التقبل بدلاً من (القابل).

(٥) ما بين القوسين سقط من (ج).

(٦) سقط من (ب) لفظ (بالشخص).

(٧) في (ج) الإنسان حيوان بدلاً من لفظ (فرس).

(٨) في (ج) بزيادة حرف الجر (على).

(٩) في (ج) بزيادة لفظ (القار).

وأما الثاني: فلأنه إن[1] أريد أن ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فممنوع، إما بحسب الخارج فلأنهما اعتباران عقليان. وإما بحسب الذهن فلأنا نعقل الكثرة، وهو كون الشيء بحيث ينقسم، بدون تعقل الوحدة وهو إكونه بحيث[2] لا ينقسم، وإن أريد أن معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة، بمعنى أن الكثير مؤلف[3] يصدق على كل جزء منه، أنه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم، لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضتين، بل معرضيهما، ولا نزاع في ذلك، ألا ترى أنهم اتفقوا على أن المتقابلين بالذات، إذا أخذا مع الموضوع كالفرس، واللا فرس، وكالبصير والأعمى، وكالأب والابن، وكالأسود والأبيض، لم يكن[4] تقابلهما بالذات، فكيف إذا أخذ نفس الموضوعين.

فإن قيل: المراد الثاني، وهو ينافي التقابل لأن كون أحد المعروضين مقوماً بالآخر يستلزم اجتماعهما ضرورة اجتماع الكل والجزء وهو[5] يستلزم اجتماع وصفيهما أو إمكانه لا أقل.

قلنا: ممنوع، وإنما يلزم لو كان المعروضان في محل، وهو ليس بلازم، وإنما اللازم اجتماعهما في الوجود، ولو سلم، فالاجتماع في المحل. إنما ينافي جميع[6] أقسام التقابل إذا كان بحسب الصدق، أعني حمل المواطأة لا بحسب الوجود، أعني حمل الاشتقاق لما ذكر في أساس المنطق، من أن امتناع المتقابلين في موضوع واحد، يعتبر في تقابل الإيجاب والسلب، بحسب الصدق عليه، وفي البواقي بحسب الوجود فيه، كالأبيض الحلو، فإن فيه البياض، واللا بياض، لأن اللابياض مقول على الحلاوة

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (كان).
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (بحيث).
(٣) في (ب) و (ج) فيكون بدلاً من (مؤلف).
(٤) في (ج) فليس بدلاً من (لم يكن).
(٥) في (ب) و (ج) وهذا بدلاً من (وهو).
(٦) سقط من (أ) لفظ (جميع).

الموجودة فيه، ، والمقول على الموجود في الموضوع، موجود في الموضوع، ثم ما يمتنع[1] اجتماعه بحسب الوجود يمتنع بحسب الصدق من[2] غير عكس، وما يجوز بحسب الصدق يجوز بحسب الوجود من غير عكس، فظهر أنه لا دليل على نفي تقابل الإيجاب والسلب من الوحدة والكثرة، بل تفسيرهم الكثرة بالانقسام مطلقاً[3]، أو إلى المتشابهات والوحدة بعدمه ظاهر في ثبوت ذلك، وأما اتفاقهم على نفي التقابل بينهما فمعناه أن الكثرة أي العدد لما كانت متقومة بالآحاد، ومتحصلة من انضمامها مجتمعة مع الواحد في المعدود، لم يكن بين العدد والواحد تقابل أصلاً[4]، وهذا ظاهر، فيما هو جزء الكثرة، وأما الوحدة التي ترد على الكثرة فتبطلها، كما إذا جعلت مياه الكيزان في كوز واحد فقد يوهم تضادهما، بناء على تواردهما على موضوع واحد هو ذلك الماء، مع بطلان أحدهما بالآخر. ونفاه الإمام، بأنهما ليسا على غاية[5] الخلاف، وبأن موضوع كل من الوحدات الزائلة التي هي نفس الكثرة جزء موضوع الوحدة الطارئة لا نفسه والكل ضعيف.

(١) في (ج) الذي يمتنع بدلاً من (ما يمتنع).
(٢) في (ب) ولا عكس بدلاً من (من غير).
(٣) سقط من (ج) لفظ (مطلقاً).
(٤) في (أ) بزيادة لفظ (أصلاً).
(٥) في (ب) و (ج) نهاية بدلاً من (غاية).

المنهج الخامس

في العلية والمعلولية

وفيه مباحث:

الأول: في تعريف العلة

الثاني: يجب وجود المعلول عند وجود الفاعل

الثالث: وحدة المعلول توجب وحدة الفاعل

الرابع: الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً عند الفلاسفة

الخامس: لا تأثير للقوى الجسمانية

السادس: يستحيل تراقي عروض العلة والمعلول

السابع: المادة للصورة محل وقابل وحامل

المنهج الخامس

العلية والمعلولية

(قال: المنهج الخامس في العلية والمعلولية[1]، وهما اعتباران متضايفان[2]لا يجتمعان في شيء إلا بالقياس إلى شيئين[3]، وبيانهما في مباحث.

من لواحق الوجود والماهية العلية والمعلولية، وهما من الاعتبارات العقلية، التي لا تحقق لها في الأعيان، وإلا لزم التسلسل على ما مر غير مرة بل هما من المعقولات الثانية وبينهما تقابل التضايف، إذ العلة لا تكون إلا بالنسبة إلى المعلول، وبالعكس، فلا يجتمعان في شيء واحد إلا باعتبارين، كالعلة المتوسطة التي هي علة لمعلولها، معلولة لعلتها.

---

(١) أي في كون الشيء علة وكونه معلولاً.

(٢) لا وجود لهما خارجاً ومعنى كونهما متضايفين أن كون الشيء علة لا يعقل إلا بالإضافة إلى كون شيء آخر معلولاً له والعكس.

(٣) متباينين إذ لو كان الشيء علة لشيء ومعلولاً لذلك الشيء، والعلة أصل والمعلول فرع والأصل مقدم على الفرع لزم كون الشيء متقدماً ومتأخراً عن نفسه بخلاف ما إذا كان علة لشيء ومعلولاً لشيء آخر، فإنما يلزم تقدمه عن معلوله وتأخره عن علته التي هي غير ذلك المعلول ولا استحالة فيه.

المبحث الأول

تعريف العلة

(قال: المحبث الأول: العلة(١)ما يحتاج إليه الشيء(٢)، وإن كان إطلاقها ينصرف إلى ما يصدر عنه الشيء، ثم إن كانت داخلة في الشيء، فوجوبه معها، إما بالفعل فصورية، وإما بالقوة فمادية، ويدخل فيهما الجزء من الصورة(٣)والمادة، وبذكر الوجوب يندفع أن الوجود قد يكون مع المادة بالفعل لا بالقوة، إلا أنه يرد الجزء الغير الأخير من الصورة جمعاً منعاً، إن كانت خارجة، فالشيء إما بها ففاعلية، أو لها فغائية، ويقال للأولين علة الماهية، وللآخرين علة الوجود، ومرجع الشروط والآلات إلى الفاعل، ومن الشروط ما هو عدمي كزوال المانع، ولا يستحيل دخوله في علة الوجود، بمعنى أن العقل، إذا لاحظ وجود المعلول، لم يجده حاصلاً بدونه.

وقد يقال: إنه في التحقيق كاشف عن شرط وجودي كزوال الرطوبة لاحتراق الخشبة ينبىء عن اليبوسة التي هي الشرط وليس عدم الحادث من مباديه إلا بالعرض).

---

(١) العلة في اللغة: عرض مؤدي للبنية الجسمية ولما كانت بهذا المعنى سبباً في تأثير الجسم بالأذى وفي اتصافه بذلك الأذى نقلت عرفاً لمطلق ما يكون سبباً في تحقق الشيء فهو عرفاً.

(٢) سقط من (أ) و(ب) لفظ (الشيء).

(٣) إذ لا يجب حصوله مع ذلك الجزء لصحة حصوله بلا وجود للمعلول وذلك كجزء صورة السرير المقصود حصوله على التربيع مثلاً فإن أحد أضلاعه الأربعة جزء من مجموع ما تحصل به صورته ولا يجب معه السرير لصحة حصوله مع التثليث ولا يجب السرير على ذلك التقدير حتى يحصل مجموع التربيع فيجب بالفعل.

قد يراد بالعلة ما يحتاج إليه الشيء. وبالمعلول ما يحتاج إلى الشيء، وإن كانت العلة عند إطلاقها منصرفة إلى الفاعل، وهو ما يصدر عنه الشيء بالاستقلال، أو بانضمام الغير إليه، ثم علة الشيء أعني ما يحتاج هو[1] إليه إما أن تكون داخلة فيه أو خارجة عنه فإن كانت داخله فوجوب الشيء معها، إما بالفعل وهي العلة الصورية، وإما بالقوة وهي العلة المادية، وإن كانت خارجة عن الشيء. فإما أن يكون الشيء بها وهي العلة الفاعلية، أو لأجلها وهي العلة الغائية، ويخص الأوليان أعني المادية والصورية باسم علة الماهية، لأن الشيء يفتقر إليهما في ماهيته[2]، كما في وجوده، ولذا لا يعقل إلا بهما، أو بما ينتزع عنهما كالجنس والفصل[3]، ويخص الآخر بأنه أعني الفاعلية والغائية باسم علة الوجود، لأن الشيء يفتقر إليهما في الوجود فقط، ولذا يعقل بدونهما، وتمام هذا الكلام ببيان أمور أن ما لا ذكر في بيان الحصر، وجه ضبط لأنه لا دليل على انحصار الخارج فيما به الشيء، وما لأجله الشيء سوى الاستقراء أن المراد بالصورية والمادية، وما ينسب إليهما[4] من الأجزاء لصدق التعريف عليها، وكذا في الفاعلية والغائية، وبهذا الاعتبار يندرج الشروط والآلات في الأقسام لكونها راجعة إلى ما به الشيء وما ذهب إليه الإمام من أن الشروط من أجزاء العلة المادية، بناء على أن القابل إنما يكون قابلاً بالفعل معها[5] ليس بمستقيم، لأنها خارجة عن المعلوم، وقد صرح هو[6] أيضاً بأن المادية داخلة أن ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب، وهو الموافق لكلام ابن سينا[7] أولى من اعتباره في الوجود على ما ذكره الجمهور، لأن المادة إذا لحقها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا

---

(١) سقط من (ب) الضمير (هو).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (ماهيته).

(٣) في (ب) و(ج) وغيره بدلاً من (والفصل).

(٤) في (ج) وما ينسب من الأجزاء بدون (إليهما).

(٥) سقط من (ج) لفظ (معها).

(٦) ليس في (ب) الضمير (هو).

(٧) راجع ما ذكره ابن سينا في كتابيه الإشارات والنجاة حول هذا الموضوع.

بالقوة، فيدخل في تعريف الصورة، فلا يكون مانعاً، ويخرج من تعريف المادة فلا يكون جامعاً بخلاف الوجوب، فإنه بالنظر إلى المادة لا يكون إلا بالقوة، وبالنظر إلى الصورة لا يكون إلا بالفعل. وكان مرادهم أن الصورة ما يكون وجوداً لشيء معه بالفعل البتة، والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة في الجملة، وحينئذ لا انتقاض أن الجزء الغير الأخير من الصورة المركبة، يكون وجوب المعلول معه بالقوة لا بالفعل، فيدخل في[1]تعريف المادية، ويخرج عن[2]تعريف الصورة، فينتقض التعريفان جمعاً ومنعاً، ولا يجوز أن يراد بالقوة الإمكاني بحيث لا ينافي الفعل، لأن الفساد حينئذ[3]أظهر أن حصر الجزء في المادة والصورة مبنى على أن الجنس والفعل ليسا جزأين من النوع بل من حده[4]على ما سبق تحقيقه، وجعله الإمام مبنياً على أنه لا تغاير[5]بين الجنس والمادة، ولا بين الفعل والصورة إلا بمجرد الاعتبار لما مر من أن الحيوان المأخوذ بشرط أن يكون وحده، ويكون كل ما يقارنه زائداً عليه، ولا يكون هو مقولاً على ذلك المجموع مادة، والمأخوذ لا بشرط أن يكون وحده أو لا وحده، ويكون مقولاً على المجموع جنس وهو[6]إنما يتم لو كان الجنس مأخوذاً من المادة، والفصل من الصورة البتة، حتى لا يكون للبسائط الخارجية كالمجردات أجناس وفصول، وقد صرح المحققون بخلافه، إن من شروط ما هو عدمي كعدم المانع، فإن كان من جملة العلة الفاعلية لزم استناد وجود المعلول إلى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو[7]باطل، لأن امتناع تأثير المعدوم في الموجود ضروري، ولأنه يلزم انسداد باب إثبات الصانع.

---

(١) في (ج) هذا بدلاً من حرف الجر (في).
(٢) سقط من (ب) حرف الجر (عن).
(٣) سقط من (ج) لفظ (حينئذ).
(٤) في (ب) وقد سبق تحقيقه بدلاً من (على ما سبق).
(٥) في (ج) لا اختلاف بدلاً من (لا تغاير).
(٦) في (ب) وذلك يتم بدلاً من (وهو).
(٧) في (ج) وهذا بدلاً من الضمير (وهو).

والجواب: أن المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة[1] الفاعلية بحملتها، بل ذات الفاعل فقط، وسائر ما يرجع إلى الفاعل، إنما هي شرائط التأثير، ولا امتناع في استناد المعلول إلى فاعل موجود مقرون بأمور عدمية، بمعنى أن العقل إذا لاحظه حكم بأنه لا يحصل بدونها مع القطع بأن الموجد هو الفاعل الموجود، وحينئذ لا ينسد[2] باب إثبات الصانع، لأن وجود الممكن يحتاج إلى وجود موجد، وإن كان مقروناً بشرائط عدمية. وقد يجاب بأن الشرط إنما هو أمر وجودي خفي. وذلك الأمر العدمي الذي يظن كونه شرطاً لازم له كاشف[3] عنه مثلاً شرط احتراق الخشبة ليس بزوال الرطوبة، وانعدامها، بل وجود اليبوسة الذي ينبىء عنه زوال الرطوبة[4] وكذا سائر الصور.

فإن قيل: نفس عدم الحادث من مبادىء وجوده لافتقاره إلى الفاعل المقارن له.

قلنا: الاحتياج إلى الشيء لا يقتضي الاحتياج إلى ما يقارنه، ولهذا كان تقدم عدم الحادث على وجوده زمانياً محضاً لا ذاتياً، وكيف يعقل احتياج وجود الشيء إلى عدمه، فهو ليس من المبادىء إلا بالعرض بمعنى أنه يقارن المبدأ.

العلة التامة والناقصة

(قال: ثم جميع ما يحتاج الشيء[5] يسمى علة تامة، سواء كان هو الفاعل

---

(١) سقط من (ب) لفظ (هو).

(٢) في (ج) لا يفسر وهو (تحريف).

(٣) سقط من (أ) لفظ (له).

(٤) في (ب) خلوه من المرطوبة.

(٥) في وجوده بمعنى أن ذلك المحتاج إليه إن كان بحيث إنه متى حصل وجد ذلك الشيء البتة فهو يسمى علة تامة.

وحده[1]، أو مع الغاية كالبسيط للبسيط[2] إيجاباً أو اختياراً أو مع البواقي[3]، كما[4] في المركبات، وحينئذ لا يتصور تقدمها، والاحتياج إليها، إذ فيها جميع الأجزاء التي هي نفس الشيء.

العلة إما تامة هي جميع ما يحتاج إليه الشيء بمعنى أنه لا يبقى هناك أمر آخر يحتاج إليه، لا بمعنى أن تكون مركبة من عدة أمور البتة، وإما ناقصة هي بعض ذلك، والتامة قد تكون هي الفاعل وحده، كالبسيط الموجد للبسيط إيجاباً وقد تكون هي مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط اختياراً، فإن فعل المختار قد يكون لغرض يدعو إليه، وقد يكون هو مع المادة والصورة أيضاً كالموجد للمركب عنهما، إما الغاية أو بدونها، وإذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول، واحتياج المعلول إليها ضرورة أن جميع أجزاء الشيء نفسه، وإنما التقدم لكل جزء منها، فما يقال من أن العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على إطلاقه، بل العلة الناقصة أو التامة التي هي الفاعل وحده، أو مع الشرط والغاية.

تقسيم أقسام العلة

(قال: وكل من الأربع ينقسم[5] إلى بسيطة ومركبة، وإلى كلية وجزئية، وإلى ذاتية وعرضية، وإلى قريبة وبعيدة، إلى عامة وخاصة، وإلى مشتركة

---

(١) دون سائر العلل أو كان هو الفاعل مع الغاية.

(٢) فإن تأثير البسيط في البسيط كالعقل يؤثر في العقل في زعم الفلاسفة بالإيجاب لا يتوقف فيه الأمر إلا على المؤثر.

(٣) أو كان هو الفاعل مع العلل البواقي مما سوى الفاعل من الغائية والمادية والصورية.

(٤) من المادة والصورة التي هي نفس ذلك الشيء المعلول، وإذا اشتملت هذه العلة على نفس المعلول فالشيء لا يتقدم ولا يحتاج إلى نفسه في الوجود.

(٥) إلى سبعة أقسام إن عُد كل متقابلين قسماً وإلا فأربعة عشر. وذلك أن الفاعلية منها تنقسم إلى بسيطة ومركبة وإلى كلية وجزئية وإلى ذاتية وعرضية وإلى قريبة وبعيدة وإلى عامة وخاصة وإلى مشتركة ومختصة وإلى ما بالقوة وما بالفعل.

ومختصة بالذات وبالعرض، وإلى ما بالقوة وما بالفعل[1].

يعني أن كلًا من العلل الأربع ينقسم باعتبار إلى بسيطة ومركبة، وباعتبار إلى كلية وجزئية، وباعتبار إلى ذاتية وعرضية، وباعتبار إلى قريبة وبعيدة، وباعتبار إلى عامة وخاصة، وباعتبار إلى مشتركة ومختصة، وباعتبار إلى ما بالقوة، وإلى ما بالفعل.

---

(1) سقط من (ج) وإلى ما بالقوة وما بالفعل

المبحث الثاني

وجود المعلول يجب عند تمام الفاعل

(قال: المبحث الثاني: يجب وجود المعلول عند تمام الفاعل[1] لامتناع الترجيح بلا مرجح، وبالعكس لكون الاحتياج من لوازم الإمكان [2]، فتقدمه لا يكون إلا بالذات، واستناد الحادث إلى القديم لا يكون إلا بشرط حادث يقارنه لتعلق الإرادة).

يعني إذا وجد الفاعل بجميع جهات التأثير من الشرط والآلات والقابل يجب وجود المعلول، إذ لو جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجحاً[3] بلا مرجح، لأن التقدير حصول جميع جهات التأثير من غير أن يبقى معه[4] شيء يجب الترجح، وإذا وجد المعلول يجب وجود الفاعل بجميع جهات التأثير، لأن الاحتياج إلى المؤثر التام من لوازم الإمكان، والإمكان من لوازم المعلول، فلو لم يجب وجود المؤثر التام[5] عند وجود المعلول، لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم، هذا خلف، وإذا كان بين المؤثر التام ومعلوله تلازم في الوجود، لم يكن للمؤثر تقدم عليه بالزمان، بل بالذات بمعنى الاحتياج

---

(١) أي إذا وجد الفاعل من حيث أنه فاعل بأن وجد معه شرائط التأثير وآلاته حتى لا يبقى وجه مما يوجب ترجيح وجوده معلوله.

(٢) بمعنى أن المعلول لا يكون إلا ممكناً فالامكان من لوازم المعلول والاحتياج إلى الفاعل من لوازم الإمكان فتكون الحاجة من لوازم المعلول لأن لازم اللازم لازم.

(٣) في (ب) ترجيحاً بدلاً من (ترجحاً).

(٤) سقط من (أ) لفظ (معه).

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (التام).

إليه، بحيث يصح أن يقال، وجد المؤثر فوجد الأثر من غير عكس.

فإن قيل: لو صح هذا لما جاز استناد الحادث إلى التقديم لتأخره عنه بالزمان.

قلنا: من جملة جهات تأثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الأثر الحادث كتعلق الإرادة عندنا، والحركات والأوضاع عند الفلاسفة، فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل، ولا نزاع فيه لا للفاعل مع جميع جهات التأثير.

فإن قيل: الضرورة قاضية بأن إيجاد العلة للمعلول لا[1] يكون إلا بعد وجودها، ووجود[2] المعلول، إما مقارن للإيجاد أو متأخر عنه فيكون متأخراً عن وجود العلة.

غاية الأمر أن يكون عقيبة من غير تخلل زمان لئلا يلزم الترجح بلا مرجح.

قلنا: كون الإيجاد بعد وجود العلل[3] مع جميع جهات التأثير بعدية زمانية ممنوع.

افتقار عدم المعلول إلى عدم العلة

(قال: فعدم المعلول ولو في غير القار كالحركة يفتقر إلى عدم العلة ولو ببعض الشروط[4]، وعدم الثبوت[5] لا ينافي الشرطية[6] بهذا المعنى، فالفاعل في طرفي الممكن واحد يجب بوجوده وجوده، وبعدمه عدمه، إن سابقاً فسابق، وإن لاحقاً فلاحق، وبقاء المعلول عند انعدام العلة إنما يتصور في

---

(١) سقط من (أ) لفظ (لا).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (لا).

(٣) في (ب) العلة بدلاً من (العلل).

(٤) التي تتوقف في وجود معلولها عليها. والحاصل أن تمام العلة موجب لوجود المعلول وإلا لصح تأخيره فيكون وجوده ترجيحاً بلا مرجح.

(٥) أي عدم ثبوت العلة الذي جعل شرطاً يتوقف عليه عدم المعلول.

(٦) التي قررت له، يعني أن العدم يصح أن يكون شرطاً لعدم آخر ينتفي ذلك العدم بانتفائه.

المعدات كالابن بعد الأب، والبناء بعد البناء، وسخونة الماء بعد النار لا في المؤثرات).

يعني لما ثبت أنه[١] كلما وجدت العلة بجميع جهات التأثير وجد المعلول لزمه بحكم عكس النقيض أنه كلما انتفى المعلول انتفت العلة التامة[٢] إما بذاتها أو ببعض جهات تأثيرها وأكد الحكم بقوله: ولو في غير القار لأنه قد يتوهم أن الأعراض الغير القارة كالحركة والزمان قد ينعم[٣] أجزاؤها مع بقاء العلة بتمامها لكونها بحسب ذاتها على التجدد والانصرام بمعنى أن ذاتها تقتضي عدم كل جزء بعد الوجود، وإن بقيت علته، وستطلع على حقيقة الحال في بحث الحركة، فإن قيل كل من العدمين نفي محض لا ثبوت له فكيف يكون أثراً[٤] أو مؤثراً. قلنا بل عدم مضاف لا يمتنع كون أحدهما[٥] محتاجاً والآخر[٦] محتاجاً إليه، وهذا معنى المعلولية والعلية ههنا لا التأثر والتأثير، وإذا ثبت أن وجود الممكن يفتقر إلى وجود علته وعدمه إلى عدم علته ظهر أن الفاعل في طرفي الممكن أعني وجوده وعدمه واحد، يجب بوجوده وجوده وبعدمه عدمه، أما عدمه السابق فبعدمه السابق بمعنى أن عدم حدوث الحادث محتاج إلى عدم حدوث فاعله بجميع جهات التأثير وأما عدمه اللاحق فبعدمه اللاحق، يعني أن زوال وجوده يحتاج إلى زوال وجود الفاعل بجميع جهات التأثير.

فإن قيل: ما ذكرتم من انعدام المعلول عند انعدام العلة باطل لما نشاهد من بقاء الابن[٧] بعد الأب[٨]، والبناء بعد البناء، وسخونة الماء بعد النار.

---

(١) سقط من (أ) لفظ (إنه).
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (التامة).
(٣) في (ب) قد تتقدم بدلاً من (قد ينعدم).
(٤) في (ب) بزيادة الضمير (هو).
(٥) في (ج) الأول بدلاً من (أحدهما).
(٦) في (ج) الثاني بدلاً من (الآخر).
(٧) في (ج) الولد بدلاً من (الابن).
(٨) في (ج) الوالد بدلاً من (الأب).

قلنا: ذاك في العلل المعدة، وكلامنا في العلل المؤثرة. فالأب بالنسبة إلى الابن ليس إلا معداً للمادة لقبول الصورة، وإنما تأثيره في حركات وأفعال تفضي إلى ذلك وتنعدم بانعدام قصده ومباشرته، وفي هذا قياس سائر الأمثلة. فإن البناء إنما يؤثر في حركات تفضي إلى ضم أجزاء البناء بعضها بالجواز إلى بعض، ووجوده إنما هو أثر التمسك المعلول ليس العنصر هذا على رأي الفلاسفة، وأما على رأي القائلين باستناد الكل إلى الواجب بطريق الاختيار وتعلق الإرادة فالأمر بين.

المؤثر في الوجود مؤثر في البقاء

(قال: والمؤثر في الوجود قد يكون هو المؤثر في البقاء[1] كالشمس للضوء[2] وقد يكون غيره[3] كمماسة النار للاشتعال[4] واستمرارها بمعونة الأسباب لبقائه[5]).

يريد أن ما يفيد وجود الشيء قد يفيد بقاءه من غير افتقار إلى أمر آخر كالشمس تفيد ضوء المقابل وبقاءه، وقد يفتقر البقاء إلى أمر آخر، وهذا ما يقال: إن علة الحدوث غير علة البقاء كمماسة النار تفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال إلى استدامة المماسة واستمرارها بتعاقب الأسباب.

---

(١) أي في بقاء ذلك الموجود.

(٢) لحاصل في مقابلها فإنها هي المؤثرة في وجود ذلك الضوء، وهي المؤثرة في بقائه على المقابل لأنها إذا غابت عن المقابل انتفى بقاء ضوئها عليه.

(٣) أي غير المؤثر في الوجود.

(٤) الذي هو أخذ النار المشتعل فيه وشروعها في حروقه فإن تلك المماسة علة الاشتعال أولاً.

(٥) أي لبقاء ذلك الاشتعال.

المبحث الثالث

وحدة المعلول توجب وحدة الفاعل

(قال: المبحث الثالث وحده المعلول بالشخص توجب وحدة الفاعل[1] خلافاً لبعض المعتزلة[2] ولا عكس[3] خلافاً للفلاسفة، حيث منعوا صدور الكثير عن الواحد الحقيقي[4].

أما الأول: فلأن الشخص لو علل بمستقلتين لاحتاج إلى كل لعلتيها واستغنى عنها العلية الأخرى، ولأنه إما أن يحتاج إلى كل منهما فيكون جزء علة، أو إلى إحداهما فقط فيكون هو العلة بخلاف النوع، فإن المحتاج إلى كل منهما فرد مغاير للمحتاج إلى الأخرى كأفراد الحرارة الواقعة في نيران متعددة فالفرد بعينه يحتاج إلى علة بعينها وفرد ما إلى علة ما مع امتناع الاجتماع والنوع إلى علة (ما) مع جواز الاجتماع نظراً إلى تعدد الأفراد، وهل يستند الفرد بعينه إلى علة ما بأن يقع بهذه كما يقع بتلك على البدل ولا يتبدل التشخص. فيه تردد[5]

---

(١) أي كون وحدة واحد بالشخص يقتضي كون علته واحدة فلا يجوز أن يكون لشخص واحد علتان مستقلتان بحيث يوجد بكل منهما على الانفراد.

(٢) فإنه يقول بالجواز إذ الجوهر الفرد يجوز أن يلتصق بيد زيد ويد عمرو مثلاً، فإذا جذبته يد زيد ودفعته يد عمرو لصوب الجذب في آن واحد فلا محالة تحصل حركته حينئذ منهما.

(٣) أي لا توجب وحدة العلة وحدة المعلول.

(٤) وهو الذي وحدته شخصية مع انتفاء تعدد الشروط والآلات.

(٥) أي نظر واحتمال فيصح أن يقال بالاستناد نظراً إلى أن تشخص الشيء يتحقق بدون فاعله وأن يقال بعدمه نظراً إلى أن التشخص لا يتحقق في الشيء إلا باختيار وتعلق تأثير المؤثر الخاص به.

يريد أن الواحد الشخص لا يكون معلولاً لعلتين تستقل كل منهما بإيجاده خلافاً لبعض المعتزلة والواحد من جميع الوجوه لا يلزم أن يكون معلوله واحداً بل قد يكون كثيراً خلافاً للفلاسفة حيث ذهبوا إلى أن الواحد المحض[1] من غير تعدد شروط وآلات واختلاف جهات واعتبارات لا يكون علة إلا لمعلول واحد.

أما الأول: وهو امتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد فلوجهين.

١ ـ أنه يلزم احتياجه إلى كل من العلتين المستقلتين[2] لكونهما علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الأخرى مستقلة بالعلية.

٢ ـ أنه إن توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة، لأن معنى استقلال العلة أن[3] لا يفتقر في التأثير إلى شيء آخر، وإن توقف على إحداهما فقط كانت هي العلة دون الأخرى وإن لم تتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة، وهذا بخلاف الواحد بالنوع، فإنه لا يمتنع اجتماع العلتين عليه بمعنى أن يقع بعض أفراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج إلى كل منهما أمراً[4] مغايراً للمحتاج إلى الأخرى، وحينئذ لا يلزم احتياج شيء إلى شيء واستغناؤه عنه بعينه، ولا يلزم من احتياج النوع إلى كل من العلتين عدم استقلالهما بالعلية للفرد، وذلك كجزئيات الحرارة التي يقع بعضها بهذه النار وبعضها بتلك فنوع الحرارة يكون معلولاً لهذه النيران. وقد تمثل بنوع الحرارة الواقع بعض جزئياتها بالنار وبعضها بالشمس وبعضها بالحركة، والمناقشة في كون هذه الحرارات من نوع واحد تدفع بأن المراد بالنوع ما هو أعم من الحقيقي، وأورد الإمام أن المعلول النوعي إن

---

(١) في (ب) المشخص بدلا من (المحض).
(٢) سقط من (ب) لفظ (المستقلتين).
(٣) في (ب) أنه بدلاً من (أن).
(٤) في (ب) أثراً بدلاً من (أمراً).

احتاج لذاته إلى العلة المعينة امتنع[1] استناده[2] إلى غيرها، وهو ظاهر وإن لم يحتج كان غنياً عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج إليها. فأجاب بأنه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته إلى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقاً بل يجوز أن يحتاج لذاته إلى[3] علة ما، ويكون الاستناد إلى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة أن تلك العلة المعينة تقتضي ذلك المعلول. فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعين العلة من جانب العلة.

والحاطل: أن الماهية النوعية بالنظر إلى ذاتها ليست محتاجة إلى العلة المعينة ولا غنية عنها. بل كل من ذلك بالعارض. واعترض صاحب المواقف بأن فيما ذكر من احتياج المعلول إلى علة ما بحيث يكون التعين من جانب العلة التزام أن يحتاج المعلول المعين إلى علة لا بعينها فيجوز[4] أن يكون الواحد بالشخص معلولاً لعلتين من غير احتياج إلى كل منهما ليلزم المحال بل إلى مفهوم أحدهما لا بعينه الذي لا ينافي[5] في الاجتماع كما هو شأن المعلول النوعي.

والجواب: أن مفهوم أحدهما، وإن لم ينافِ الاجتماع، لكن لا يستلزمه فيمتنع فيما إذا كان المعلول شخصياً، لأن وقوعه بهذه الصورة[6] يستلزم الاستغناء عن تلك، والمستغنى عنه لا يكون علة. ويجوز فيما[7] إذا كان نوعاً لأن الواقع لكل منهما فرد آخر، فلا يكون شيء منهما في معرض الاستغناء، ولهذا قال: فالفرد بعينه يحتاج إلى علة بعينها[8]، بمعنى أن الفرد المعين من الحرارة مثلاً يحتاج إلى علته المعينة التي أوجبتها ضرورة احتياج المعلول إلى

---

(١) في (ب) سقط لفظ (امتنع).
(٢) في (أ) استناده وفي (ب) استعناؤه.
(٣) في (ب) على بدلاً من حرف الجر (إلى).
(٤) في (ب) لجواز بدلاً من (فيجوز).
(٥) في (أ) بزيادة لفظ (لا).
(٦) سقط من (أ) لفظ (الصورة).
(٧) في (ب) ويجوز إن كان بدلاً من (فيما إذا كان).
(٨) في (أ) بزيادة (بعينها).

علته. وفرد ما أي الفرد لا بعينه يحتاج إلى علة لا بعينها، بل بحيث يحتمل أن يكون هذه أو تلك، لكن يمتنع اجتماعهما عليه لما سبق[1]، وهذا ما يقال، أن الواحد بالشخص، يجوز أن تكون له علتان على سبيل البدل، دون الاجتماع، والنوع يحتاج إلى علة لا بعينها، لكن لا يمتنع الاجتماع بالنظر إلى النوع، لأن الواقع بكل منهما فرد مغاير للواقع بالأخرى، وبهذا يندفع ما يقال: إن القول بالاحتياج إلى علة ما، إما أن يكون قولاً بتعدد العلة أو لا وأياً ماكان فلافرق بين النوع والفرد بقى ههنا بحث[2]، وهو أن الواحد بعينه، وإن كان من حيث وقوعه بالعلة المعينة محتجاً إليها، لكن هل يصح استناده إلى علة، لا بعينها بأن يقع بكل منهما على سبيل البدل بأن يكون الواقع بهذه هو بعينه الواقع بتلك، مثلاً حركة هذا الحجر في مسافة معينة في زمان معين، إذا وقعت بتحريك زيد، فلو فرضناها واقعة بتحريك عمرو هل تكون هي[3] بعينها؟ فيه تردد بناء على أن اتحاد ا لفاعل، هل له مدخل في تشخص المعلول، وهذا غير ما سيجيء من أنه لا مدخل في تشخص الحركة، لوحدة الفاعل، حيث تقع الحركة المعينة بعضها بتحريك زيد، وبعضها بتحريك عمرو، وإنما الكلام في أنا لو فرضناها في ذلك الزمان في تلك المسافة، واقعة بتحريك بكر وخالد بدل زيد وعمرو، هل تكون تلك بالشخص المعين[4].

دليل المخالف بامتناع تعدد العلة

(قال: تمسك المخالف[5] بأن حركة جوهر[6] يدفعه زيد حين يجذبه

(١) سقط من (ب) لفظ (لما سبق).
(٢) في (ب) أمر بدلاً من (بحث).
(٣) في (أ) بزيادة لفظ (هي).
(٤) في (ب) بزيادة لفظ (المعين).
(٥) تمسك المخالف في الحكم المذكور بأن قال يجوز تعدد العلة لمعلول واحد.
(٦) الجوهر الفرد في رأيه يجوز أن يصدر عن علتين.

عمرو مستند إلى كل. قلنا[١]: بل إلى الكل أو إلى الواجب تعالى).

أي تمسك القائل بجواز اجتماع العلتين على معلول واحد بالشخص، بأنا لو فرضنا جوهراً فرداً ملتصقاً بين زيد وعمرو يدفعه زيد، ويجذبه عمرو في زمان واحد، على حد واحد، على حد واحد من القوة والسرعة، فالحركة مستندة إلى[٢] كل منهما بالاستقلال لعدم الرجحان، مع أنها واحدة بالشخص ضرورة امتناع اجتماع المثلين. ولذا فرضناها في الجوهر الفرد دون الجسم حيث يمكن تعدد الحل.

والجواب: منع استنادها إلى كل واحد بالاستقلال، بل إليهما جميعاً بحيث يكون كل منهما جزء علة، وليس من[٣] ضرورة تركب العلة تركب المعلول، وتوزيع أجزائه على أجزائها أو إلى الواجب تعالى كما هو الرأي الحق[٤].

جواز صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي

(قال: وأما الثاني فلأن الأصل هو الإمكان[٥] ما لم يمتنع البرهان سنبين ولأن استناد الكل إلى الواجب ابتداء[٦]).

يعني جواز صدور الكثير عن الواحد فلوجهين.

أحدهما: إقناعي وهو أن العقل إذا لاحظ هذا الحكم لم تجد فيه امتناعاً لا[٧] لذاته، ولا لغيره، فمن ادعى الامتناع فعليه البرهان.

---

(١) نحن في دفع ما تمسك به لا تسلم استناد الحركة المذكورة إلى كل من العلتين المذكورتين على حدة من حيث أن كلاً منهما استقلت في إيجادها.

(٢) سقط من (أ) حرف الجر (إلى). (٣) سقط من (ب) حرف الجر (من).

(٤) في (ب) كما هو رأي أهل الحق بزيادة (أهل).

(٥) فلنا أن نتمسك في صحة المدعي الذي هو صدور الواحد عن الكثرة بكون الأصل فيه كغيره هو الإمكان فيتحقق بذلك صحته.

(٦) أي من غير واسطة والواجب تعالى واحد حقيقي إذ لا تركب في ذاته تعالى وذلك قاطع لكل وهم. (٧) في (ب) بزيادة لفظ (لا).

وثانيهما: تحقيقي. وهو إقامة البرهان على صدور الممكنات كلها عن الواجب تعالى على ما سيأتي:

أدلة الفلاسفة على صدور الكثرة عن الواحد

(قال: احتجت الفلاسفة[1] بوجوه[2]:

الأولُ: إن مصدريته[3] لهذا غير مصدريته لذلك[4] فإن دخل فيه شيء منهما تركب، وإلا تسلسل ضرورة أن العارض[5] معلول وله صدور. ورد بأنها أمر اعتباري، لو كانت متحققة، لم تتمحض وحدة الفاعل، ولزم تكثر المعلولات ـ بل لا تناهيها إذا صدر عن الواجب شيء، إذ معلولية العارض هناك[6] مسلمة[7]، على أنه لو صح هذا الدليل لزم أن لا يصدر عن الواحد شيء أصلاً، لكون صدوره مغايراً، وأن لا يسلب عنه إلا واحد، ولا يتصف لا بواحد، ولا يقبل إلا واحد.

فإن قيل: السلوب اعتبارات لا تحقق لها، ولا تمايز في الأعيان، وكذا الاتصاف والقابلية[8]، بخلاف الصدور[9]، فإنه كما يطلق على اعتباري يعرض للعلة والمعلول من حيث هما معاً، يطلق على حقيقي[10]، هو كون

(١) على مدعاهم وهو صدور الكثير عن الواحد.

(٢) بوجوه ثلاثة.

(٣) أي مصدرية الواحد الحقيقي.

(٤) الصادر الآخر بمعنى أن صدور شيئين فأكثر عن الواحد يستلزم كونه محلاً لصدورهما وكونه محلاً لصدور الغير عنه هو معنى المصدرية.

(٥) أي كون العارض معلولاً عن الواجب.

(٦) أي حيث يصدر عنه.

(٧) فيلزم إذا كانت المصدرية موجودة خارجية أن يكون لها صدور وصدورها هو المعنى المقصود من المصدرية.

(٨) القابلية: هي التي كون الشيء لا ينافي وصفاً من الأوصاف.

(٩) الصدور: الذي هو مرجع معنى المصدرية المتقدمة.

(١٠) حقيقي: أي متحقق في نفسه لا يتوقف في فهمه وتقرره على شيئين حتى يكون اعتبارياً به بل وجودي وهذا المعنى الحقيقي المراد بالصدور هنا.

العلة بحيث يصدر عنها المعلول. أعني خصوصية بحسبها يجب المعلول. فإن تعدد المعلول فهو متعدد، وإلا فواحد، وحينئذ إنّ كانت العلة علة لذاتها، فهو ذات العلة[١]، وإلا فحالة تعرض لها، فلزوم تعدد الجهات، إنما يكون عند صدور الكثير[٢] دون الواحد.

قلنا: تحكمات لا يقتضي بها شبهة.

فإن قيل: مرادهم أنه كلما تكثر المعلول تكثر الفاعل ولو بالحيثية ضرورة أن فاعليته لهذا اعتبار مغاير لفاعليته لذلك، ويلزم أنه كلما لم يكن تكثر في الفاعل، ولو بالحيثية اتحد المعلول.

قلنا: كلام خال عن التحصيل هادم أساس قواعدهم المبنية على امتناع تعدد أثر البسيط. فإن تعدد الحيثيات العقلية، لا يقدح في الوحدة الحقيقية، وإلا لما أمكن أن يصدر عنه الواحد أيضاً لأن مصدريته له اعتبار مغاير له بحسب العقل ضرورة.

الثاني[٣]: أنه[٤] إذا صدر عنه(أ)فلو صدر عنه(ب)وهو ليس(أ)اجتمع النقيضان[٥] بخلاف ما إذا تعددت الجهة[٦]، فإن كلا يستند إلى جهة.

ورد بأن صدور(أ) لا يناقض صدور ما ليس(أ) بل عدم صدور(أ) وهو وإن صدق على صدور ماليس(أ)لكن لا امتناع في اجتماع الشيء، ومايصدق عليه نقيضه، إذاكان بحسب الوجود دون الصدق، وإنما الممتنع إن يصدق عليه، أنه يصدر عنه(أ) ولا يصدر عنه(أ).

الثالث: أن الاستدلال باختلاف الآثار على اختلاف المؤثرات مركوز في

---

(١) إذ لا خصوصية توجب المعلول سوى تلك الذات.

(٢) أي وقوع الكثير من المعلولات لأن هذا الصدور الاعتباري يستلزم الصدور الحقيقي المتعدد بتعدد المعلول.

(٣) الثاني: من الأوجه الثلاثة المستدل بها على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

(٤) أي الواحد.

(٥) اجتمع النقيضان في ذات الواحد الذي صدر عنه اثنان بمعنى أن صدور الواحد وصدور ما ليس بواحد وهو الاثنان متناقضان.

(٦) التي وقع منها الصدور بأن كان علة صدور الاثنين خلاف علة صدور الواحد إما باستقلال العلتين وانفصالهما في الخارج وإما بتعددهما في موصوف واحد.

العقول ورد بأنه مبني على امتناع تخلف المعلول عن علته، وتحقق الملزوم بدون لازمه).

على امتناع صدور الكثير عن الواحد بوجوه:

الأول: أنه لو صدر عنه شيئان لكان مصدريته لهذا، أو مصدريته لذاك، مفهومين متغايرين، فلا يكونان نفسه، بل يكون أحدهما أو كلاهما داخلاً فيه[1]، فيلزم تركبه، هذا[2]خلف. أو خارجاً عنه لازماً له، فيكون له صدور عنه.

وينقل الكلام إلى مصدريته له[3]، وتسلسل المصدريات مع كونها محصورة من بين حاصرين، والاعتراض عليه من وجوه.

١ ـ أن المصدرية أمر اعتباري لا تحقق له في الأعيان، فلا[4]يلزم أن يكون جزءاً من الفاعل، أو عارضاً له معلولاً.

٢ ـ أنه إن أريد بتغاير مصدرية هذه لمصدرية ذاك تغايرهما بحسب الخارج فممنوع، أو بحسب الذهن فلا ينافي كونهما نفس الفاعل بحسب الخارج.

٣ ـ أن المصدرية لو كانت متحققة في الخارج لم يكن الفاعل واحداً محضاً في شيء من الصور لأنه إذا صدر عنه شيء فقد تحققت هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحدته الحقيقة.

٤ ـ أن المصدرية على تقدير تحققها، وعدم دخولها في الفاعل لا يلزم أن تكون معلولاً له لجواز أن تكون معلولاً لأمر آخر، اللهم إلا إذا كان الفاعل الواحد هو الواجب تعالى[5]وحينئذ لا تتم الدعوى كلية.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (فيه).

(٢) في (ب) وهذا محال بدلاً من (هذا خلف).

(٣) سقط من (ب) لفظ (له).

(٤) في (أ) بزيادة (فلا).

(٥) سقط من (ب) لفظ (تعالى).

٥ ـ أنه لو تحققت المصدرية لزم تكثر المعلولات، بل لا تناهيها فيما إذ صدر عن الواجب شيء فإن المصدرية حينئذ بعد[1] ما تكون خارجة، لا يجوز أن تكون معلولاً لأمر آخر، بل تكون معلولاً للواجب، صادراً عنه[2]، فتتحقق مصدرية أخرى بالنسبة إليه، ويتسلسل.

٦ ـ وأنه لوصح هذا الدليل لزم أن لا يصدر عن الواحد المحض شيء أصلاً وإلا لكانت هناك مصدرية داخلة، فيتركب. أو خارجة فيتسلسل، وأن لا يسلب عنه أشياء كثيرة، كسلب الحجر والشجر عن الإنسان، وأن لا يتصف بأشياء كثيرة، كاتصاف زيد بالقيام والقعود، وأن لا يقبل أشياء كثيرة كقبول الجسم للحركة والسواد، لأن مفهوم[3] سلب هذا مغاير لمفهوم سلب ذاك، وكذا الاتصاف والقابلية، فيلتزم إما التركب أو التسلسل.

وقد يجاب عن هذه الاعتراضات كلها بأن سلب الشيء عن الشيء، واتصاف الشيء بالشيء وقابلية الشيء للشيء من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها، ولا تمايز بينها في الأعيان، ولو سلم فهي لا تلحق الواحد من حيث هو واحد، بل تستدعي كثرة تلحقها هي[4]، باعتبارات مختلفة، فإن السلب يفتقر إلى مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه، ولا يكفي ثبوت المسلوب عنه فقط، وكذا الاتصاف يفتقر إلى موصوف وصفة[5]، والقابلية إلى قابل ومقبول، أو إلى قابل وشيء يوجد المقبول فيه، بخلاف الصدور، فإنه كما يطلق على الأمر الإضافي الذي يعرض للعلة والمعلول من حيث يعتبر العقل نسبة أحدهما إلى الآخر، وليس كلامنا فيه، كذلك يطلق على معنى حقيقي هو كون العلة، بحيث يصدر عنها المعلول، وكلامنا فيه، ويكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة، وإلا

---

(١) في (أ) ما بدلاً من (أن).
(٢) سقط من (ب) جملة (صادراً عنه).
(٣) في (أ) مفهوم سلب وفي (ب) سلب مفهوم.
(٤) سقط من (ب) لفظ (هي).
(٥) في (أ) بزيادة (وصفة).

امتنع استناد جميع المعلولات إلى مبدأ واحد، ولما كان الظاهر من كون الشيء بحيث يصدر عنه شيء أيضاً أمراً إضافياً[1] اعتبارياً، زعموا أن المراد به خصوصية بالقياس إلى الأثر بحسبها يجب الأثر، وأنه وجودي بالضرورة، فإنا[2] إذا أصدرنا حركات متعددة، فما لم يحصل لنا خصوصيته بالقياس إلى [3] كل حركة، وأقلها إرادتها لم يصدر عنا تلك الحركة، وهكذا سائر العلل الفاعلية لا يصدر عنها الأشياء الكثيرة، إلا إذا كان لها مع كل منها خصوصية لا تكون مع الآخر. وإذا صدر الشيء الواحد، لم يلزم تعدد الخصوصية، بل لم يجز[4]، وحينئذ إن كانت العلة علة لذاتها، فتلك الخصوصية ذات العلة، وإن كانت علة لا لذاتها، بل[5] بحسب حالة أخرى، فتلك الخصوصية حالة تعرض لذات العلة.

فلزوم تعدد الجهات، وتكثر المعلولات إنما يكون عند صدور الكثير، وأما عند صدور الواحد، فلا يكون إلا ذات العلة، أو حالة لها، وعلى هذا لا يرد عليه[6] شيء من الاعتراضات، لكن لا يخفى أن أكثر هذه المقدمات تحكمات لا يعضدها شبهة فضلاً عن حجة. وقد بين المطلوب بوجه لا يرد عليه الاعتراضات يدعى أنه زيادة تنبيه وتوضيح، وإلا فامتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي واضح، لأنه لو صدر عنه شيئان فمفهوم عليته لأحدهما مغاير لمفهوم عليته للآخر بالضرورة، والشيء مع أحد المتغايرين لا يكون هو مع الآخر. فالمفروض لا يكون شيئاً واحداً محضاً، بل شيئين، أو شيئاً[7] موصوفاً بصفتين، هذا خلف.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (إضافياً).
(٢) في (ب) فأما بدلاً من (فإنا).
(٣) في (أ) بزيادة لفظ (كل).
(٤) في (ب) لم يخرج وهو تحريف.
(٥) سقط من (ب) لفظ (بل).
(٦) في (أ) بزيادة لفظ (عليه).
(٧) في (ب) أشياء بدلاً من (شيئاً).

وإذا كان تكثر المعلول مستلزماً التكثر[١] في الفاعل، كان وحدة الفاعل مستلزمة لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض، ولا خفاء في أن هذا كلام قليل الجدوى، بعيد عن أن يجعل[٢] من معارك الآراء، وتفسيره على هذا الوجه يهدم أساس المسائل المبنية على أنه لا يصدر[٣] من البسيط شيئان. فانه يجوز أن يصدر عنه أشياء، ويكون عليته لكل منها مفهوماً اعتبارياً مغايراً لعليته للآخر[٤] ولا يقدح ذلك في وحدته وبساطته الحقيقية، وإلا لما جاز أن يصدر عنه شيء أصلاً لأن علميته لذلك الشيء مفهوم مغاير لذات العلة بحسب التعقل ضرورة كونه نسبة له[٥] إلى المعلول.

الوجه الثاني: أن الواحد الحقيقي إذا صدر عنه (أ) فلو صدر عنه (ب) لزم اجتماع النقيضين لأن (ب) ليس (أ) وليس (أ) نقيض (أ)[٦] بخلاف ما إذا تعددت الجهة، فإن كلاً من صدور (أ) وليس (أ) يستند إلى جهة، فيكون ما صدر عنه، غير ما صدر عنه ليس (أ) فلا يكون تناقضاً، ولما كان فساد هذا الوجه في غاية الظهور، فإن نقيض صدور (أ) عدم صدور (أ) وهو ليس ملازم، وإنما اللازم صدور ما ليس (ا) وهو ليس بنقيض حتى قال الإمام: العجب ممن يفنى عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط، ثم يهمله في مثل هذا المطلب الأعلى فيقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان، قرره بعضهم بأن عدم صدور (أ) صادق على صدور ما ليس (أ) فإذا اجتمع في الواحد صدور (أ) وصدور ما ليس (أ) فقد اجتمع صدور (أ) وعدم صدور (أ) وهما نقيضان، وهذا أيضاً فاسد، لأن الممتنع من اجتماع النقيضين هو صدقهما على شيء واحد[٧] بطريق حمل المواطأة بأن يصدق على الواحد أنه صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (أ) لا بأن تواجدا فيه، ويحملا عليه بالاشتقاق كالأبيض الحلو الذي يوجد فيه البياض واللابياض الذي هو الحلاوة. وههنا كذلك، لأنه قد وجد في

---

(١) في (ب) لتكثير في الفاعل.
(٢) في (ب) يحصل بدلاً من (يجعل).
(٣) في (ب) عن بدلاً من حرف الجر (من).
(٤) في (ب) للأخرى بدلاً من (الآخر).
(٥) سقط من (أ) لفظ (له).
(٦) في (ب) بعض بدلاً (نقيض).
(٧) سقط من (ب) لفظ (واحد).

الواحد صدور (أ) وعدم صدوره الذي هو صدور ما ليس (أ) ولم يلزم صدق قولنا صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (أ) وكذا تقرير الصحائف، وهو أنه إذا صدر عنه (أ) لم يصدر عنه ليس (أ) لامتناع اجتماع النقيضين فاسد[1]، لأن نقيض قولنا صدر عنه (أ) لم يصدر عنه (أ)[2] لا قولنا صدر عنه ليس (أ).

الوجه الثالث: أنه لو جاز صدور الكثير عن الواحد، لما كان تعدد الأثر، واختلافه مستلزماً لتعدد المؤثر واختلافه، فلم يصح الاستدلال منه عليه، لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول مشهور بين العقلاء كما إذا وجدوا النار تسخن المجاور، والماء يبرده، حكموا قطعاً بأن[3] اختلافهما في الحقيقة.

ورد بأنا لا نسلم ابتناء ذلك على استلزام تعدد الأثر، تعدد المؤثر، بل على استلزام وجود المؤثر التام، ووجود أثره[4]، ووجود الملزوم وجود لازمه، فحين لم يجدوا من الماء أثر طبيعة النار، ولازمها الذي هو سخونة المجاور، حكموا بأن طبيعته غير طبيعة النار.

معارضة القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد

(قال: ثم عورضت[5] بوجوه[6]:

الأول: أن الجسمية تقتضي[7] التحيز، وقبول الأعراض[8] أو قابليته لهما لا أقل[9].

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (فاسد).
(٢) في (أ) بزيادة (أ).
(٣) سقط من (أ) لفظ (بأن).
(٤) في (ب) وجود أثر بدون (الهاء).
(٥) تلك الشبه الثلاث التي استدل بها على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.
(٦) بوجوه أربعة.
(٧) توجب على مذهب الخصوم شيئين.
(٨) المراد بقبول الأعراض هنا الاتصاف بها بدليل ما بعده.
(٩) أي إن لم تقتض نفس الأوصاف ونفس المتحيز فلا أقل من اقتضائها القابلية لهما.

ورد بمنع وحدة الجسمية(١) ووجودية الأمرين.

الثاني: أن كل ما يصدر(٢) فله(٣) ماهية ووجود كلاهما معلول(٤).

ورد: بعد تسليم تعددهما في الخارج. بأن المعلول هو الوجود أو الاتصاف به.

الثالث: أن المركز مبدأ محاذياته لنقط المحيط.

ورد: بأنها اعتبارات.

الرابع: أنه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لاتحدت سلسلة الموجودات ولزم في كل شيئين علية أحدهما للآخر، ولو بوسط.

ورد: بأن وحدة الذات لا تنافي كثرة الاعتبارات، فيجوز أن يصدر عن المعلول الأول الواحد كثرة بحسب ما يعقل له من الوجود والماهية والامكان.

وتعقل مبدئه، (ذاته وتعقل مبدئه)(٥)، وأن يصدر عن الواحد الحق مع معلوله الأول معلول ثان ويتوسطه ثالث، ويتوسطهما رابع، وهكذا إلى مالا يتناهى من المعلولات. وحينئذ لا تنحصر السلاسل(٦).

---

(١) رد هذا الوجه بشيئين أحدهما إنا نمنع وحدة الجسمية لأن فيها مادة هي الهيولي وبها تقبل الأعراض وصور الأبعاد.

وثانيهما: أنا لا نسلم أن التحيز والاتصاف أو قابليتهما من الأمور الوجودية فتفتقر إلى علة مؤثرة في وجودها، بل الأمران اعتباريان عدميان لا علةُ لهما خارجاً وإنما عللا ذهناً والكلام في التأثير الخارجي.

(٢) الوجه الثالث من الوجوه المعارض بها أن كل ما يصدر عن المؤثر فهو غير متحد فكيف يستقيم أن أثر الواحد لا يكون إلا واحداً. . .؟.

(٣) في (ج) فلها بدلاً من (له).

(٤) لتحققه ومخالفته للآخر فإذا كان المؤثر واحداً فهو يؤثر لا محالة في هذين الشيئين فكيف يصح القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. .؟.

(٥) ما بين القوسين سقط من (أ) و (ب).

(٦) أي لا ينحصر جنس سلسلة الموجودات في سلسلة.

وقد يقال: لو كفى مثل هذه الاعتبارات، فللواحد الحق أيضاً كثرة سلوب[1] وإضافات[2] فيصلح مبدأ لكثرة من غير توسط المعلولات[3].

ويجاب بأنها تتوقف على ثبوت الغير[4] فتوقفه عليها دور).

أي الشبه المذكورة بوجوه:

الأول: أن الجسمية وهي أمر واحد تقتضي أثرين هما التحيز أي الحصول في حيز ما[5] وقبول الأعراض أي الاتصاف بها. فإن نوقش في استنادهما إلى مجرد الجسمية، وجعل للحيز والأعراض مدخل في ذلك ينقل الكلام إلى قابلية الجسم للتحيز، وقابليته للاتصاف بالأعراض، فإنهما يستندان إلى الجسمية لا محالة. وإن نوقش في وحدة الجسمية، بأن لها وجوداً أو ماهية وإمكاناً وجنساً وفصلاً، وغير ذلك.

قلنا: هي بجميع ما فيها، ولها شيء واحد يستند إليه كل من الأمرين. ولا معنى لاستناد الكثير إلى[6] الواحد سوى هذا.

وأجيب: بأنا لا نسلم أن التحيز وقبول الأعراض أو القابلية لهما من الأمور الوجودية التي تقتضي مؤثراً إما تحقيقاً فظاهر، وإما لزاماً، فلأن الفلاسفة وإن قالوا بوجود النسب، والإضافات لم يعمموا ذلك، بحيث يتناول قابلية التحيز مثلاً. ولو سلم فلا نسلم استناد كل من الأمرين إلى الواحد المحض، بل أحدهما باعتبار الصورة، والأبعاد[7] والآخر باعتبار المادة.

---

(١) مثل سلب الإمكان والحدوث والفناء عنه.

(٢) وله إضافات مثل كونه مبدأ الغير وكونه واجباً بالذات وكونه سابقاً لكل شيء.

(٣) في تلك الكثرة لكن سلم الخصوم أن تلك الحيثيات لا تصح بها كثرة فلزمهم أن حيثية التوسط لا تصلح لإيجاب الكثرة لاستواء جميع الحيثيات في كونها عدمية.

(٤) أي غير الواحد الحق والفرض أن كل ما هو غير الواحد حاصل عن تلك الاعتبارات فيكون ذلك الغير متوقفاً على تلك الاعتبارات توقفه عليها في الثبوت مع توقفها عليه في الثبوت أيضاً فيكون دور وهو محال.

(٥) في (ب) في حيزها بدلاً من (حيز ما).

(٦) في (أ) بزيادة جملة (إلى الواحد). (٧) سقط من (ب) لفظ (الأبعاد).

الوجه الثاني: أن كل ما يصدر عن العلة، فله ماهية ووجود ضرورة كونه أمراً موجوداً وكل منهما معلول، فيكون الصادر عن كل علة حتى الواحد المشخص[1] المحض متعدداً.

وأجيب: بأنا لا نسلم كون الوجود مع الماهية متعدداً بحسب الخارج لما سبق من أن زيادته على الماهية، إنما هو بحسب الذهن فقط.

ولو سلم، فلا نسلم أن كلا منهما معلول بل المعلول[2] هو الوجود، أو اتصاف الماهية به، لأن هذا هو الحاصل من الفاعل.

الوجه الثالث: أن النقطة التي هي مركز الدائرة مبدأ محاذياته للنقط المفروضة على المحيط.

وأجيب بأن المحاذاة أمر اعتباري لا تحقق له في الخارج، فلا يكون معلولاً لشيء ولو سلم فمحاذاة النقطتين، إضافة قائمة بهما، أو بكل[3] منهما إضافة قائمة بها، فلا يكون فاعلاً للمحاذيات على ما هو المتنازع.

ولو سلم فاختلاف الحيثية ظاهر لا مدفع له.

الوجه الرابع: أنه لو لم يصدر عن الواحد إلا الواحد، لما صدر عن المعلول الأول إلا واحد هو الثاني، وعنه واحد هو الثالث وهلم جراً[4] فتكون الموجودات سلسلة واحدة، ويلزم في كل موجودين فرضاً أن يكون أحدهما علة للآخر، والآخر معلولاً له بوسط أو بغير وسط، وهذا ظاهر البطلان.

وأجيب: بأن ذلك إنما يلزم لو لم يكن في المعلول الأول مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات، ولو لم يصدر عن الواجب مع المعلول الأول أو يتوسطه شيء آخر وهكذا إلى ما لا يحصى[5] بيانه على ما

---

(1) سقط من (أ) لفظ (المشخص).
(2) في (أ) و (ج) بزيادة لفظ (هو).
(3) في (ب) أو بكليهما بدلاً من (أو بكل منهما).
(4) في (ج) هكذا بدلاً من (وهلم جرا).
(5) في (ب) يخفى بدلاً من (يحصى).

ذكروه: أنه إذا صدر عن المبدأ الأول الذي ليس فيه تكثر جهات واعتبارات شتى[١]. كان ذلك الشيء واحداً بالحقيقة والذات، لكن يعقل له بحسب الاعتبارات المختلفة أمور ستة هي: الوجود، والهوية، والإمكان، والوجوب بالغير، وتعقل ذاته، وتعقل مبدئه. فيجوز أن يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات أمور متكثرة. ويظهر ابتداء سلاسل متعددة. وكذا يجوز أن يصدر عن ذلك الشيء الواحد[٢] الذي هو المعلول الأول معلول ثان. وعن المبدأ الأول يتوسطه معلول ثالث. ويتوسط المعلول الأول والثاني والثالث[٣] معلول رابع وهكذا عن كل معلول يتوسط ما فوقه أو ما تحته. وعن الواجب يتوسط ما تحته جملة أو فرادى، فيكون هناك سلاسل غير محصورة، ولبعض المحققين رسالة في تفصيل ذلك، وأورد نبذاً منه في شرحه للإشارات واعتراض الإمام بأن الوجود والوجوب والإمكان اعتبارات عقلية، لا تصلح علة للأعيان الخارجية، ولما كان ظاهراً أنها ليست عللاً[٤] مستقلة، بل شروطاً، وحيثيات تختلف بها أحوال[٥] العلة الموجودة.

اعترض: بأنه لو كفى مثل هذه الكثرة في أن يكون الواحد مصدراً للمعلولات الكثيرة. فذات الواجب تعالى تصلح أن تجعل[٦] مبدأ للممكنات باعتبار ماله من كثرة السلوب والإضافات من غير أن يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك. ويحكم بأن الصادر الأول عنه[٧] ليس إلا واحداً.

وأجيب: بأن السلوب والإضافات لا تعقل إلا بعد ثبوت الغير، فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لكان دوراً.

---

(١) في (أ) شيء وفي (ب) شتى.
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (الواحد).
(٣) في (أ) بزيادة لفظ (الثالث).
(٤) في (ب) علة بدلاً من (عللاً).
(٥) سقط من (أ) لفظ (أحوال).
(٦) في (ب) لجعلها بدلاً من (أن تجعل).
(٧) في (أ) بزيادة لفظ (له).

واعتـرض. بأن تعقلها إنما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته، والمتوقف عليها ثبوت الغير لا تعقله فلا دور.

والجواب: أن المراد أنه لا يصح الحكم بـالسلوب والإضافـات في نفس الأمر إلا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب مسلوباً، وبالاضافة منسوباً، فلا يصح الحكم باستناد ثبوته إليها للزوم الدور.

المبحث الرابع

الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً
عند الفلاسفة

(قال: المبحث الرابع[1]: زعمت الفلاسفة أن الواحد لا يكون قابلاً[2] وفاعلاً لأنهما أثران[3] وقد مر، ولأن نسبة الفاعل بالوجوب[4] والقابل بالإمكان[5].

والجواب: بعد تسليم كونها بالإمكان الخاص المنافي للوجوب أو بالإمكان العام الذي يمكن أن يتحقق بدون الوجوب أنه لا امتناع في الوجوب، واللاوجوب بجهتين بحيثية[6]).

من حيث هو واحد، لا يكون قابلاً للشيء، وفاعلاً له، وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفات حقيقية، واحترز بقيد حيثية الوحدة عن مثل النار تفعل الحرارة بصورتها، وتقبلها[7] بمادتها، وتمسكوا في ذلك بوجهين:

الأول: أن القبول والفعل أثران فلا يصدران عن واحد لما مر.

---

(١) من مباحث العلية والمعلولية.

(٢) للاتصاف بشيء.

(٣) مختلفان لظهور أن الفعل مرتب على القبول والشيء لا يترتب على نفسه.

(٤) لأن الفاعل عندهم علة الفعل.

(٥) ونسبة الفعل للقابل بالإمكان إذ قول الشيء لا يستلزم اتصاف القابل به فإذا اعتبر الفعل إلى القابل كان ذلك الفعل ممكناً.

(٦) سقط من (ج) لفظ (بحيثية).

(٧) في (أ) وتقيلها بمادتها وهو تحريف.

ورد: بعد تسليم كون القبول أثراً بأنا لا نسلم أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، على أنه لو صح ذلك لزم أن لا يكون الواحد قابلًا لشيء وفاعلًا لآخر. فإن دفع باختلاف الجهة، فإن الفاعلية لذاته وقابليته، باعتبار تأثره عما يوجد المقبول.

قلنا: فليكن حال[1] القابلية والفاعلية للشيء الواحد أيضاً كذلك.

فإن قيل: الشيء لا يتأثر عن نفسه.

قلنا[2]: أول المسألة، ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج لنفسه.

فإن قيل: الكلام على تقدير[3] اتحاد الجهة.

قلنا: فيكون لغواً إذ لا اتحاد جهة أصلاً.

الثاني: أن نسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب، ونسبة القابل إلى المقبول بالإمكان. لأن الفاعل التام للشيء من حيث هو فاعل يستلزمه، والقابل له[4] لا يستلزمه، بل يمكن حصوله فيه، فيكون قبول الشيء للشيء، وفاعليته له متنافيين لتنافي لازميهما[5] أعني الوجوب والإمكان.

واعترض. بأنه إنما هي[6] إمكان عام، لأن معنى قابلية الشيء للشيء أنه لا يمتنع حصوله فيه، وهو لا ينافي الوجوب.

وقيل: بل معناه أنه لا يمتنع حصوله فيه، ولا عدم حصوله. وهو معنى الإمكان الخاص، ولو فرضناه الإمكان العام، فليس معناه أحد نوعيه، أعني الوجوب بل معناه مفهومه الأعم بحيث يحتمل الإمكان الخاص، فينافي تعين الوجوب الذي لا يحتمله.

والجواب بعد تسليم ذلك: أنه يجوز أن يكون الشيء واجباً للشيء من حيث كونه فاعلاً له، غير واجب من حيث كونه قابلاً له.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (حال).
(٢) في (ب) لنا بدلاً من (قلنا).
(٣) في (ب) قبول بدلاً من (تقدير).
(٤) في (أ) بزيادة لفظ (له).
(٥) في (ب) لتلازميهما وهو بعيد عن الصواب.
(٦) في (أ) بزيادة لفظ (إنما هي).

المبحث الخامس

لا تأثير للقوى الجسمانية

(قال: لا تاثير للقوى الجسمانية عندنا[١] فلا يشترط في ظهور أفعالها الوضع[٢]، ولا يمتنع دوامها[٣] لخلق الله تعالى. وعند الفلاسفة[٤] يشترط في تأثيرها الوضع[٥] للقطع بأن النار لا تسخن إلا ما له بالنسبة إليه وضع مخصوص، ويلزم تناهي فعلها بحسب الشدة، وهو ظاهر[٦] ويتوسط المدة والعدة، لأن القسري يختلف باختلاف القابل والطبيعي باختلاف الفاعل، لتفاوت الصغير والكبير في المفارقة، وتساويهما في القبول، لأن المفارقة للطبيعة، التي هي في الكبير أقوى، والقبول للجسمية التي هي فيهما على السواء. فاذا فرض في حركتيهما الاتحاد في المبدأ بتفاوت الجانب[٧] الآخر ويلزم التناهي، ولا ينتقض[٨] بحركة الأفلاك لأنها[٩] تستند إلى إرادات من نفوسها المجردة[١٠]. والجواب بعد تسليم التأثير منع كون القوة بقدر الحجم).

---

(١) يقصد أهل السنة. لأن النار لا تأثير لقوتها الحرارية في الجسم المتصل بها وكذا الطعام بالنسبة للشبع، والماء بالنسبة للنبات والري.

(٣) أي دوام الأفعال المنسوبة لتلك القوى.

(٢) أي لا يشترط لظهور تلك الأفعال وضع مخصوص. (٤) قوى الأجسام مؤثرة في أفعالها.

(٥) أي وضع مخصوص يكون عليه الجسم المؤثر فيه بالنسبة للمؤثر بقوته.

(٦) سقط من (أ) و (ب) وهو ظاهر وسقط من (ج) ويتوسط.

(٧) في (ج) اتحاد بدلاً من (الجانب).

(٨) ولا ينتقض هذا الدليل إجمالاً بحركة الأفلاك.

(٩) لأنها أي حركة الأفلاك لا يسلم استنادها ابتداء إلى قوى نفوس لها تأثير إرادات جزئية وهي حالة فيها.

(١٠) المنفصلة عن الأفلاك لعدم حلولها فيها.

القائلون باستناد الممكنات إلى الله تعالى ابتداء لا يثبتون للقوى الجسمانية تأثيراً، ولا يشترطون في ظهور الأفعال المترتبة عليها بخلق الله تعالى وضعاً، ولا يمنعون دوام تلك الأفعال، كما في نعيم الجنة وعذاب الجحيم.

وأما الفلاسفة فيثبتون لها تأثيراً، ويشترطون فيه الوضع قطعاً منهم بأن النار لا تسخن كل شيء، والشمس لا يضيء بها كل شيء بل ماله بالنسبة إليهما وضع مخصوص، بل ويقطعون بأنه يلزم تناهيها بحسب العدة والمدة والشدة، بأن يكون عدد آثارها وحركاتها متناهياً، وكذا زمانها في جانبي الازدياد والانتقاص، بأن لا تزداد إلى غير نهاية، ولا تنتقص إلى غير نهاية، وذلك أن[1] المتصف حقيقة بالتناهي، والاتناهي، هو الكم المتصل أو المنفصل والقوة التي محلها جسم متناه إنمّا تتصف بهما باعتبار كمية[2] المتعلق، أعني الحركات والآثار الصادرة[3] عنها، إما كمية انفصالية وهي عدد الآثار، وإما كمية اتصالية وهي زمان الآثار وهو[4] مقدار ممكن فيه فرض التناهي واللاتناهي في جانب الازدياد وهو الاختلاف بحسب المدة، وفي جانب الانتقاض وهو الاختلاف بحسب الشدة. بيان ذلك ان الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار أو عدد، كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان، أو أعمال متوالية لها عدد، فبفرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل، أو عدد تلك[5] الأعمال، والذي بحسب المقدار يكون أما مع فرض وحدة العمل، واتصال زمانه، أو مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته أو كثرته، وبهذه الاعتبارات تصير القوى أصنافاً ثلاثة:

الأول: قوى تفرض صدور عمل واحد عنها[6] في أزمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة، ولا محالة يكون التي زمانها أقل أشد

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (أن).
(٢) في (ب) هيئة بدلاً من (كمية).
(٣) في (ب) الظاهرة بدلاً من (الصادرة).
(٤) في (ب) وهي بدلاً من (وهو).
(٥) في (ب) أو عدم بدلاً من (عدد).
(٦) في (ب) لفظ منها بدلاً من (عنها).

قوة عن التي زمانها أكثر، ويجب من ذلك أن يقع عمل[1] غير المتناهية لا في زمان.

والثالث: قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم، ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التي يصدر عنها عدد أقل. ويجب من ذلك أن يكون لعمل[2] غير المتناهية عدد غير متناه، فالاختلاف الأول بالشدة، والثاني بالمدة، والثالث بالعدة، ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة وهو أن يقع الأثر في الزمان الذي هو في غاية[3] القصر بل في الآن ظاهر الامتناع أن تقعْ الحركة إلا في زمان قابلٍ للانقسام بحيث تكون القوة التي توقع الحركة في نصف ذلك الزمان أشد تأثيراً، اقتصروا على بيان امتناع اللاتناهي بحسب العدة والمدة، فقالوا لا شك ان التأثير القسرى يختلف باختلاف القابل المقسور، بمعنى أنه كلما كان أكبر كان تحريك القاسر له أضعف لكون معاوقته[4] وممانعته أكبر وأقوى، لأنه إنما يعاوق[5] بحسب طبيعته، وهي في الجسم الكبير أقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة، فإذا فرضنا تحريك جسم بقوته جسماً من مبدأ معين، ثم تحريكه جسماً آخر مماثلاً له بحسب الطبيعة، وأكبر منه بحسب المقدار بتلك البقوة بعينها، ومن ذلك المبدأ بعينه لزم أن يتفاوت منتهى حركة الجسمين بأن تكون حركة الأصغر أكثر من حركة الأكبر لكون المعاوقة[6] فيه أقل، فبالضرورة تنتهي حركة الأكبر ويلزم منها[7] انتهاء حركة الأصغر، لأنها إنما تزيد على حركة الأكبر بقدر زيادة مقداره على مقدار الجسم[8] إذ المفروض أنه لا تفاوت إلا بذلك. والتأثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل.

بمعنى أنه كلما كان الجسم أعظم مقداراً كانت الطبيعة فيه أقوى وأكثر آثاراً

---

(١) في (ب) على بدلاً من (عمل).
(٢) في (أ) العمل بدلاً من (لعمل).
(٣) في (ج) و (ب) بزيادة (هو).
(٤) في (أ) مفارقته بدلاً من (معاوقته).
(٥) في (أ) يفارق بدلاً من (يعاوق)،
(٦) في (ب) المعاوقة بدلاً من (المفارقة).
(٧) في (أ) منه بدلاً من (منها).
(٨) سقط من (أ) لفظ (الجسم).

لأن القوى الجسمانية المتشابهة إنما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر، لكونها متجزئة بتجزئتها. وأما في قبول الحركة فالصغير والكبير فيه[1] متساويان لأن ذلك للجسمية، وهي فيهما على السوية، فإذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت (في الجانب الآخر ضرورة أن الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل، فتنقطع حركة الصغير، ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونهما على نسبة جسميهما، فقوله)[2]. لتفاوت الصغير والكبير بيان للاختلاف القسري، باختلاف القابل، وقوله: وتساويهما في القبول بيان لعدم اختلاف الطبيعي باختلاف القابل. وقوله: فإذا فرض في حركتيهما أي حركتي الصغير والكبير شروع في تقدير الدليل وهو جامع للقسري والطبيعي، ولم يقع في كلام القوم إلا بطريق التفصيل على ما شرحناه.

فإن نوقض الدليل إجمالاً بالحركات الفلكية، فإنها مع عدم[3] تناهيها عندهم مستندةٌ إلى قوى جسمانية لها إدراكات جزئية. إذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سيجيء.

وتفصيلاً بأنه لم لا يجوز أن تكون القوى الجسمانية أزلية[4] لا يكون لحركاتها مبدأ ولو سلم فإنا لا نسلم إمكان ما فرضتم من اتحاد المبدأ، بل مبدأ حركة الأصغر أصغر من مبدأ حركة الأكبر. ولو سلم فلم لا يجوز أن يكون التفاوت الذي لابد منه[5] هو التفاوت بالسرعة والبطء بأن يكون حركة الأصغر أسرع في القسرية، وأبطأ في الطبيعية من غير انقطاع. ولو سلم فالتفاوت بالزيادة والنقصان لا يوجب الانقطاع كما إذا فرضنا لحركة فلك[6] القمر، وفلك زحل مبدأ من موازاة نقطة معينة من الفلك الأعظم، فإن دورات القمر أضعاف دورات زحل مع عدم[7] تناهيهما.

أجيب: عن الأول: بأن حركات الأفلاك إرادية (مستندة إلى إرادات وتعقلات جزئية مستندة)[8]. إلى نفوسها المجردة في ذواتها المقارنة في أفعالها

---

(1) سقط من (ب) لفظ (فيه).
(2) سقط من (ب) ما بين القوسين.
(3) في (أ) بزيادة لفظ (عدم).
(4) في (ب) لذاته وهو بعيد عن الصواب.
(5) سقط من (ب) لفظ (بد).
(6) في (ب) تلك وهو تحريف.
(7) سقط من (أ) لفظ (عدم).
(8) ما بين القوسين سقط من (ب).

بالمادة[1] المدركة للجزئيات بواسطة الآلات. وكلامنا في تأثير القوى الحالة في الأجسام.

وعن الثاني والثالث: بأن فرض المبدأ الواحد للحركتين بأن يعتبرا من نقطة واحدة من أوساط المسافة يماسها الطرف الذي يليها كاف في إثبات المطلوب، ولا خفاء في إمكانه. وإن لم يكن للحركة بداية. وليس المراد بالمبدأ مجموع حيز الجسم حتى يكون مبدأ حركة الجسم[2] الأصغر أصغر.

وعن الرابع: بأن الاختلاف بالسرعة والبطء يكون تفاوتاً بحسب الشدة. وليس الكلام فيه، بل في التفاوت بحسب المدة والعدة، ومعناه الزيادة والنقصان في زمان الحركة وعددها.

وعن الخامس: بأن دورات القمر أو زحل[3] ليست جملة موجودة يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان، ولا هناك أيضاً قوة موجودة تستند تلك الدورات إليها، بل إنما تستند إلى إرادات متجددة متعددة متعاقبة لا توجد إلا مع الحركات بخلاف ما نحن فيه، فإن كون جملة الأفعال، وإن لم تكن حاصلة[4] في الحال لكن كون القوة قوية عليها أمر حاصل في الحال متفاوت بالزيادة والنقصان بالنسبة إلى تحريك الصغير والكبير وفي هذا نظر، وعليه زيادة كلام يذكر في إبطال التسلسل.

وأجيب عن أصل الدليل بعد تسليم تأثير القوى، بأن ما ذكرتم من اختلاف القسرية[5]، باختلاف القابل والطبيعة، باختلاف الفاعل بحيث يكون تفاوت القوة على المعاوقة، أو على التحريك في الجسم الصغير والكبير بنسبة مقداريهما حتى لو كان مقدار الصغير نصف مقدار الكبير، كانت قوة معاوقته أو تحريكه، نصف قوة[6] معاوقة الكبير أو تحريكه ليلزم أن تكون حركته القسرية ضعف حركة الكبير وحركته الطبيعية نصفها ممنوع، لجواز أن تكون القوة من الأعراض التي لا تنقسم بانقسام المحل كالوحدة والنقطة والأبوة[7].

(١) في (أ) بزيادة لفظ (المادة).
(٢) سقط من (أ) لفظ (الجسم).
(٣) زحل: كوكب مشهور من السيارة.
(٤) سقط من (ب) و (ج) لفظ «حاصلة».
(٥) في (ب) الغيرية بدلاً من (القسرية).
(٦) سقط من (ب) لفظ (قوة).
(٧) في (ب) والأبرة وهو تحريف.

المبحث السادس

استحالة تراقي عروض العلية والمعلولية

(قال: المبحث السادس[1]: يستحيل تراقي عروض العلية والمعلولية لا إلى نهاية[2] سواء كان في معروضات متناهية، ويسمى دوراً أو غير متناهية، ويسمى تسلسلاً[3].

أما الأول: فلاستحالة تقدم الشيء على نفسة بالمعنى الذي يصح قولنا: (وجد فوجد على ما هو اللازم في العلية حيث يصح أن يقال)[4]: وجدت حركة اليد، فوجدت حركة الخاتم بخلاف العكس.

فإن قيل: تقدم الشيء على نفسه غير لازم، لأن المحتاج إلى الشيء لا يلزم أن يكون محتاجاً إلى ذلك الشيء، اذ العلة القريبة كافية، وإلا لزم التخلف، ولأن الشيء يجوز أن يكون بماهيته علة لما هو علة، لما هو علة لوجوده.

قلنا: ما لم توجد البعيدة لم توجد القريبة، وما لم توجد القريبة لم توجد المعلول، وهو معنى الاحتياج، وما ذكر من كون الشيء بماهيته علة لما هو علة

---

(١) في استحالة الدور والتسلسل.

(٢) يعني أن العلية والمعلولية يستحيل أن يعرضا على وجه يتصاعد عروضهما فيه إلى غير نهاية وذلك بأن يكون ما فرضا فيه من المعروضات كلما عرض له أحدهما عرض له الآخر بحيث لا يقف ذلك العروض على معروض يعرض له أحدهما دون الآخر.

(٣) ولا ينافي عدم التناهي في المعروض التناهي في العدد وهو الدور.

(٤) ما بين القوسين سقط من (ج).

لوجوده[1] مع أنه محال[2] ليس مما نحن فيه[3]).

يـريد بيـان استحالـة الدور والتسلسل، وعبر عنهمـا بعبارة جامعة، وهي أن يتراقى[4] عروض العليـة والمعلولية لا إلى نهاية، بأن يكون كـل ما هـو معروض للعلية، معروضاً للمعلولية، ولا ينتهي إلى ما تعرض له العلية دون المعلولية فإن كانت المعروضات متناهية فهو الدور بمرتبة، إن كانا اثنتين، وبمراتب إن كانت فوق الاثنتين، وإلا فهو التسلسل، أما بطلان الدور فلأنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه، وهو ضروري الاستحالة.

وجه الاستلزام أن الشيء إذا كان علة لآخـر كان متقـدماً عليـه، وإذا كان الآخر علة له، كان متقدماً عليه. والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء، فيكون الشيء متقدماً على نفسه، ويلزمه كون الشيء متأخراً عن نفسـه، وهو معنى احتيـاجه إلى نفسـه، وتـوقفـه على نفسـه، والكـل بـديهي الاستحالة، وربما يبين بأن التقدم أو التوقف أو الاحتياج نسبة لا تعقـل إلا بين اثنين، وبأن[5] نسبة المحتاج إليه إلى المحتاج الوجوب وعكسها وتوقف الإمكان والكل ضعيف[6]. لأن التغاير الاعتباري كاف.

فإن قيل: إن أريد بتقدم الشيء على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم في العلة أو بالعلية، فنفس المدعى. لأن قولنا لشيء لا يتقدم على نفسه بالعلية بمنزلـة قولنا: الشيء لا يكون علة لنفسه.

قلنا: المراد التقدم بالمعنى الذي يصحح قولنا: وجـد فوجـد على ما هـو

---

(١) فيصدق أن الشيء كان علة لما هو علة لـه ولا يلزم في ذلك تقـدم الشيء على وجود نفسـه بل اللازم فيه.

(٢) محال في نفسه.

(٣) بتقدير تسليمه الذي نحن فيه والدور تـوقف الشيء على نفس ما يتـوقف عليه لا تـوقف الشيء على نفس ماهية غيره.

(٤) في (ب) بتوالي بدلاً من (يتراقي).

(٥) سقط من (ب) و (ج) حرف (أن).

(٦) في (أ) لا يرقي بدلاً من (ضعيف).

اللازم في كون الشيء علة للشيء، بمعنى أنه ما لم توجد العلة لم يوجد المعلول، ألا ترى أنه يصح أن يقال، وجدت حركة اليد،[1] فوجدت حركة الخاتم ولا يصح أن يقال: وجدت حركة الخاتم، فوجدت حركة اليد، ولاخفاء في استحالة ذلك بالنظر إلى الشيء ونفسه[2].

فإن قيل: يجوز أن يكون الشيء علة لما هو علة له من غير لزوم تقدم الشيء على نفسه وسند[3] والمنع وجهان:

الأول: أن المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء لا يلزم أن يكون محتاجاً إلى ذلك الشيء فإن العلة القريبة للشيء كافية في تحققه[4] من غير احتياج إلى البعيدة، وإلا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة.

والثاني: أن يكون الشيء بماهيته علة لشيء وهو علة لوجود ذلك الشيء.

قلنا: اللزوم ضروري، والسند مدفوع لأنه ما لم توجد العلة البعيدة للشيء لم توجد العلة القريبة، وما لم توجد العلة القريبة لم يوجد ذلك الشيء.

(فما لم توجد البعيدة لم يوجد ذلك الشيء وهو معنى الاحتياج والتخلف. إنما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول ولأن كون ماهية الشيء)[5] علة لما هو علة لوجوده، مع أنه ظاهر الاستحالة[6]، لما فيه من وجود. المعلول قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه. أعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه.

---

(١) في (ج) السيد بدل (اليد) وهو تحريف.
(٢) سقط من (ب) لفظ (ونفسه).
(٣) سقط من (أ) لفظ (سند).
(٤) في (ب) تحقيقه.
(٥) ما بين القوسين سقط من (ب).
(٦) في (ج) مع ما فيه من ظهور الاستحالة.

أدلة استحالة التسلسل

(قال: وأما الثاني فلوجوه[1]:

الأول: أنه لو لم تنته سلسلة المعلولات[2] إلى علة محضة[3] لكانت الجملة التي هي نفس مجموع الوجودات الممكنة المستند كل منها إلى الآخر موجوداً ممكناً[4] وفاعلها المستقبل ليس نفسها ولا جزءاً منها لامتناع علية الشيء لنفسه ولعلله، بل خارج واجب، فوجد بعض أجزاء السلسلة، ويوجب انقطاعها، وعدم استناد ذلك الجزء إلى جزء آخر لامتناع اجتماع المؤثرين، وعلى هذا لا يرد ما يقال:

إن أريد بالعلة التامة. فلا نسلم استحالة كونها نفس الجملة. فإن أتاملة قد لا تتقدم كما في المركب وإن أريد الفاعل فلا نسلم استحالة كونه جزء الجملة فإن قد لا يكون فاعلاً لكل جزء كالنجار للسرير[5].

ولو سلم[6] فلم لا يجوز أن تكون السلاسل غير متناهية[7]، فتكون العلة الخارجة عن هذه داخلة في تلك من غير انتهاء إلى الواجب.

ولو سلم، فإنما يفيد ثبوت الواجب لا بطلان التسلسل على أنه منقوض بمجموع الممكنات مع الواجب. لكن يرد أنه إن أريد أن العلة المستقلة للمركب من الأجزاء الممكنة تكون علة لكل جزء بنفسها، ففي المركب

---

(١) أبطل التسلسل بوجوه سبعة.

(٢) بأن تكون مترتبة على أن كل فرد منها له علة بحيث لا تنتهي تلك الأفراد.

(٣) محضة: أي خاصة. من كونها معلولة لأخرى ويلزم من ذلك كون تلك العلة واجبة، وكل ممكن له علة.

(٤) أي يلزم على ما ذكر أن تكون تلك الجملة موجوداً ممكناً.

(٥) فإنه فعل الجملة ولم يفعل كل جزء منه، وإنما فعل الهيئة التركيبية دون المادة.

(٦) ما ذكر من امتناع كون فاعل الجملة غير فاعل لجميعها بل التزم كون فاعل الجملة لا بد أن يكون فاعلاً لكل جزء فلا يكون الفاعل جزءاً من تلك الجملة بعينها.

(٧) في نفسها فإنه كما صح فرض أفراد السلسلة الواحدة غير متناهية يصح فرض سلاسل لا تتناهى أفرادها.

المرتب الأجزاء زماناً[1] يلزم تقدم المعلول أو تخلفه عن المستقل بالإيجاد وإن أريد أنها تكون علة لكل جزء إما بنفسها[2] أو لجزء منها بحيث لا يكون علة شيء من الأجزاء خارجة عن علة المركب، وتكون العلة المستقلة للمركب المرتب الأجزاء أيضاً مرتبة الأجزاء. وفي أجزاء السلسلة لا يمتنع أن يكون علة بهذا المعنى.

كما قيل المعلول المحض لا إلى نهاية. فإنه يقع لكل جزء منه جزء من السلسلة وهكذا كل مجموع قبله، ولا يقدح في استقلاله[3] بالإيجاد[4] احتياجه في الوجود إلى علله أو احتياج السلسلة إلى المعلول المحض أيضاً، وبهذا يبطل الاستدلال بأنه لا أولوية لبعض الأجزاء، وبأن كل جزء يفرض فعليته أولى بالعلية[5] هذا بعد تسليم احتياج السلسلة إلى غير علل الأجزاء، كيف ولا وجود لها غير وجودات الأجزاء؟!) .

احتجوا على بطلان التسلسل بوجوه:

الأول: أنه[6] لو تسلسلت العلل والمعلولات من غير أن ينتهي إلى علة محضة لا يكون معلولاً لشيء لكان هناك جملة هي نفس[7] مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل من آحادها واحد منها، وتلك الجملة موجودة ممكنة[8]. أما الوجود فلانحصار أجزائها في الموجود. ومعلوم أن المركب لا يعدم إلا بعدم شيء من أجزائه. وأما الإمكان فلافتقارها إلى جزئها الممكن ومعلوم أن المفتقر إلى الممكن لا يكون إلا ممكناً، ففي جعلها نفس الموجودات الممكنة تنبيه

---

(١) سقط من (ج) لفظ (زماناً).
(٢) في (ج) وإما بدلاً من (أو).
(٣) أي استقلال ما قبل المعلول المحض وما قبل آخر كل مجموع.
(٤) أي لا يقدح في كونه مستقلاً إيجاد المعلول.
(٥) وهذا الكلام كله إنما يحتاج إليه إذا أريد القدح في الدليل.
(٦) سقط من (ب) لفظ (أنه).
(٧) في (أ) بزيادة لفظ (نفس).
(٨) في (ب) موجود ممكن بحذف (التاء فيهما).

على أنها مأخوذة بحيث لا يدخل فيها المعدوم أو الواجب لا يقال المركب من الأجزاء الموجودة قد يكون اعتبارياً لا تحقق له في الخارج كالمركب من الحجر والإنسان ومن الأرض والسماء.

لأنا نقول: المراد أنه[١] ليس موجوداً واحداً يقوم به وجود غير وجودات الأجزاء. وإلا فقد صرحوا بأن المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد كالعشرة من الرجال، وقد يكون إما مع صورة ممنوعة كالنبات من العناصر، وإما بدونها لا يزداد إلا هيئة[٢] اجتماعية كالسرير من الخشبات، وإذا كانت الجملة موجوداً ممكناً، فموجدها بالاستقلال.

أما نفسها وهو ظاهر[٣] الاستحالة، وأما جزء منها، وهو أيضاً محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لأنه لا معنى لإيجاد الجملة، إلا إيجاد الأجزاء التي هي عبارة عنها، ولا معنى لاستقلال الموجد[٤] إلا استغناؤه عما سواه، وإما أمر خارج عنها، ولا محالة يكون موجدا لبعض الأجزاء، وينقطع إليه البتة[٥] سلسلة المعلولات لكون الموجد الخارج عن جميع الممكنات واجبا بالذات، ولا يكون ذلك البعض معلولاً لشيء من أجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد. إذ الكلام في المؤثر المستقل بالإيجاد فيلزم الخلف من وجهين: لأن المفروض أن السلسلة غير منقطعة، وأن كل جزء منها معلول لجزء آخر، وبما ذكرنا من التقرير يندفع نقض الدليل تفصيلاً بأنه إن أريد بالعلة التي لا بد منها لمجموع السلسلة العلة التامة، فلا نسلم إستحالة كونها نفس السلسلة. وإنما يستحيل لو لزم تقدمها، وقد سبق أن العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها إذ من جملتها الأجزاء التي هي نفس المعلول.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (إنه).
(٢) في (ب) ماهية.
(٣) في (ج) فظاهر الاستحالة بإسقاط الضمير (وهو).
(٤) سقط من (ج) لفظ (الموجد) وزيادة (الهاء) في (الاستقلال).
(٥) سقط من (أ) لفظ (البتة).

فإن قيل: فيلزم أن يكون واجباً لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا[1] استحالة قلنا: ممنوع وإنما يلزم لو لم يفتقر[2] إلى جزئها الذي ليس نفس ذاتها سواء سمى غيرها، أو لم يسم، وإن أريد العلة الفاعلية فلا نسلم إستحالة كونها بعض أجزاء السلسلة، وإنما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من أجزاء المعلول حتى نفسه وعلله، وهو ممنوع لجواز أن يكون بعض أجزاء المعلول المركب مستنداً إلى غير فاعله كالخشب من السرير، سلمنا ذلك. لكن لا نسلم أن الخارج من السلسلة يكون واجباً لجواز أن توجد سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية، وكل منها يستند إلى علة خارجة عنها داخلة في سلسلة أخرى من غير انتهاء إلى الواجب. ولو سلم[3] لزم الانتهاء إلى الواجب، فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز أن يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجوداً ممكناً[4] مستنداً إلى الواجب، وإجمالاً بأنه منقوض بالجملة التي هي عبارة[5] عن الواجب. وجميع الممكنات الموجودة. فإن علتها ليست نفسها، ولا جزءاً منها لما ذكر، ولا خارجاً عنها لاستلزامه مع تعدد الواجب معلولية الواجب، واجتماع المؤثرين إن كان علة لكل جزء من أجزاء الجملة، وأحد الأمرين إن كان علة لبعض الأجزاء ووجه الاندفاع أنا قد[6] صرحنا بأن المراد بالعلة الفاعل المستقل بالإيجاد وأخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولاً لجزء[7]، فلم يكن الخارج عنها إلا واجباً، وأقل ما لزم من استقلاله بالعلية[8] أن يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولاً لجزء آخر بل للخارج خاصة، وهو معنى الانقطاع ولم يمكن أن يكون المستقل بالعلية جزءاً من الجملة للزوم كونه علة لنفسه ولعلله تحقيقاً بمعنى الاستقلال، إذ لو كان الموجد لبعض الأجزاء شيئاً آخر لتوقف حصول الجملة عليه أيضاً، فلم يكن أحدهما مستقلاً، وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب

---

(1) في (ب) به بدلاً من (بهذا).
(2) في (ج) أن يفتقر إلى جزئها وحذف (لو لم)
(3) في (ب) لزوم بدلاً من (لزم).
(4) في (أ) زيادة لفظ (ممكناً).
(5) سقط من (ج) لفظ (عبارة).
(6) في (ب) سقط لفظ (وقد).
(7) في (أ) بزيادة لفظ (جزء).
(8) في (ب) بالفعلية بدلاً من (العلية).

والممكنات. فإنه جاز أن يستقل بإيجاده بعض أجزائه الذي هو موجود بذاته مستغن عن غيره، وأمات السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده، بل مع فاعل الخشبات، نعم قد[1] يرد على المقدمة القائلة بأن العلة المستقلة للمركب من الأجزاء الممكنة علة[2] لكل جزء منه اعتراض. وهو أنه إما أن يراد أنها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء، وهذا باطل. لأن المركب قد يكون بحيث تحدث أجزاؤه شيئاً فشيئاً كخشبات السرير، وهيئته الاجتماعية، فعند حدوث الجزء الأول. إن لم توجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته، وهو ظاهر. وإن وجدت لزم تخلف المعلول. أعني الجزء الآخر من علته المستقلة بالإيجاد، وقد مر بطلانه، وإما أن يراد أنها علة لكل جزء من المركب، إما بنفسها أو بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولاً لها أو لجزء منها من غير افتقار إلى أمر خارج عنها، وإذا كان المعلول المركب مترتب الأجزاء كانت علتها المستقلة أيضاً مترتبة الأجزاء يحدث كل جزء منه لكل[3] جزء منها يقارنه بحسب الزمان، ولا يلزم التقدم ولا التخلف،[4] وهذا أيضاً[5] فاسد من جهة أنه لا يفيد المطلوب[6] أعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءاً منها إذ من[7] أجزائها ما يجوز أن يكون علة بهذا المعنى من غير أن يلزم علية الشيء لنفسه أو لعلله، وذلك مجموع الأجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها إلا المعلول المحض[8] المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الرتبة حيث يعتبر من الجانب المتناهي، ولذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الأخير، وتارة بما بعد المعلول الأول. ففي الجملة هي جزء من السلسلة تتحقق السلسلة عند تحققها، ويقع بكل جزء منها جزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على نفسه.

---

(١) سقط من (أ) لفظ (قد).
(٢) في (ب) (علته) بدلاً من (علة).
(٣) سقط من (أ) لفظ (لكل).
(٤) في (ب) والتخلف بدلاً من (ولا التخلف).
(٥) في (ج) بزيادة لفظ (أيضاً).
(٦) في (ب) المقصود بدلاً من (المطلوب).
(٧) سقط من (ج) و (أ) حرف الجر (من)
(٨) في (أ) بزيادة لفظ (المحض).

فإن قيل: المجموع الذي هو العلة أيضاً ممكن محتاج إلى علة.

أجيب: بأن علته المجموع الذي قيل ما فيه من المعلول الأخير، وهكذا في كل مجموع قبله لا إلى نهاية.

فإن قيل: ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بإيجاد السلسلة لأنه ممكن يحتاج إلى علته، وهكذا كل مجموع يفرض، فلا توجد السلسلة إلا بمعاونة من تلك العلل، ولأنه ليس بكاف في تحقق السلسلة، بل لا بد من المعلول المحض أيضاً.

قلنا: هذا لا يقدح في الاستقلال لأن معناه عدم الافتقار في الإيجاد إلى معاونة علة خارجة، وقد فرضنا أن علة كل مجموع أمر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر أنه لا داخل لمعلوله[1] الأخير في إيجاده.

فإن قيل: إذا أخذت الجملة أعني[2] من أن تكون سلسلة واحدة أو سلاسل غير متناهية على ما ذكرتم، فهذا[3] المنع أيضاً مندفع، إذ ليس هناك معلول أخير، ومجموع مرتب قبله[4].

قلنا: بل وأراد[5] بأن يجعل علتها الجزء الذي هو المجموعات الغير المتناهية التي قبل كان معلولاتها الأخيرة لغير المتناهية.

فإن قيل: نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز أن تكون جزءاً منها لعدم أولوية بعض الأجزاء أو لأن كل جزء يفرض فعلته، أولى منه بأن تكون علة للجملة لكونها أكثر تأثيراً.

قلنا: ممنوع بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الأخير متعين للعلية، لأن

---

(١) في (ب) المعلول بحذف (الهاء).
(٢) في (ب) أعم بدلاً من (أعني).
(٣) في (ب) فهنا بدلاً من (هذا).
(٤) في (ب) علية بدلاً من (قبلة).
(٥) في (أ) ورد بدلاً من (وأراد).

غيره من الأجزاء لا يستقل بإيجاد الجملة على ما لا يخفى، وعلى أصل الدليل منع آخر، وهو أنا لا نسلم افتقار الجملة المفروضة إلى علة غير علل الآحاد. وإنما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجود ذات[١] الآحاد المعللة كل منها بعلته.

وقولهم: إنها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلته. فمن أين يلزم الافتقار إلى علة أخرى؟ وهذا كالعشرة من الرجال لا يفتقر إلى غير علل الآحاد، وما يقال أن وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل[٢].

برهان القطع والتطبيق على استحالة التسلسل

(قال: الثاني[٣] نفصل من السلسلة[٤] جملة بنقصان واحد من طرفها[٥]، ثم نطبق بين الجملتين، فإن وقع بإزاء كل جزء من التامة[٦] جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء، وإلا لزم انقطاع الناقصة، وتناهي التامة بالضرورة[٧] حيث لا تزيد عليها إلا بواحد[٨]، ونوقض أصل الدليل بسلسلة الأعداد عند الكل، ومعلومات الله تعالى عندنا، وحركات الأفلاك عند الفلاسفة، ولزوم انقطاع الناقصة بتضعيف الواحد مراراً غير متناهية مع تضعيف الاثنين كذلك. ومقدورات الله تعالى ومعلوماته، ودورات زحل مع دورات القمر. وحاصله أنه يجوز أن يكون بإزاء كل جزء جزء لعدم تناهيهما لا لتساويهما. فإن سمى

---

(١) في (أ) لوجودات بدلاً من (وجود ذات).

(٢) في (ب) التحض بدلاً من (التحصيل).

(٣) من الأوجه التي يبين بها استحالة التسلسل ما يسمى برهان القطع والتطبيق.

(٤) التي فرض عدم تناهيها.

(٥) المتناهي: إحدى الجملتين يكون ابتداؤها مما قبل الفرد الناقص والأخرى يكون ابتداؤها من نفس ذلك الفرد إلى ما لا ينتهي فيهما.

(٦) وهي التي اعتبرت بلا نقصان فرد منها.

(٧) سقط من (ج) لفظ (بالضرورة).

(٨) إذا الفرض أن التامة هي الناقصة بعينها مع زيادة الجزء المنقوص ومعلوم أن الزائد بالمتناهي متناه.

مثله[1] تساوياً مع إستحالتـه، ووجه التقصي[2] دعـوى الضرورة، وتخصيص الحكم فعنـدنا بمـا دخل تحت الـوجود إذ الوهمـي ينقـطع بانقـطاع الـوهم، وعندهم[3] بماله مع الوجود بالفعل ترتب وضعاً أو طبعاً، إذ يمتنع التطبيق فيما عداه. والحق أن اعتبار الأثنينيـة والتطبيق إنمـا هو بحسب العقـل. فإن اكتفى بعرض العقل إجمالاً قام[4] في الكـل، وإن اشترط المـلاحظة تفصيـلاً لم يتم أصلاً).

الوجه الثاني: ويسمى برهـان التطبيق وعليـه التعويـل، في كل مـا يدعي تناهيه،[5] أنـه لو وجـدت سلسلة غير متنـاهية إلى علة محضـة، تنقض[6] من طرفها المتناهي واحد فتحصل جملتان، إحداهما من المعلول المحض، والثانية من الذي فوقه ثم تطبق بينهما، فإن وقع بإزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال، وإن لم يقع ولا يتصور ذلك إلا بأن يوجد جزء من التامة لا يكون بإزائه جزء من الناقصة لزم انقطاع الناقصة بالضـرورة. والتامة لا يزيد عليها إلا بواحد على ما هو المفروض، فيلزم تناهيها ضرورة، أن الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه واعترض بوجهين.

أحدهما: نقض أصل الدليل بأنه لو صح لزم أن تكون الأعداد متناهية، لأنا نفرض جملة من الواحد إلى غير النهاية، وأخرى من الاثنين إلى غير النهاية، ثم نطبق بينهما، وتناهي الأعداد باطل بالاتفاق، وأن تكون معلومات الله تعالى متناهية للتطبيق بين الكامل[7] وبين الناقص منه بواحد وتناهيها باطل عند المتكلمين وأن تكون الحركات

---

(١) أي فإن سمي الخصم مثل هذه المقابلة المستمرة بأن لا تنقطع أجزاء الناقصة ولا التامة.

(٢) أي الخروج عن هذا الاعتراض الذي هو التزام أنـه يصح عـدم انقطاع أجـزاء الناقصـة من غير لزوم مساواة الجزء لكل لعدم ظهور الدليل على نفي ذلك.

(٣) أي الفلاسفة فيختص حكم الدليل أي مفاده من الاستحالة أي استحالة عدم التناهي.

(٤) في (ج) تام بدلاً من (قام).

(٥) في (ب) ما يدعى بداهته.

(٦) في (ب) فيقصر.

(٧) في (ب) بين الكل.

الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة وأخرى من الدورة[1] التي قبلها، وتناهيها باطل عند الفلاسفة[2].

وثانيهما: نقض المقدمة القائلة بأن إحدى الجملتين إذا كانت أنقص[3] من الأخرى لزم انقطاعها. بأن الحاصل من تضعيف الواحد مراراً غير متناهية أقل من تضعيف الاثنين مراراً غير متناهية مع لا تناهيها اتفاقاً، ومقدورات الله تعالى أقل من معلوماته لاختصاصه[4] بالممكنات، وشمول العلم للممتنعات أيضاً مع لا تناهي المقدورات عندنا، ودروات زحل أقل من دورات القمر ضرورة مع لا تناهيها عند الفلاسفة، وحاصل الاعتراض أنا نختار أنه يقع بإزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة، ولا نسلم لزوم تساويهما. فإن ذلك كما يكون للتساوي. فقد يكون لعدم التناهي، وإن سمى مجرد ذلك تساوياً. فلا نسلم إستحالة ذلك فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي، وإنما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة بمعنى كون عدد[5] إحداهما فوق عدد الأخرى، وهو ليس بلازم فيما بين[6] غير المتناهيين وإن نقصت من أحدهما ألوف. وقد يجاب عن المنع بدعوى[7] الضرورة في أن كل جملتين إما متساويتان أو متفاوتتان[8] بالزيادة والنقصان وأن الناقصة يلزمها الانقطاع وعن النقض[9] يتخصص الحكم. أما عندنا فيما دخلت تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات أو لا كما في الحركات الفلكية، فإنها من المعدات فلا ترد الأعداد لأنها من الاعتبارات العقلية، ولا يدخل في الوجود من المعدودات[10] إلا ما هي متناهية، وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته، ومعنى لا تناهيها، أنه لا تنتهي إلى حد لا يكون فوقه عدد أو معلوم أو مقدور آخر.

---

(١) سقط من (ب) وأخرى عن الدورة.
(٢) في (ج) بزيادة (بعض).
(٣) في (أ) أنقض بالضاد وهو تحريف.
(٤) في (ب) لاختصاصها.
(٥) في (ب) عد بحذف الدال الثانية.
(٦) سقط من (ج) لفظ (بين).
(٧) سقط من (ج) بدعوى ولفظه (يجاب عن المنع بالضرورة).
(٨) في (أ) بزيادة (متفاوتتان).
(٩) في (ب) النقوض.
(١٠) في (ب) المعدومات.

وأما عند الفلاسفة: فبما تكون موجودة معاً بالفعل مترتبة وضعاً كما في سلسلة المقادير على ما يذكر في تناهي الأبعاد أو طبعاً كما في سلسلة العلل والمعلولات، وفلا ترد الحركات الفلكية، لكونها متعاقبة غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد، كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيهما بحسب العدد لكونها غير مترتبة.

فإن قيل: التخصيص في الأدلة العقلية، اعتراف ببطلانها حيث يتخلف المدلول عنها.

قلنا: معناه أن الدليل لا يجري في صورة النص، بل يختص بما عداها.

أما عندنا فنظراً إلى أن ما لا تحقق له في نفس الأمر لا يمكن التطبيق فيه إلا بمجرد الوهم، فينقطع بانقطاعه بخلاف ما في نفس الأمر، فإنه لا بد أن يقع بإزاء كل جزء جزء، أو لا يقع، وهو معنى الانقطاع، وأما عندهم فنظراً إلى أن التطبيق بحسب نفس الأمر، إنما يتصور فيما له مع الوجود ترتب ليوجد بإزاء كل[1] جزء من هذه جزء من تلك، فلا يجري في الأعداد، ولا في الحركات الفلكية[2]، ولا في النفوس الناطقة، والحق أن تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة، ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك، إنما هو[3] بحسب العقل دون الخارج، فإن كفى في تمام الدليل حكم العقل، بأنه لا بد أن يقع[4] بإزاء كل جزء جزء أو لا يقع[5]. فالدليل جار في الأعداد، وفي الموجودات المتعاقبة، والمجتمعة المترتبة، وغير المترتبة، لأن للعقل أن يفرض ذلك في الكل، وإن لم يكن[6] ذلك، بل اشتراط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة، فضلاً عما عداها، لأنه لا سبيل للعقل إلى ذلك إلا[7] فيما لا يتناهى من الزمان.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (كل).
(٢) في (ج) القبيلية وهو تحريف.
(٣) سقط من (ب) الضمير (هو).
(٤) في (ج) لا بد من وقوع إزاء كل.
(٥) سقط من (ب) لفظ (أو).
(٦) في (أ) يكف بدلاً من (يكن).
(٧) في (أ) بزيادة لفظ (إلا).

الوجه الثالث

من استحالة التسلسل

(قال: الثالث[1] لما اشتملت السلسلة[2] على معلول محض لزم اشتمالها[3] على علة محضة[4] تحقيقاً لتكافؤ المتضايفين[5]، فينقطع، وهذا مأخذ العبارات منها لو تسلسلت العلل لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة، ضرورة أن كل ما هو علة فيها، فهو معلول من غير عكس فيبطل التكافؤ. ومنها تطبيق بين جملتي العلية والمعلولية في تلك السلسلة، فإن تفاوتا بطل التكافؤ، وإلا لزم علية بلا معلولية[6] ضرورة[7] أن في الجانب المتناهي معلولية بلا علية).

الوجه الثالث: أنه لو لم تنته سلسلة العلل والمعلولات إلى علة لا يكون معلولاً لشيء لزم عدم تكافؤ المتضايفين، واللازم باطل لما سيجيء، أو نقول: لو كان المتضايفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة إلى علة محضة، والمقدم حق لأن معناه أنهما بحيث إذا وجد أحدهما في العقل أو في الخارج وجد الآخر، وإذا انتفى انتفى. وجه اللزوم أن المعلول الأخير يشتمل على معلولية محضة، وكل مما فوقه على علية ومعلولية، فلو لم ينته إلى ما يشتمل على علية محضة لزم معلولية بلا علية[8].

---

(١) من الأوجه الدالة على استحالة التسلسل في العلل.

(٢) الحاصلة من العلل والمعلولات.

(٣) أي اشتمال تلك السلسلة.

(٤) من الجانب الأول فتنقطع السلسلة عندها وهو المطلوب.

(٥) وذلك أن وصف التضايف وصف لا يتحقق إلا بين اثنين فإذا وجد موصوف بوصف التضايف فلا بد أن يكون ثم موصوف بإزائه، له وصف يتحقق به التضايف فلزم تكافؤ أفراد وصف التضايف بأن يكون مقدار أحد المتضايفين على قدر مقدار الآخر.

(٦) تحقيقاً للتكافؤ.

(٧) قالوا: يلزم تحقيق التكافؤ بوجود علية بلا معلولية لما ثبت بالضرورة من أن في الجانب المتناهي من السلسلة معلولية بلا علية وذلك في المعلول الأخير وهو المحض.

(٨) في (ب) بلا (علته) بدلاً من (بلا علية).

فإن قيل: المكافىء لمعلولية المعلول المحض علية المعلول الذي فوقه بلا وسط لا علية العلة المحضة.

قلنا: نعم إلا أن المراد أنه لا بد أن يكون بإزاء كل معلولية علية. وهذا يقتضي ثبوت العلة المحضة، وللقوم في التعبير عن هذا الاستدلال عبارتان:

إحداهما: لو تسلسلت العلل والمعلولات إلى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة وهو باطل ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية. وبيان اللزوم أن كل علة في السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض، وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الأخير.

وثانيهما: نأخذ جملة من العليات التي في هذه[1] السلسلة، وأخرى من[2] المعلوليات، ثم نطبق بينهما، فإن زادت آحاد إحداهما على[3] الأخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية، لأن معنى التكافؤ أن يكون بإزاء كل معلولية عليه، وبالعكس، وإن لم تزد لزم علية بلا معلولية ضرورة أن في الجانب المتناهي معلولية بلا علية كما في المعلول الأخير، فلزم الخلف لأن التقدير عدم انتهاء السلسلة إلى علة محضة[4].

الوجه الرابع

من إبطال التسلسل

(قال: الرابع: نعزل المعلول المحض، ونجعل كلا من الآحاد متعدداً باعتبار وصفي العلية والمعلولية[5]، ثم نطبق، بين سلسلتي العلل والمعلولات

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (هذه).

(٢) سقط من (أ) حرف الجر (من).

(٣) في (ج) على آحاد الأخرى بزيادة (آحاد). (٤) في (ج) خالصة بدلاً من (محضة).

(٥) المقررين لكل فرد إذ الشيء باعتبار كونه معلولاً خلاف نفسه باعتبار كونه علة فيحصل بهذا التقدير في تلك الآحاد جملتان إحداهما جملة العلية والأخرى جملة المعلولية.

(فيلزم بضرورة سبق العلة زيادة العلية)[1] ويتناهيان).

الوجه الرابع: أنا ننزل المعلول المحض من السلسلة المفروضة، ونجعل كلا من الآحاد التي فوقه متعدداً باعتبار وصفي العلية والمعلولية لأن الشيء من حيث إنه علة مغاير له من حيث إنه معلول، فتحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار إحداهما العلل والأخرى المعلولات، ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول، فإن كل علة لا تنطبق على معلولها في مرتبتها، بل[2] على معلول علتها المتقدمة عليها[3] بمرتبة لخروج المعلول الأخير لعدم كونه مفروضاً[4] للعلية، فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة[5] وإلا بطل السبق اللازم للعلة. ومعنى زيادة مرتبة العلية أن يوجد علة لا تكون معلولاً وفيه انقطاع للسلسلتين.

الوجه الخامس

من إبطال التسلسل

(قال: الخامس[6]: تلك السلسلة[7] إن انقسمت بمتساويين فزوج وإلا ففرد، وكل زوج أقل بواحد من فرد بعده وبالعكس[8] فتتناهى.

ورد بأن عدم الانقسام قد يكون لعدم التناهي).

---

(١) ما بين القوسين سقط من (أ) و (ب).

(٢) في (أ) بزيادة حرف (بل).

(٣) لم يذكر في (ب) جملة (المتقدمة عليها).

(٤) في (ب) معروضاً بدل من مفروضاً.

(٥) في (ب) بواحد بإسقاط (التاء المربوطة).

(٦) الخامس من إبطال التسلسل.

(٧) المركبة من العلل والمعلولات إلى ما لا ينتهي في زعم الخصم عدد مركب من أفراد وهو ظاهر وكل عدد لا يخلو من كونه زوجاً أو فرداً، فتلك السلسلة إما زوج وإما فرد.

(٨) أي كل فرد فهو أقل بواحد من الزوج الذي مرتبته بعده كالخمسة فإنها فرد أقل من الزوج الذي هو الستة التي مرتبتها بعد الخمسة. وكذا السبعة مع الثمانية والتسعة مع العشرة.

الوجه الخامس: أن السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية إما أن تكون منقسمة بمتساويين فيكون زوجاً أو لا فيكون فرداً، وكل زوج فهو أقل بواحد من فرد بعده كالأربعة من الخمسة، وكل فرد فهو أقل بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة، وكل عدد يكون أقل من عدد آخر يكون متناهياً بالضرورة. كيف لا؟ وهو محصور بين حاصرين، هما ابتداؤه وذلك الواحد الذي[1] بعده.

ورد بأنا لا نسلم أن كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد، وإنما يلزم لو كان متناهياً، فإن الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي، وقد يطوي حديث الزوجية والفردية، فيقال: كل عدد فهو قابل للزيادة، فيكون أقل من عدد فيكون متناهياً والمنع ظاهر.

الوجه السادس

من إبطال التسلسل

(السادس[2]: ما بين هذا المعلول وكل من علله البعيدة متناه[3] لكونه بين حاصرين[4] فتتناهى السلسلة لأنها حينئذ لا تزيد على المتناهي إلا بواحد ضرورة أنه إذا لم يزد ما بين هذه المسافة وكل جزء منه على فرسخ لم يزد الكل على فرسخ إلا بجزء بحكم الحدس[5] وفيه نظر.

---

(١) سقط من (ج) الاسم الموصول (الذي).

(٢) من أوجه إبطال التسلسل.

(٣) بحكم الحدس الذي هو سرعة انتقال العقل من حكم إلى حكم بواسطة الشهود والعلم والقرائن.

(٤) ضرورة أن ما بين كل علة وعلة أخرى محصور بينهما.

(٥) إذ النفس تتسارع من علمها بأن ما بين مبدأ المسافة وبين كل جزء لا يزيد على الفرسخ إلى مبدأ المسافة إنما يتحقق أن ما بينه وبين كل جزء منها لا يزيد على فرسخ إن كان مقدار ما بينه وبين أي جزء إما فرسخ أو أقل. وأما إن كان أكثر فقد زاد ما بينهما على الفرسخ.

وأما البيان بأن المتألف من الأعداد المتناهية لا يكون إلا متناهياً فأضعف).

الوجه السادس: إن ما بين هذا المعلول كالمعلول الأخير وكل من علله البعيدة الواقعة فى السلسلة متناه ضرورة كونه محصوراً بين حاصرين، وهذا يستلزم تناهى السلسلة لأنها حينئذ لا تزيد على المتناهي إلا بواحد بحكم الحدس[1]، فإنه إذا كان ما بين مبدأ المسافة وكل جزء من الأجزاء الواقعة فيها، لا يزيد على فرسخ، فالمسافة لا تزيد على فرسخ لا بجزء[2] هو[3] المنتهى، إن جعلنا المبدأ مندرجاً على ما هو المفهوم من قولنا شيء[4] ما بين خمسين إلى ستين، وإلا فجزأين، فيصلح الدليل للنظر، وإصابة المطلوب وإن لم يصلح للمناظرة، وإلزام الخصم لأنه قد[5] لا يذعن للمقدمة الحدسية، بل ربما يمنعها مستنداً بأنه إنما يلزم ذلك لو كان مراتب[6] ما بين متناهية كما فى المسافة، وإما على تقدير لا تناهيها كما فى السلسلة، فلا، إذ لا ينتهى إلى ما بين لا يوجد ما بين آخر[7] أزيد منه، وقد تبين الاستلزام بأن المتألف من الأعداد المتناهية لا يكون إلا متناهياً وهو فى غاية الضعف، لأنه إعادة للدعوى، بل ما هو أبعد منها وأخفى، لأن التألف من نفس الآحاد أقرب إلى التناهى من التألف من الأعداد التى كل منها متناهية الآحاد، فالمنع عليه أظهر. وإنما يتم لو كانت عدة الأعداد المتناهية متناهية وهو غير لازم، ومن ههنا يذهب الوهم إلى أن[8] هذا استدلال بثبوت الحكم، أعني التناهي لكل على ثبوته للكل وهو باطل

---

(١) الحدس: الظن والتخمين والتوهم في معاني الكلام، والأمور والنظر الخفي، والحدس الذي اصطلح عليه الفلاسفة القدماء مأخوذ من معنى السرعة في السير. قال ابن سينا: الحدس حركة إلى إصابة الحد الأكبر إذا كان أصيب الأوسط وبالجملة سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول (راجع النجاة ص ١٣٧).

(٢) في (ب) إلا (بجوهر).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (هو).

(٤) في (أ) سنى وهو تحريف.

(٥) سقط من (ب) لفظ (قد).

(٦) في (ب) مرات بدلاً من (مراتب)

(٧) في (ب) أجزاء تزيد منه.

(٨) في (أ) بزيادة حرف (أن).

الوجـه السابع

من إبطال التسلسل

(قـال: السابـع[١]: عدة ألـوف السلسلة إما مسـاوية بعـدة آحادهـا أو أكثر وهو ظاهر الاستحالة أو أقل فيشمل الآحاد على جملة بقـدر[٢] عدة الألـوف، وأخـرى[٣] بقدر الـزائد، والأولى إن كـانت من الجـانب المتنـاهي حقيقـة أو فـرضاً تتنـاهى عدة الألـوف ضرورة وجـود مقطع يكـون مبدأ للزائـد وحينئـذ تتنـاهى السلسلة. لتألفهـا من جمل متنـاهية الأعـداد والآحاد، وإن كـانت من الجـانب الغير المتنـاهي وقعت الثانيـة من الجانب المتنـاهي ما بين الـطرف، ومبـدأ عـدة الألـوف فتكـون متنـاهيـة، وهى فضـل آحـاد السلسلة على عـدة الألوف، فتتناهى عدة الألوف والسلسلة بالضرورة، ويـرد[٤] عليه وعلى بعض ما سبق[٥] منع لزوم التساوي والتفاوت فى غير المتناهي[٦] ومنع لـزوم انقطاع الأقل فيه).

الوجه السابع: أنه لو وجدت سلسلة بل جملة غير متنـاهية سـواء كانت من العلل والمعلولات أو غيـرهما مجتمعـة أو متعاقبـة فهى لا محالـة تشتمل على

---

(١) نقول تلك السلسلة الغير متناهية لا محالة تشتمل على عدة ألـوف كما اشتملت على.مـا لا يعد من الآحاد التي تنتظم منهـا تلك الألوف فتلك السلسلة لا تخلو مـع عدة الآحـاد من ثلاثـة أوجه لأن تلك الألوف أما مساوية لعدة آحادها أو أكثر. الخ.

(٢) في (ج) تعدد بدلاً من (بقدر).

(٣) في (ج) أو جزء بدلاً من (وأخرى).

(٤) في (ج) بزيادة (لا).

(٥) من الأدلة التي استدل بها على إحالة التسلسل من كل ما اشتمل على المقدمة القائلة بأن العدد إما مساوٍ لآخر أو أقل أو أكثر وذلك كبرهان التطبيق وبرهان انقسام العدد.

(٦) أي يـرد على هذا الـدليل وعلى كـل مـا اشتمـل على مقـدمـة لـزوم التسـاوي أو التفـاوت في العددين، إنا نمنع لزوم التساوي أو التفاوت في العدد غير المتناهي، وإنما يلزم ذلـك فيما بين العـددين المتناهيين، وأمـا غير المتنـاهيين فيرتفـع عنهما التسـاوي، والتفـاوت لاختصـاصهمـا بالمتناهي فتبطل هذه المقدمة بالمنع ويبطل الدليل.

ألوف، فعدة الألوف الموجودة فيها، إما أن تكون[1] مساوية لعدة آحادها أو أكثر وهو ظاهر الاستحالة، لأن هذه الآحاد يجب أن تكون ألف مرة مثل عدة الألوف، لأن معناها: أن يأخذ كل ألف من الآحاد واحداً حتى يكون عدة مائة ألف مائة، وإما أن يكون(أقل وهو أيضاً باطل، لأن الأحاد حينئذ تشتمل على جملتين:

إحداهما: بقدر عدة الألوف والأخرى بقدر الزائد عليها، والأولى أعني الجملة التي بقدر عدة الألوف، إما أن تكون)[2] من الجانب المتناهي أو من الجانب الغير المتناهي، وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة، هذا خلف[3]. وإن كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين يفرض مقطعاً فيحصل جانب متناهي، فيتأتى الترديد، أما لزوم التناهي على التقدير الأول، فلأن عدة الألوف متناهية، لكونها محصورة بين حاصرين هما[4] طرف السلسلة والمقطع الذى هو مبدأ[5] الجملة الثانية، أعنى الزائد على عدة الألوف على ما هو المفروض، وإذا تناهت عدة الألوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الآحاد المتآلفة من تلك العدة من الألوف، والمتألف من الجمل المتناهية الأعداد والآحاد متناه بالضرورة. وأما على التقدير الثانى فلأن الجملة التي هى بقدر الزائد على عدة الألوف تقع فى الجانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدأ عدة الألوف، وهى أضعاف عدة[6] الألوف بتسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة الألوف بالضرورة، ويلزم[7] تناهي السلسلة لتناهي أجزائها عدة وآحاداً على ما مر، ويرد عليه وعلى بعض

---

(١) سقط من (أ) لفظ (تكون).
(٢) ما بين القوسين سقط من (ب).
(٣) في (ب) وهو محال بدلاً من (هذا خلف).
(٤) في (ب) على بدلاً من (هما).
(٥) في (ب) مبدأهما بدلاً من (مبدأ).
(٦) في (ب) هذه بدلاً من (عدة).
(٧) في (ب) بزيادة (فيلزم).

مـا سبق منع المنفصلة القـائلة[1] بأن هـذا مساو لـذاك أو أكثـر أو أقـل، فـإن التساوى والتفاوت من خواص المتناهي وإن أريد بالتساوى مجرد أن يقـع بإزاء كل جزء من هذا جزءمن ذاك، فـلا نسلم استحالتـه فيما بين العـدتين كما فى الواحد إلى مالا يتناهى. والعشرة إلى ما لا يتناهى، وكون أحدهما أضعاف[2] الآخر لا ينافى التساوى بهذا المعنى ولو سلم. فمنع كون الأقل منقـطعاً، فـإن السلسلة إذا كـانت غير متنـاهية كـان بعضها الـذى من الجانب الغيـر المتناهي أيضاً غير متناه، وكذا عـدة ألوفهـا أو مئاتهـا أو عشراتهـا، وحديث الجملتين، وانقطاع أولاهما بمبدأ الثانية كاذب.

---

(١) سقط من (أ) لفظ (القائلة).

(٢) في (ب) الثاني بدلاً من (الآخر).

المبحث السابع

المادة للصورة محل وقابل وحامل

(قال: المادة للصورة محل[١] وقابل وحامل، والصورة[٢] لها فاعل أو جزء فاعل، ولا تتقوم المادة بصورتين فى درجة، إما استقلالاً فظاهر وإما اجتماعاً، فلأن القوم حينئذ هو المجموع، وهو واحد، ويجوز فى درجتين كالصورة الجسمية والنوعية).

لما كانت الجزئية معتبرة فى مفهومي المادة والصورة، لم يكونا مادة وصورة إلا باعتبار الإضافة إلى المركب منهما، وإما باعتبار إضافة كل منهما إلى الأخرى، فالمادة محل وقابل وحامل للصورة، والصورة جزء فاعل لها بمعنى أن فيضان[٣] وجود المادة عن الفاعل يكون بإعانة من الصورة ضرورة احتياج المادة إليها مع امتناع استقلالها بالعلية، لأن المادة إنما تحتاج إلى الصورة من حيث هي صورة، وإلا من حيث هي تلك الصورة المعينة ضرورة بقائها عند انعدام الصورة المعينة، والصورة من حيث هى صورة مالا تكون واحدة بالعدد، فلا يمكن أن تكون علة مستقلة[٤] للمادة الواحدة بالعدد، وإنما لم يجعلوا المادة جزء فاعل للصورة بناء على احتياج الصورة إليها لما تقرر عندهم من أن شأن[٥] المادة القبول لا الفعل.

---

(١) في (ب(موضع بدلاً من (محل).
(٢) راجع ما كتب بخصوص هذا الموضوع بالجزء الأول من هذا الكتاب.
(٣) في (ب(فوران بدلاً من (فيضان) وهو تحريف.
(٤) سقط من (أ) لفظ (مستقلة). (٥) في (أ) وضع بدلاً من (شأن)

فإن قيل: لما احتاجت الصورة إلى المادة امتنع كونها[1] جزءاً من فاعلها للزوم الدور لما زعموا أن تشخص الصورة يكون بالمحل المعين، ومن حيث هو قابل لتشخصها، وتشخص المحل يكون بالصورة المطلقة، ومن حيث هى فاعل لتشخصه فلا دور، ولا تتقوم المادة بصورتين فى درجة، إما بطريق الاستقلال بأن يكون كل منهما مقوماً فظاهر، لأن تقومها لكل منهما يستلزم الاستغناء عن الأخرى، وإما بطريق الاجتماع فلأن المقوم[2] حينئذ يكون هو المجموع إلى كل واحد، والمجموع أمر واحد ويجوز تقوم المادة بصورتين فى درجتين كالصورة الجسمية والنوعية للمادة بمعنى أنها تفتقر فى وجودها إلى الصورة الجسمية المفتقرة إلى الصورة النوعية فيقع افتقار[3] المادة إليها فى الدرجة الثانية.

(قال: وقد يقال لكل هيئة فى قابل وجدانى بالذات أو بالاعتبار والمادة لمحلها كالبياض والجسم ويشبه أن يكون مثل السيف، والسرير من هذا القبيل، إذ الصانع لم يحدث فيه جواهر بل هيئة وحينئذ لا يرد الاعتراض بأن الهيئة السيفية، ليست مما يجب معها السيف بالفعل كما فى الحجر، وأما جواب إمام بأنا لا نعنى أن نوع الصورة يوجب المركب بل إن الصورة الشخصية السيفية مثلا، توجب ذلك السيف بخلاف مادة الشخصية فيشعر بأن الصورة ههنا بالمعنى السابق على أن السيف مثلا اسم للمركب من المعروض الذى هو الجوهر[4] والعارض الذى هو الهيئة).

كل من الصورة والمادة يقال بالاشتراك بمعنى غير[5] ما سبق، فالصورة

---

(١) في (أ) كون المادة بدلاً من (كونها).

(٢) راجع كلمةوافية عن حقيقة المقوم وتقسيماته في كتاب (اصطلاحات العلوم والفنون).

(٣) في (ب) احتياج بدلاً من (افتقار).

(٤) راجع ما كتبناه عن الجوهر والعرض في الجزء الأول، وأيضاً ما كتبه صاحب المواقف عن الجوهر في الموقف الأول، وأيضاً صاحب كتاب اصطلاحات الفنون عند حديثه عن الجوهر. ولعلماء الكلام حديث طويل حول هذا الموضوع.

(٥) في (ب) يختلف عما سبق بدلاً من (بمعنى غير).

للهيئـة الحاصلة فى أمـر قابـل لـه وحـدة بحسب الـذات أو بحسب الاعتبـار، والمادة لمحل تلك الهيئة كالبياض والجسم وبهذا الاعتبار[1] يصح إضافة كـل منهما إلى الآخر.

والـظاهر أن إطـلاق الصورة والمـادة فى المركبـات الصناعيـة مثل السيـف والسـرير والبيت يكـون بهذا المعنى لأن الهيئـة التى أحدثهـا النجار وسمـوهـا الصورة السريرية إنمـا هى عرض قـائم بالخشبـات لا جوهـر حال فيهـا، وكذا صـورة السيف والبيت وعلى هـذا ينـدفـع اعتـراض الإمـام على تفسيــر العلة الصورية، بأن الهيئة السيفيـة صورة للسيـف، وليست ممـا يجب معها السيف بـالفعل، إذ قـد يكون فى خشب أو حجـر ولا سيف. وأجاب الإمـام: بأنـا لا نعني بـوجوب المـركب مع الصـورة أن نوع الصـورة يوجب المـركب، بل إن الصورة الخشبية[2] السيفية مثلاً تـوجب ذلك السيف بخـلاف مادتـه الشخصية فإنها لا توجبه[3]، بل قد تكون بعينها مـادة شيء آخر، والصـورة الحاصلة فى الحجر ليست بعينها الصورة الحالة في الحديد بل بنـوعها[4] وهـذا يشعر بـأن المراد بالصورة فى المركبات الصناعية أيضاً، الجـزء الذى يجب المـركب معه بـالفعل، ولا يستقيم إلا إذا جعلنـا السيف مثلاً اسمـاً للمركب من المعـروض الذي هو الحـديد، والعـارض الذى هـو الهيئة، فيكـون كل منهمـا داخلاً فيـه ووجوبه مع الأول بالقوة، ومع الثانى بالفعل[5].

(قال: وأما غاية الشيء فـإنما تكـون علة له من حيث احتيـاجه إلى علتـه المفتقرة علتها إلى تصور الغاية، ولهذا قالوا إنها بماهيتها علة لفاعلية الفاعل، وبانيتها معلول له بل لمعلوله، وأنها بـالوجـود الذهني علة، وبـالوجـود العينى

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (المذكور).

(٢) في (ب) الشخصية بدلاً من (الخشبية) وهو تحريف.

(٣) في (ب) بزيادة (ولا تخففه) ولا معنى لها.

(٤) في (أ) بزيادة (وحقيقتها).

(٥) في (ب) يوجد خلط حيث قلب الكلام فقال: مع الأول بالفعل ومع الثاني بالقوة. والصواب مـا أثبتناه.

معلول. نعم: قد تطلق الغاية على ما ينتهى إليه العقل، وان لم يكن معلولا ولا مقصودا، وأن لم يكن للفاعل قصد واختيار، وبهذا الاعتبار أثبتوا للطبيعيات، والاتفاقيات غايات، وجعلوا من الغاية اتفاقية، وهى ما لا يكون تأدى السبب إليه دائماً ولا أكثرياً).

يريد بيان علته الغائية دفعاً لما يستبعد من كون المتأخر عن الشيء علة له. بمعنى كون غاية الشيء علة له إن ذلك الشيء يفتقر فى وجوده العينى إلى وجودها العقلى بواسطة[1] أنه يحتاج إلى عليته الفاعلية، وهى[2] فى كونها علة تحتاج إلي تصور الغائية ضرورة أن الفاعل ما لم يتصور، وغاية ما لا يفعل، إلا لغاية لم يفعله. ومن هاهنا قالوا: إن الغاية بماهيتها أى بصورتها الذهنية علة الفاعلية الفاعل، وبانيتها أى هويتها الخارجية معلول للفاعل، بل لمعلوله الذى هو مآله الغاية، فإن النجارية[3] صور[4] الجلوس على السرير، فيوجده، ثم يوجد الجلوس عليه، وللقوم عبارة أخرى: وهو أن الغاية بالوجود الذهنى علة، وبالوجود العينى معلول، وهذا معنى قولهم: أول[5] الفكر آخر العمل.

فإن قيل: الغاية قد لا تكون معلولاً بل قديماً كما يقال:

الواجب تعالى غاية الغايات، وقد لا يكون مقصوداً للفاعل، وإن كان مختاراً كالعثور على الكنز فى حفر البئر، وقد لا يكون للفاعل قصد واختيار كغاية الحركات الغير الإرادية، مثل الوصول إلى الأرض كهبوط الحجر.

قلنا: قد تطلق الغاية على ما ينتهي إليه[6] الفعل، وإن لم يكن مقصوداً

---

(١) سقط من (ب) لفظ (بواسطة) وبدونها يضطرب المعنى.

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (كذلك) ولا معنى لها.

(٣) في (ب) النجار بدلاً من (النجارية) وقد تكلمنا في الجزء الأول عن هذه الفرقة وراجع في ذلك التبصر (للسفاريني) والفرق بين الفرق للبغدادي، والملل والنحل للشهرستاني.

(٤) في (ب) يتصور بدلاً من (صور).

(٥) في(ب) قول بدلاً من (أول).

(٦) في (ب) تقديم وتأخير حيث قال (الفعل إليه).

وبهذا الاعتبار أثبتوا للقوى الطبيعية، والأسباب الاتفاقية غايات.

وقالوا: ما يتأدى إليه السبب إن كان تأديه دائماً أو أكثرياً[١] فهى غاية ذاتية وإلا فاتفاقية، كمن حفر بئراً فوجد كنزاً، وتحقيقه: أن العلة قد تتوقف عليتها على أمور خارجة عن ذاتها غير دائمة، ولا أكثرية معها. فيقال لها بدون تلك الشرائط: علة اتفاقية. فإن اتفق حصول تلك الشرائط معها ترتب المعلول عليها لا محالة، فيسمى ذلك المعلول باعتبار النسبة إلى العلة وحدها غاية اتفاقية. وإن كان باعتبار النسبة إليها مع جميع الشرائط غاية ذاتية.

(قال: تنبيه: لما كان الموجد عندنا هو الله تعالى وحده كان معنى العلة من الممكنات ما جرت العادة بخلق الشىء عقيبه).

أكثر الأحكام السابقة[٢] للعلة الفاعلية لمعنى[٣] المؤثر كالانقسام إلى البسيطة والمركبة وإلى الكلية والجزئية وبكونها معلولاً لأمر آخر، ولكونها متناهية الآثار إلى غير ذلك إنما هي[٤] على رأى من يجعل بعض الممكنات مؤثراً فى البعض كالفلاسفة وكثير من المليين[٥].

وأما على رأى القائلين بإسناد الكل إلى الله تعالى ابتداء فمعنى علية الممكن للشىء جرى العادة بإذن الله تعالى يخلق ذلك الشيء عقب ذلك الممكن بحيث يتبادر إلى الذهن أن وجوده موقوف على وجوده بحيث يصلح أن يقال. وجد فوجد من غير أن يكون له تأثير فيه، فعلة الاحتراق تكون هى النار لا الماء، وإن وجد عقيب مماستها، وعلة أكل زيد لا يكون شرب عمرو، وإن وجد عقيبة[٦].

---

(١) في (أ) أو في كثير من الحالات بدلاً من (أكثرياً).
(٢) في (ب) التي ذكرت سابقاً بدلاً من (السابقة).
(٣) سقط من (أ) كلمة (لمعنى).
(٤) سقط من (أ) لفظ (هي).
(٥) المليين: الذين يديون بملة. وراجع كلمة مركزة في كتاب الفلسفة الحديثة للمرحوم الدكتور محمد بدران عن الملة، والنحلة، والدين.
(٦) في (ب) مؤخراً عنه بدلاً من (عقيبة).

المقصد الثالث

في الأعراض

وفيه فصول

الأول: في المباحث الكلية
الثاني: في الكم
الثالث: في الكيف
الرابع: في الأين
الخامس: في الأعراض النسبية.

الفصل الأول

في المباحث الكلية وفيه مباحث

الأول: الموجود عند مشايخنا
الثاني: الضرورة قاضية بأن العرض لا يقوم بنفسه.
الثالث: العرض لا ينتقل
الرابع: لا يجوز قيام العرض بالعرض
الخامس: الاختلاف في بقاء الأعراض

المبحث الأول

في الموجود

(الموجود عند مشايخنا إن لم يكن مسبوقاً بالعدم فقديم، وهو الواجب تعالي وصفاته، وإلا فحادث، وهو إما متحيز بالذات وهو الجوهر، أو حال فيه وهو العرض، إذ لم يثبت وجود الجواهر[1] المجردة، وإن لم يتم دليل امتناعها، والعرض إما مختص بالحي وهي الحياة، وما يتبعها[2] من الإدراكات وغيرها، أو غير مختص وهي الأكوان والمحسوسات.

وعند الفلاسفة الموجود في الخارج إن كان وجوده لذاته فهو الواجب تعالي وصفاته وإلا فالممكن، وهو إن استغنى عن الموضوع[3] أي محل يقومه فجوهر وإلا فعرض والصورة الجوهري[4] إنما تفتقر الى المحل دون الموضوع، ومعنى وجود العرض في المحل أن وجوده في نفسه، هو وجوده في محله، لا كالجسم في المكان).

---

(١) جوهر كل شيء ما خلقت عليه جبلته، والجوهر النفيس هو الذي تتخذ منه الفصوص ونحوها. وجوهر السيف فرنده، وقيل الجوهر هو الأصل، أي أصل المركبات ويطلق الجوهر عند الفلاسفة على معان. قال ابن سينا: الجوهر هو كل ما وجود ذاته ليس في موضوع أي في محل قريب قد قام بنفسه دونه بتقويمه (راجع النجاة ص ١٢٦). وقال أيضاً ويقال جوهر: لكل ذات جودة ليس في موضوع، وعليه اصطلاح الفلاسفة القدماء منذ مجد أرسطو (راجع رسالة الحدود). والخلاصة أن الجوهر هو الموجود لا في موضوع ويقابله العرض بمعنى الموجود في موضوع أي في محل مقوم لما حل فيه.

(٢) في (ب) وأما.

(٣) في (ب) الموضع.

(٤) في (ج) والصورة والجوهرية وهو تحريف.

قال: المقصد الثالث في الأعراض، وفيه فصول خمسة، في المباحث الكلية، وفي الكم وفي الكيف، وفي الأين، وفي باقي الأعراض النسبية، وجعل الأين فصلاً على حدة لكثرة مباحثة، وجعل المبحث الأول من الكليات لتقسيم الموجود لينساق إلى بيان أقسام الأعراض.

أما عند المتكلمين فالموجود إن لم يكن مسبوقاً[1] بالعدم فقديم، وإن كان مسبوقاً به فحادث.

والقديم هو الواجب تعالي، وصفاته الحقيقية لما سيجيء من حدوث العالم، والحادث إما متحيز بالذات[2] وهو الجوهر بأقسامه التي ستأتي.

وإما حال ف التحيز بالذات[3] وهو العرض، وإما مالا يكون متحيزاً ولا حالا في المتحيز فلم يعدوه من أقسام الموجود، لأنه لم يثبت وجوده لما سيأتي من ضعف أدلته، وربما يستدل على امتناعه بأنه لو وجد لشاركه[4] الباري تعالى في التجرد، ويحتاج في الامتياز الي فصل فيتركب، وضعفه ظاهر، لأن الاشتراك في العوارض سيما السلبية لا توجب التركب.

والعرض إما أن يكون مختصاًبالحي كالحياة، وما يتبعها من العلم والقدرة، والأرادة، والكلام، والأدراكات، أعني الأحساس بالحواس الظاهرة والباطنة، وإما ألا يكون مختصاً وهي الأكوان والمحسوسات. فالأكوان أربعة:

الاجتماع، والافتراق، والحركة[5] والسكون، وزاد بعضهم الكون الأول، وهو الحصول في الحيز عقيب العدم، والمحسوسات المدركات بالصبر، أو

---

(١) في (ب) يسبق بدلاً من (مسبوقاً). (٢) في (ب) متميز بدلاً من (متحيز).

(٣) في (ب) التحيز بدلاً من (المتحيز).

(٤) في (أ) لشاركة بدلاً من (شارك) وهو تحريف.

(٥) الحركة ضد السكون ولها عند القدماء تعريفات وهي: ١ ـ الحركة هي الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدرج، ومعنى التدرج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان.

٢ ـ الحركة هي شغل الشيء حيزاً بعد أن كان في حيز آخر، أو هي كونان في آنين ومكانين بخلاف السكون الذي هو كونان في آنين وزمان واحد.

٣ ـ الحركة كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة. (ابن سينا رسالة الحدود). وتقال الحركة على تبدل حالة قارة في الجسم يسيراً على سبيل اتجاه نحو شيء والوصول بها إليه هو بالقوة، لا بالفعل (راجع ابن سينا كتاب النجاة ص ١٦٩).

السمع، أو الشم، أو الذوق، أو اللمس، على ما سيجيء تفصيلها، وجعل بعضهم الأكوان من المبصرات.

وأما عند الفلاسفة فالموجود في الخارج إن كان وجوده لذاته بمعنى أنه لا يفتقر في وجوده الى شيء أصلا، فهو الواجب، وإلا فالممكن، والممكن إذا استغنى في الوجود عن الموضوع فجوهر، وإلا فعرض. والمراد بالموضوع محل يقوم الحال، فالصورة الجوهرية إنما تدخل في تعريف الجوهر دون العرض، لأنها وإن افتقرت الى المحل لكنها مستغنية عن الموضوع، فإن المحل أعم من الموضوع، كما أن الحال أعم من العرض ثم خروج الواجب عن تعريف الجوهر. حيث قيد الوجود بالإمكان[١] ظاهر.

قالوا: وكذلك إذا لم يقيد مثل موجود لا في موضوع، فإن معناه ماهية إذا وجدت كانت لا في موضوع، وليس للواجب ماهية، ووجود زائد عليها. ومعنى وجود العرض في المحل: أن وجوده في نفسه، هو وجوده في محله بحيث تكون الأشارة الى أحدهما إشارة الى الآخر، بخلاف وجود الجسم في المكان فإنه أمر مغاير لوجوده في نفسه، مرتب عليه زائل عنه، عند الانتقال الى مكان آخر، فتحقيق ذلك أن ملاقاة موجود لموجود بالتمام لا على سبيل المماسة والمجاورة، بل بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع، ويحصل للثاني صفة من الأول، كملاقاة السواد للجسم يسمى حلولاً، والموجود الأول حالا، والثاني محلاً. والحال[٢] قد يكون بحيث لا يقوم ولا يتحصل المحل بدونه فيسمى صورة

(١) في (ب) الوجوب بدلاً من (الوجود).

(٢) حال الشيء ضمنه وهيئته، وحال الدهر صروفه، وحال الإنسان ما كان عليه من خير أو شر، ولفظ الحال يذكر ويؤنث. ويطلق الحال على معان متقاربة كالكيفية والمقام والهيئة والصفة والصورة. ويقول المناطقة: الحال كيفية سريعة الزوال مثل الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة العارضة. قال ابن سينا: بالفصول ينقسم الشيء إلى أنواعه، وبالأعراض ينقسم إلى اختلاف حالاته (النجاة ص ٣٢٣).

والحال في اصطلاح المتكلمين يطلق على ما هو وسط بين الموجود والمعدوم، وهو صفة لا موجودة بذاتها ولا معدومة لكنها قائمة بذاتها ولا معدومة لكنها قائمة بموجود كالعالمية وهي النسبة بين العالم والمعلوم، والحال في اصطلاح السالكين هو ما يرد على القلب من طرب أو حزن أو بسط أو قبض فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب. الأولى تأتي من عين الجود والثانية تحصل ببذل المجهود. (راجع النجاة ص ١٢٨ والرسالة القشيرية جـ ١ ص ٢٣٦).

ومحلها مادة، وقد يكون بخلافة فتسمى الحال عرضاً والمحل موضوعاً.

(قال: وقد اعترف ابن سينا بأنه لا يمكن إثبات أنها ليست أقل أو أكثر وأن كل ما ذكر في بيان ذلك تكلف.

وأجناس الأعراض بحكم الاستقراء تسعة، الكم، والكيف، والأين، والمتي، والوضع، والملك، والأضافة، وأن يفعل، وأن ينفعل.

وعولوا في ذلك على الاستقراء، واعترفوا بأنه لا يمكن إثبات كونها ليست أقل ولا أكثر.

وأن كل ما ذكر في بيان ذلك تكلف لا يخلو عن ضعف ورداءة[1] **وإذا كان** هذا كلام ابن سينا فلا وجه لما ذكر في المواقف من أنه أحتج علي **هذا**[2] الحصر بأن العرض إن قبل القسمة لذاته فالكم، وإلا فإن لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وإن اقتضاها فالنسبة، إما للأجزاء بعضها **إلى** بعض وهو الوضع، أو للمجموع **إلى** أمر خارج، وهو إن كان عرضاً فإما كم غير قار فمتى، أو قار ينتقل بانتقاله فالملك، أولا فالأين، وإما نسبة فالمضاف، وإما كيف فالنسبة إليه إما بأن يحصل منه غيره **فأن يفعل، أو يحصل هو من غيره فأن ينفعل، وإن كان جوهراً فهو لا يستحق** النسبة إليه، أو إلية إلا **لعارض**[3] فيؤول الى النسبة الى العرض، ويندرج فيما ذكرنا، ثم اعتراضه بما في التقسيم من الترديدات الناقصة، والتعينات الغير اللازمة، وبأنه إن عول على الاستقراء كان هذا التقسيم ضائعاً، ولزمه الرجوع الى الاستقراء من أول الأمر طرحاً **لمؤ ونة هذه المقدمات**، ثم اعتذاره بأنه، إن أراد **الإرشاد** الى وجه ضبط تسهل الاستقراء وتقلل الانتشار فلا بأس.

---

(١) في (ج) بزيادة لفظ (ورداءة).
(٢) في (أ) و (ب) بزيادة لفظ (هذا).
(٣) في (ب) تعارض بدلاً من (لعارض).

الأجناس العالية أو المقولات العشر

(قال: وزعموا أنها أجناس[1] عالية عاشرها الجوهر، ويبتني على أن كلاً منهـا جنس، وما تحتـه أجناس ، وليس المـوجود جنسـاً للجـوهـر والعرض، ولا العرض للأعراض، ولا النسبة للنسبيات، وقيل أجناس الأعراض ثلاثة:

الكم، والكيف والنسبة، وزاد بعضهم الحركة.

والجمهور على أن الأينية من الأين، وقيل من أن ينفعل [2]كغير [3](الأينية).

قال: وزعموا ذهب الجمهور من الحكماء الى أن الأجناس العالية **للممكنات[4]** عشرة وهي: الأعراض التسعة، والجوهر، ويسمونها المقولات العشر. ومبنى ذلك على أن **كلاً منها** جنس لما تحته لاعرض عام وما تحته من الأقسام الأولية أجنـاس لا أنـواع، وليس المـوجـود جنسـاً للجـوهـر والعـرض ولا العـرض جنسـاً[5] للأعراض التسعة، ولا النسبة لأقسامها السبعة، وبينوا ما يحتاج **إليه[6]** من ذلك الى البيان، بأن المعنى من الجوهر ذات الشيء وحقيقته، فيكون ذاتياً بخلاف العرض فإن معناه ما يعرض للموضوع، وعروض الشيء للشيء إنما يكون بعد تحقق حقيقته، فلا يكون ذاتياً لما تحته من الأفراد وإن جاز أن يكون ذاتياً لما فيهـا من الحصص، كالمـاشي لحصصه العـارضة للحيـوانـات، وكـذا النسبـة

---

(١) الجنس: في اللغـة الضرب من كـل شيء، وهو أعم من النـوع يقال الحيـوان جنس والإنسـان نوع.

قال ابن سينا: الجنس هـو المقول على كثيـرين مختلفين بالأنـواع أي بالصـورة والحقائق الذاتية وهذا يخرج النوع والخاصة والفصل القريب. وللجنس عند القدماء ثـلاثة مـراتب وهي: ١ ـ الجنس العـالي: هـو الجنس الـذي لا يـوجـد فـوقـه جنس آخـر ويسمى جنس الأجنـاس كـالموجـود. ٢ ـ الجنس المتوسط: وهـو الجنس الذي يكـون فوقـه وتحتـه جنس كـالجسم أو الجسم النامي. ٣ ـ والجنس السافل: وهو الجنس الذي لا يكون تحته جنس كالحيوان.

(٢) في (ب) (ينقـل بدلاً من ينفعل).

(٣) في (ج) كون بدلاً من (كغير).

(٤) في (ب) للمكنات وهو تحريف.

(٥) في (أ) بزيادة (جنساً).

(٦) سقط من (ب) لفظ (إليه).

للنسبيات السبع [١] فانهم لا يعنون بها ما يدخل النسبة في ذواتها سوى الأضافة، فإنها نسبة مكررة على ما سيأتي الكلام في النسبة، وبأن الموجود لو كان ذاتياً لهما لما كان مقولاً بالتشكيك، ولما أمكن تعقل شيء من الجواهر والأعراض، مع الشك في وجوده، ولما احتاج اتصافه بالوجود إلى سبب كحيوانية الإنسان، ولونية السواد، وتعريفهما بالموجود في موضوع والموجود لا في موضوع رسم باللازم لاحد، ومع ذلك فليس اللازم هو الوجود حتى يكون كل جوهر مثلا موجوداً البتة، لأن معناه أنه ماهية إذا وجدت لم يكن في موضوع، وهذا المعنى هو اللازم له، وهذا مع ما فيه من ضعف مقدمات إثبات جنسية الجوهر ونفي جنسية العرض لا يفيد تمام المطلوب، لجواز أن يكون للكل أو للبعض منها ذاتي مشترك هو الجنس، ولا معول سوى الاستقراء[٢].

وذهب بعضهم إلى أن أجناس[٣] الأعراض ثلاثة، الكم، والكيف، والنسبة لأنه إن قبل القسمة لذاته فكم، وإلا فإن اقتضى النسبة لذاته فنسبة، وإلا فكيف، وزاد بعضهم قسما رابعاً هو الحركة وقال: العرض إن لم يتصور ثباته لذاته فحركة واحترز بقيد[٤] لذاته عن الزمان فأنه لا يتصور ثباته بسبب أنه مقدار الحركة، وإن تصور ثباته فنسبة، أو كم، أو كيف على مامر، ثم الجمهور على أن الحركة في الأين من مقولة الأين، وقيل من مقولة أن ينفعل، لكونها عبارة عن التغير المندرج، وإليه مال الإمام الرازي، وأما الحركة في الكم والكيف والوضع[٥] فظاهر أنها ليست

---

(١) في (أ) بزيادة (السبع).

(٢) الاستقراء في اللغة: التتبع من استقر الأمر، إذا تتبعه لمعرفة أحواله، وعند المنطقيين هو الحكم على الكلي لثبوت ذلك الحكم في الجزئي. قال الخوارزمي: الاستقراء هو تعرف الشيء الكلي بجميع أشخاصه. (راجع مفاتيح العلوم ص ٩١).

وقال ابن سينا: الاستقراء هو الحكم على كلي لموجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، إما كلها وهو الاستقراء التام، وأما أكثرها وهو الاستقراء المشهور. (راجع النجاة ص ٩٠).

(٣) في (ب) الأجناس بزيادة ألف ولام.

(٤) في (ب) بقوله بدلاً من (بقيد).

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (الوضع).

من الكم، أو الكيف، أو الوضـع، فيتعين كونها من[1] أن ينفعل، إلا أنه يشكل بأن الحركة موجودة ربما يدعي كونها محسوسة، وأن ينفعل اعتبارية، ومن ها هنا ذهب البعض إلى أن الحركة خارجة عن المقولات.

الوحدة والنقطة ليستا من الأجناس العالية[2].

قال: وأما مثل الوحدة والنقطة.

فقيل: عدميتان كالجهل والعمي، وقيل: من الكيف، وقيل: خارجتان لكن لم يثبت جنسيتهما، والحصر إنما هو للأجناس العالية.

وكذا الوجود والوجوب والأمكان **ونحوها[3]**.

قال: وإما مثل الوحدة والنقطة، لما حصروا المقولات في العشر المذكورة بمعنى أن شيئاً من الماهيات الممكنة التي تحيط بها العقول لا يخرج عنها بل تكون نفس إحداهما أو مندرجاً تحتها، ورد الأشكال بالوحدة **والنقطة[4]**. **فأجيب** بـوجوه:

الأول: أنهما من الأمور العدمية كالعمى والجهل، والحصر إنما هو للأمور الوجودية واعترض بأنه لو سلم ذلك في الوحدة فالنقطة وجودية لكونها ذات وضع على مامر.

الثاني: أنهما من معقولة الكيف لأنهما عرض لا يقتضي قسمة ولا نسبة وهذا صادق عليهما.

---

(١) سقط من (ب) حرف الجر (من).

(٢) النقطة: ثلاثة أقسام: مادية ورياضية وميتافيزيقية، أما النقطة المادية فهي أصغر شيء ذي وضع يمكن أن يشار إليه الإشارة الحسية. وأمـا النقطة الـرياضيـة: فهي معنى هندسي أولى لا يمكن تعريفه إلا بنسبته إلى غيره كقولنا: إن النقطـة ذات غيـر منقسمة ولهـا وضع، وهي نهـاية الخط (راجع ابن سينا رسالة الحدود ٩٢). أو قولنا: إنها شيء بسيط لا جزء له ولا طول، ولا عرض له ولا عمق، لا بالفعل ولا بالتوهم، أو قولنا: إنها المحل الذي يتقاطع فيه الخطان، أو قـولنا: إنها الحد النهائي لتناقص حجم الشيء في جميع جهاته.

(٣) في (ج) بزيادة (وكذا الوجـود) إلى (ونحوها).

(٤) (أ) و(ب) النطفة بدلاً من (النقطة) وهو تحريف.

واعترضوا بأنهم حصروا الكيف في أقسام أربعة هما خارجتان عنها

الثالث: إلزام أنهما خارجتـان عن المقولات العشـر، ولا يقدح ذلـك في الحصر لأن معناه أن الأجناس العالية لما تحيط به عقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هي[1] هذه العشرة، وهذا لا ينافي وجـود شيء لا يكون جنسـاً عالياً، ولا منـدرجا تحت جنس عـال، والإشكال إنمـا يرد لـو ثبت كون كـل من الوحدة والنقطة جنساً عالياً أو تحت جنس آخر[2]، وبهذا يندفع ما قال الإمام الرازي لا بد في تمام الجواب من إقامة البرهان على أنهما من الطبائع النوعية دون الجنسية قال: وكذا الوجود والوجوب والأمكان، ونحوها[3]، يعني أنها خارجة من المقولات العشر، أما الوجود فلأنه ليس بجوهر وهو ظاهر، ولا عرض لأن من شأن العرض تقومة بـالموضـوع دون العكس، ومن المحال تقـوم الشيء بدون الوجود، وأما مثل الوجوب والأمكـان فلأنـه ليس من الكيف لما فيـه من معنى النسبة، ولا من غيره وهو ظاهر، ومع ذلك فلا يقدح في الحصر لأنهـا ليست أجناساً عالية، وهذا ما قاله ابن سينا[4] وأشياعه، أن المعاني المقولة التي هي[5] أعم من هذه المعقولات ولازمة لأكثر الماهيات (كالوجـود والوجـوب والأمكان والمعاني التي هي مبادىء وحدود. لبعض الماهيات)[6] كالوحدة والنقطة والآن، فإنما هي أنواع حقيقية غير مندرجة تحت جنس، فلا يقدح فيما ذكرنا من الحصر.

فإن قيل: الحصر إنما هو للحقائق الخارجية، وهذه اعتبارات عقلية فلا حاجة الى ما ذكرتم:

قلنا: كثير من المقولات ليست أعياناً خارجية كالإضـافة، وأن يفعـل وأن ينفعل.

---

(١) في (ب) من بـدلاً من (هي).

(٢) (أ) بزيادة (أو تحت جنس آخر).

(٣) سقط من (ب) لفظ (ونحوهما).

(٤) راجع ترجمة وافية له في الجزء الأول.

(٥) سقط من (ب) جملة (المعقولة التي هي).

(٦) ما بين القوسين زيادة في (ب).

صفات الباري ليست من المقولات

(قال: وأما صفات الباري فالفلاسفة لا يثبتونها، ونحن لا نجعل المنحصر[1] في الجوهر والعرض هو الممكن بل الحادث).

قـال: وأما صفات **الباري**[2] تعالى يعني أنها لا تقدح في الحصر وإن كانت ممكنة غير داخلة تحت شيء من المقولات العشر **إجماعاً** أما عند الفلاسفة فلأنهم لا يثبتونها، وأما عندنا فلأن المنقسم الى الجوهر والعرض هو **الحادث**، **والصفات**[3] قديمة، غاية الأمر أنه يلزمنا قديم ليس بواجب لذاته، ولا جوهر ولا عرض ولا إشكال فيه.

---

(١) في (أ) و(ج) المنحصر بـدلاً من (المختـص).

(٢) راجع في هذا الموضوع كتاب الصغدية للإمـام ابن تيمية، تحقيق الـدكتور محمـد رشاد سـالم جـ ١ طبعة مطابع حنفية، الرياض المملكة العربية السعوديـة.

(٣) إن طريقة سلف الأمة وأئمتها إثبات ما أثبتـه الله من الصفات من غيـر تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل، وكذلك ينفون ما نفاه عن نفسه مع إثبات ما أثبته من الصفـات من غير إلحاد، لا في أسمائه ولا في آياته. (راجع الرسالة التدمرية لابن تيمية ص ٥٠).

ويقول أيضاً ابن تيمية: القول في الصفات كالقول في ذاته، والله تعالى ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في أفعالـه، لكن يفهم من ذلك أن نسبـة هذه الصفـات إلى موصـوفها كنسبـة هـذه الصفة إلى مـوصوفهـا. فعلم الله وكلامـه ونزولـه واستواؤه هـو كما ينـاسب ذاته ويليق بـه تعالى، كما أن صفة العبد هي كما يناسب ذاته ويليق به ونسبة صفاتـه إلى ذاته كنسبـة اليد إلى ذاته. (راجع شرح حديث النزول ص ١٠).

المبحث الثاني

العرض لا يقوم بنفسه

(قال: الضرورة قاضية بأن العرض لا يقوم بنفسه، وتجويز أبي الهذيل[1] بإرادة عرضيـة لا فى محل مكابرة، وبأنه لا يقوم بأكثر من محل، وما ذكر من أنه لو جاز قيامه بمحلين لجاز اجتماع العلتين ووجود الجسم فى مكانين، ولم يحصل الجزم بتغاير السوادين بيان الكمية[2]، وتنبيه على مكان الضرورة وجوزه بعض القدماء زعما منهم أن مثل القرب والجوار من الإضافات المماثلة قائم بالطرفين، ورد بأن هناك عرضين يقوم كل منهما بطرف، كما فى الأبوة والبنوة من الإضافات المتخالفة.

وأبو هاشم[3] زعماً منه أن تأليف أجزاء الجسم سبب لعسر انفكاكها، فهو صفة ثبوتية تقوم بجزأين لا بواحد ضرورة، ولا بأكثر وإلا لما بقى عند انعدام جزء وبقاء جزءين، ورد بمنع السببية ومنع بقاء التأليف الذى بين الثلاثة.

وأما مثل وحدة العشرة وتثليث المثلث وجوه[1] البنية وقيام زيد، فليس

---

(١) هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي مولى عبد القيس أبو الهذيل العلاف من أئمة المعتزلة، ولد في البصرة واشتهر بعلم الكلام، له مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات، كف بصره في آخر عمره، وتوفي بسامراء عام ٢٣٤هـ. له كتب كثيرة منها (ميلاس) على اسم مجوسي أسلم على يديه.

(راجع وفيات الأعيان ١ : ٤٨٠).

(٢) في (ب) للهيئة هو بدلاً من (الكمية وتنبيه).

(٣) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي أبو علي. توفي عام ٣٠٣هـ.

(٤) في (ج) وحياة بدلاً من (وجوه).

محل النزاع، وكأنه مراد أبي هاشم).

قال: المبحث الثاني: قد يكون من الضروريات ما يشتبه على بعض الأذهان فيورد[1] في المطالب العالية، ونذكر في معرض الاستدلال ما ينبه على مكان الضرورة، أو يفيد بيان[2] الكمية كامتناع قيام العرض بأكثر من محل واحد، فإن الضرورة قاضية بأن العرض القائم بهذا المحل يمتنع أن يكون هو بعينه القائم بمحل آخر، إلا أنه بين كميته بأن تشخص ذلك[3] العرض إنما هو بالمحل يعنى أن محله مستقل بتشخصه، فلو قام بمحلين لزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو تشخص ذلك العرض ونبه عليه بأن حصول العرض الواحد فى محلين كحصول الجسم الواحد فى مكانين فلو جاز ذلك لزم جواز هذا وهو ضرورى البطلان، وبأنه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لما حصل الجزم بأن السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بذلك، لجواز أن يكون سواداً واحداً قائماً بهما، واللازم باطل بالضرورة، وقد يكون منها ما لا يحتاج إلى التنبيه أيضاً، كامتناع قيام العرض بنفسه، فالقول به كما نقل عن أبي الهذيل أن الله تعالى مريد بإرادة عرضية حادثة، لا في محل يكون مكابرة محضة، بخلاف قيام العرض الواحد بمحلين، ولهذا جوزه بعض القدماء من المتكلمين الفلاسفة[4] زعماً منهم أن القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين، والإخوة بالأخوين، إلى غير ذلك من الإضافات[5] المتحدة فى الجانبين، بخلاف مثل الأبوة، والبنوة، فإن قيام الأبوة بالأب، والبنوة بالابن. ورد بأنا لا نسلم أن الواحد بالشخص قائم بالطرفين بل القائم بكل منهما فرد مغاير للقائم بالآخر، غاية الأمر تماثلهما واتحادهما بالنوع، ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص، وهذا كالإضافات المتخالفة مثل الأبوة والبنوة، فإن مغايرة القائم بهذا القائم بذاك فى غاية الظهور، وجوزه ابو هاشم من المعتزلة زعماً منه أن التأليف عرضي قائم بجوهرين، ويمتنع قيامه[6] بأكثر من جوهرين حتى إنه إذا ألف بين

---

(١) في (ب) فهو رد وهو تحريف.

(٢) في (ب) يعيد بدلاً من (يفيد).

(٣) في (ب) شخص بدلاً من (تشخص).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (الفلاسفة).

(٥) في (ب) الأوصاف بدلاً من (الإضافات).

(٦) في (أ) بزيادة لفظ (قيامه).

أجزاء كثيرة كان بين كل جزأين تأليف مغاير للتأليف القائم بجزئين آخرين، أما الأول[1] فلأن عسر انفكاك أجزاء الجسم لا بد أن يكون لرابطة، وليس إلا[2] التأليف لأنه لم يحصل عند اجتماعها، وصيرورتها جسماً آخر غيره فلا يكون عدمياً[3]، بل ثبوتياً قائماً بشيئين ضرورة، ورد بالمنع لجواز أن يكون بسبب آخر كإرادة الفاعل المختار، وأما الثاني فلأنه لو قام بأكثر من جزءين كالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام أحد الأجزاء، ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل، الذى هو جميع الأجزاء، واللازم باطل ضرورة بقاء التأليف فيما بين الجزأين الباقيين، ورد بأنا لا نسلم أن التأليف الباقي بين الجزأين هو بعينه التأليف القائم بالثلاثة، لم لا يجوز أن ينعدم ذلك، ويحدث هذا؟ فإن قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة، والتثليث لمجموع الأضلاع الثلاثة المحيطة بسطح، والحياة ببنية متجزئة إلى أعضاء، والقيام بمجموع أجزاء زيد.

قلنا: المتنازع فيه[4] هو أن يكون العرض القائم بمحل[5] هو بعينه القائم بالمحل الآخر إلا أن يكون العرض الواحد قائماً بمجموع شيئين صاراً بالاجتماع محلا واحداً له، كما فى هذه الصورة، والظاهر أن مراد أبي هاشم أيضاً هذا المعنى، إلا أنه لم يجوز القيام بما فوق الاثنين لما ذكر من لزوم انعدام التأليف عند إزالة أحد الأجزاء من الاجتماع، وكأنه يدعى القطع ببقاء التأليف دون زوال تأليف، وزوال[6] حدوث آخر.

---

(١) في (ب) أو بدلاً من (أما).   (٢) سقط من (ب) لفظ (إلا).

(٣) العدم ضد الوجود، وهو مطلق، أو إضافي، فالعدم المطلق هو الذي لايضاف إلى شيء والعدم الإضافي، أو المقيد هو المضاف إلى شيء، كقولنا عدم الأمن وعدم الاستقرار وعدم التأثير.
قال ابن سينا: البالغ في النقض غايته فهو المنتهي إلى مطلق العدم، فبالحري أن يطلق عليه معنى العدم المطلق (الإشارات ٦٩ - ٧٠).

(٤) في (ب) بزيادة لفظ (فيه).

(٥) سقط من (ب) لفظ (بمحل).

(٦) في (ب) بزيادة لفظ (زوال).

المبحث الثالث

العرض لا ينتقل من محل إلى آخر

(قال: اتفقوا على امتناع انتقال العرض، لأن وجوده في نفسه هو وجوده في محله، فما يتوهم من انتقال الكيفيات كالروايح وغيرها حدوث للمثل في المجاور. واحتجوا بوجوه.

الأول: أن[1] الانتقال هو الحصول في الحيز بعد الحصول في آخر فلا يتصور في غير المتحيز، ورد[2] بأن ذلك في الجوهر، وأما في العرض فالحصول في محل بعد الحصول في آخر.

الثاني: أن تشخصه ليس لماهيته، وإلا انحصر في شخص، ولا لما يحل فيه، وإلا لدار ولا المنفصل عنه[3]، لأن نسبته إلى الكل على السواء، ولا لهويته، لأنها لا تتقدم الشخص بل لمحله، فلا تبقى بدونه. ورد بمنع استواء النسبة سيما في المختار.

الثالث: أن محله المحتاج إليه أما المعين فلا يفارقه، أو المبهم فلا يوجد، ورد بأنه المعين بتعين ما[4] كحيز الجسم.

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (أن).
(٢) في (ب) الحيز بدلاً من المتحيز.
(٣) سقط من (أ) لفظ (عنه).
(٤) في (ب) بزيادة لفظ (ما).

الرابع: أنه حال الانتقال إما لا في محل فحال، أو في المنتقل عنه أو إليه فاستقرار، أو في ثالث فيعود الكلام.

ورد بالنقض بانتقال الجسم، والحل بأنه في بعض من الأول وبعض من الثاني).

قال: المبحث الثالث، اتفق المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال العرض من محل إلى آخر لما سبق من أن معنى قيام العرض[1] بالمحل هو أن وجوده في نفسه هو وجوده في محله، فيكون زواله عن ذلك المحل زوالاً لوجوده في نفسه فما يوجد فيما يجاور النار من الحرارة أو المسك من الرائحة، أو نحو ذلك ليس بطريق الانتقال إليه، بل الحدوث فيه بإحداث الفاعل المختار عندنا، وبحصول الاستعداد للمحل، ثم الإفاضة عليه من[2] المبدأ عندهم، وأقوى ما ذكر في كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه:

الأول: وهو للمتكلمين. إن كل عرض غير متحيز بالذات ضرورة أنه من خواص الجوهر، ولا شيء من غير المتحيز بالذات بمنتقل ضرورة أن الانتقال عبارة عن الحركة الأينية، أي الحصول في حيز بعد الحصول في آخر بمعنى الحدوث، لا بمعنى الثبات فيه، لأنه لا سيكون[3]، ورد بأن كون الانتقال عبارة عن الحصول في الحيز بعد الحصول في آخر إنما هو انتقال الجوهر، وأما انتقال العرض فعبارة عن الحصول في موضوع بعد[4] الحصول في موضوع

---

(١) عرض الشيء ظهر وبدا ولم يدم. قال ابن سينا: يقال عرض لكل موجود في موضوع، وقال أيضاً: كل ذات لم يكن في موضوع فهو جوهر، وكل ذات قوامها في موضوع فهي عرض (النجاة ٣٢٥). وقال الغزالي: العرض اسم مشترك، فيقال عرض لكل موجود في موضوع، ويقال عرض لكل موجود في محل، ويقال عرض للمعنى الكلي المفرد المحمول على كثيرين حملاً غير مقوم.

(راجع معيار العلم طبعة مصر ص ١٩٤).

وقال الخوارزمي: العرض هو ما يتميز به الشيء عن الشيء لا في ذاته كالبياض والسواد والحرارة والبرودة وغير ذلك (مفاتيح العلوم ص ٨٦).

(٢) في (ب) الإضافة إليه.

(٣) في (ب) بزيادة (لا).

(٤) في (ب) موضع بدلاً من (موضوع).

آخر، ولا نسلم أنه من خواص المتحيز.

الثاني: وهو للحكماء. إن تشخص العرض لا يجوز أن يكون لماهيته وإلا لزم انحصار الماهية في شخص ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة، ولا لما[1] هو حال في العرض، وإلا لزم الدور لأن الحال في الشيء محتاج إليه متأخر عنه في الوجود، فلو كان علة لتشخصه لكان[2] متقدماً عليه، ولا لأمر منفصل عنه لأن نسبته إلى الكل على السواء فإفادته هذا التشخص دون[3] ذلك ترجح بلا مرجح، ولا لهويته على ما أورده صاحب المواقف سنداً لمنع[4] الحصر، لأن الهوية تطلق على التشخص، وعلى الوجود الخارجي، وعلى الماهية من حيث كونها مشخصة، وشيء من هذه المعاني ليس بمتقدم على التشخص ليكون علة له فيتعين أن يكون تشخص العرض لمحله.

فإن قيل: يجوز أن يكون لأمر حال في محله، قلنا ينقل الكلام إلى علة تشخص ذلك الأمر، ويرجع آخر الأمر إلى المحل دفعاً للدور والتسلسل وإذا كان تشخصه لمحله امتنع بقاؤه بالشخص عند انتقاله عن ذلك المحل ورد بأنا لا نسلم أن نسبة المنفصل إلى الكل على السواء لجواز أن يكون له[5] نسبة خاصة إلى هذا التعين، سيما إذا كان مختاراً وهو ظاهر.

الثالث: أن العرض يحتاج إلى ضرورة، فمحله المحتاج إليه إما أن يكون غير معين، وهو ليس بموجود، ضرورة أن كل موجود معين فيلزم أن يكون غير الموجود محلاً للموجود، وهو محال، وإما أن يكون معيناً فيمتنع مفارقته عنه، وهو المطلوب، ورد بأنه المعين بتعين ما، سواء كان هذا أو ذاك، كالجسم يحتاج إلى حيز ما،[6] كذلك ولا يمتنع انتقاله عنه، وهذا هو المعنى بقولهم إن

---

(١) في (ب) وإلا.
(٢) في (ب) لشخصه.
(٣) في (ب) الشخص.
(٤) في (ب) مسنداً.
(٥) سقط من (ب) لفظ (له).
(٦) في (أ) بزيادة لفظ (ما).

المحتاج إليه محل معين لا بعينه، ولا يرد عليه، أن ما يكون لا بعينه كان مبهماً غير[1] موجود والمرجح لقولهم أنه محل لغير معين بمعنى أنه[2] لا يشترط التعين، وهو أعم من الذي يشترط اللاتعين[3] فلا يلزم عدمه.

الرابع: أنه لو جاز انتقال العرض فهو حالة الانتقال، إما أن يكون في المحل المنتقل عنه، أو المنتقل إليه، وهو باطل لأن هذا استقرار وثبات قبل الانتقال أو بعده لا انتقال، أو في محل آخر ضرورة امتناع كون العرض لا في محل، فينقل الكلام إلى انتقاله إلى هذا المحل، ويعود المحذور، ورد أولا بالنقض[4] بانتقال الجسم من حيز إلى حيز،[5] فإنه حالة الانتقال إما أن يكون في الحيز المنتقل عنه، أو في المنتقل[6] إليه، أو غيرهما، والكل باطل لما ذكرتم. فما هو جوابكم؟ فهو جوابنا.

وثانياً: بأنا نختار أنه في حيز ثالث هو بعض من[7] المنتقل عنه وبعض من المنتقل إليه، وهكذا حالة الانتقال إلى هذا المحل، وإلى ما بينهما إلى ما لا يتناهى، أو ينتهي إلى جزء لا يتجزأ. غاية الأمر أنه يمتنع انتقال العرض الذي يكون في الجوهر الفرد[8].

---

(١) في (ب) بهما وهو تحريف.

(٢) في (أ) بزيادة (أنه).

(٣) اللاتعين نقيض التعين، فإذا دل التعين على تحديد الشيء أو تعريفه كان اللاتعين نقيض التحديد، وإذا دل على معرفة أسباب الشيء كان اللاتعين مرادفاً للجهل بها، وكل مسألة تتضمن عدة حلول، أو لا تكفي معطياتها حل دقيق لها فهي مسألة لا متعينة.

واللاتعين: أيضاً صفة عقل يتحير في اتخاذ القرار الموافق لمقتضى الحال وهو بهذا المعنى مرادف للتردد ومناقض للعزم.

(٤) في (ب) بالنقض بدلاً من (النقض).

(٥) في (أ) بزيادة (إلى حيز).

(٦) في (ب) بزيادة حرف (في).

(٧) سقط من (ب) حرف الجر (من).

(٨) الجوهر الفرد عند المتكلمين هو المتحيز الذي لا ينقسم، أو هو الجزء الذي لا يتجزأ، أما المنقسم فيسمونه جسماً لا جوهراً ولهذا السبب يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول (راجع كشاف اصطلاحات الفنون جـ ١ ص ٢٩٣).

المبحث الرابع

لا يجوز قيام العرض بالعرض

(قال: لا يجوز قيام العرض بالعرض لأن معناه التبعية في التحيز. فلا يعقل فيما لا يتحيز بالذات، ولأنه لا بد بالآخرة من جوهر فليس قيام البعض بالبعض أولى من قيام الكل به. واعترض بأن معنى[1] القيام الاختصاص الناعت، فقد يكون في غير المتحيز، وقد يكون العرض نعتاً لغرض[2] آخر، لا لجوهره كسرعة الحركة، وملاسة السطح، واستقامة الخط، فلذا جوزه الفلاسفة، وجعلوا النقطة قائمة بالخط والخط بالسطح.

ومنهم من تمادى حتى جعلوا وحدة الأعراض ووجودها من ذلك.

والمتكلمون على أن بعض هذه اعتبارات وبعضها قائمة بالجواهر، وبعضها جواهر، وأما عرضية الوجود فخطأ فاحش).

قال: المبحث الرابع.

جمهور المتكلمين على أنه يمتنع قيام العرض بالعرض تمسكاً بوجهين:

الأول: أن معنى قيام العرض بالمحل أنه تابع له في التحيز فما يقوم به العرض يجب أن يكون متحيزاً بالذات ليصح كون الشيء تبعاً له في التحيز،

---

(١) في (ج) بزيادة لفظ (معنى).

(٢) في (أ) و (ب) لفرض وهو تحريف.

والمتحيز[1] بالذات ليس أولى من قيام الكل بذلك الجوهر.

الثاني: أنه[2] لو قام عرض بعرض فلا بد في الآخرة من جوهر ينتهي إليه سلسلة الأعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه، وحينئذ فقيام بعض الأعراض بالبعض ليس أولى من قيام الكل بذلك الجوهر، بل هذا أولى، لأن القائم بنفسه أحق بأن يكون محلاً مقوماً للحال، ولأن الكل في حيز ذلك الجوهر تبعاً له، وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بأنا لا نسلم أن معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز[3]، بل معناه اختصاص الشي بالشيء بحيث يصير نعتاً له وهو منعوتاً به، كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان، والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات الجواهر المجردة عند الفلاسفة فضلاً عن أن يختص بالمتحيز لا بالتبعية ثم انتهاء قيام العرض إلى الجوهر مما لا نزاع فيه، إلا أنه لا يوجب قيام الكل به لجواز أن يكون الاختصاص الناعت فيما بين بعض[4] الأعراض بأن يكون عرضاً نعتاً لعرض، لا للجوهر الذي إليه الانتهاء كالسرعة للحركة، والملاسة للسطح والاستقامة للخط، فإن المنعوت حقيقة بهذه الأعراض هي تلك لا الجسم، فلهذا جوزت الفلاسفة قيام العرض

---

(١) المتحيز: هو الحاصل في الحيز، وبعبارة أخرى القابل بالذات أو بالتبعية للإشارة الحسية فعند المتكلمين لا جوهر إلا المتحيز بالذات، أي القابل للإشارة بالذات، وأما العرض فيتحيز بالتبع، وعند الحكماء قد يكون الجوهر متحيزاً بالذات وقد لا يكون متحيزاً أصلاً كالجواهر المجردة.

وقال صاحب المحاكمات (قطب الدين محمد بن محمد الرازي المعروف بالتحتاني ت ٧٦٦هـ) المتحيز ثلاثة أقسام: إما أن يكون متحيزاً بالاستقلال كالصورة والجسم، وإما أن يكون متحيزاً بالتبعية إما على سبيل حلوله في الغير كالأعراض، أو على سبيل حلول الغير فيه كالهيولى، فإنه متحيز بشرط حلول الصورة فيه.

(راجع كشاف اصطلاحات الفنون جـ٢ ص ٤٢ وشرح المواقف ١/ ٤٣٩ ـ ٤٤٠).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (إنه).

(٣) في (ب) الحيز بدلاً من (التحيز).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (بعض).

بالعرض وزعموا أن النقطة عرض[1]قائم بـالخط، والخط بالسـطح، بمعنى أن ذا النقـطة هو الخط، وذا الخط هـو السطح، لا الجسم، ومن القـائلين بجواز قيام العرض بالعرض من بـالغ في ذلـك وتمادى في البـاطل[2]، حتى زعم أن كلا من الوحدة والوجود عرض قائم بمحله.

فوحده العرض ووجوده يكون من قيام العرض بالعرض.

وأجـاب المتكلمـون بـأن مثـل[3]النقـطة والخط عـدمي، ولـو سلم فمن الجواهر لا الأعراض على ما سيجيء، ومثل الملاسـة والاستقامـة على تقديـر كونه وجودياً إنما يقوم بـالجسم، وبأن السـرعة والبطء ليس عـرضاً زائـداً على الحركة قائماً بها، بل الحركة أمر ممتد يتخلله سكنات أقل، أو أكثـر باعتبـارها تسمى[4]سـريعة أو بـطيئة، ولـو سلم أن البطء ليس لتخلل السكنات فـطبقات الحركات أنواع مختلفة، والسرعة، والبطء عائد إلى الذاتيات دون العرضيـات أو همـا من الاعتبـارات الـلاحقـة للحـركـة بحسب الإضـافـة إلى حـركـة أخرى[5]بقطع المسافة المعينة في زمان أقل، أو أكثر، ولهذا يختلف باختلاف الإضـافة فتكـون السريعـة بطيئـة بالنسبـة إلى الأسرع، وبـالجملة فليس هناك عرضي هو الحركة، وآخر هو السرعة أو البطء، وأما الوحدة والوجـود فقد سبق أن الوحدة اعتبار عقلي بل عدمي، وأن الوجـود في الخارج نفس المـاهية، أو هـو من الاعتبارات العقليـة، أو واسطة بين المـوجود والمعـدوم، وفي الجملة فجعله من قبيل الأعراض خطأ فاحش، لا ينبغي أن يقول به المحصل فإن من شأن العرض أن يفتقر في التقوم إلى المحل ويستغني عنه المحل.

---

(١) في (ب) النقط.
(٢) في (ب) على بدلاً من (في).
(٣) في (ب) مبدأ.
(٤) في (ب) باعتبار ما سمى.
(٥) سقط من (ب) من الاعتبارات إلى (أخرى).

المبحث الخامس

الأعراض لا تبقى زمانين

(قال: ذهب كثير من المتكلمين إلى امتناع بقاء العرض، فالظاهريون لأن استحالة البقاء معتبرة في مفهوم هذا الاسم كالعارض ونحوه ولأنه لو بقي فإما ببقاء محله فيدوم بدوامه ويتصف بسائر صفاته وإما ببقاء آخر فيمكن بقاؤه مع فناء المحل وضعفهما ظاهر، والمحققون لوجهين:

الأول: أنه لو كان باقياً يلزم قيام العرض بالعرض، وهو محال ورد بمنع المقدمتين.

الثاني: لو بقي لامتنع زواله إذ لو أمكن فإما بتفسه فيمتنع وجوده، أو بزوال شرط فيتسلسل أو بطريان ضد[1] فيدور لأن اتصاف المحل بأحد الضدين مشروط بانتفاء الآخر على أن زوال[2] الباقي بالطارىء ليس أولى، بل بالعكس لأن الدفع أهون من الرفع أو بفاعل فيقتضي أثراً والنفي المحض لا يصلح، ورد أولاً بالنقض بالجسم، وقد يدفع بأنه يزول بأن يخلق الله تعالى

---

(١) الضد: هو المخالف والمنافي ويطلق على كل موجود في الخارج مساو في قوته لموجود آخر ممانع له، أو على موجود من مشارك لموجود آخر في الموضوع معاقب له، بحيث إذا قام أحدهما بالموضوع لم يقم الآخر به، لذلك قيل إن الضدين صفتان مختلفتان تتعاقبان على موضوع واحد، ولا يجتمعان كالسواد والبياض والتهور والجبن. والفرق بين الضدين والنقيضين أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان كالوجود والعدم، والحق والباطل على حين أن الضدين لا يجتمعان ولكن يرتفعان.

(٢) في (ب) إزالة بدلاً من (زوال).

فيه عرض الفناء أو لا يخلق عرضاً هو شرط البقاء، والعرض لا يصلح محلاً للعرض.

وثانياً: بالقلب إذ لو لم يبق ففناؤه إما بنفسه أو بغيره.

وثالثاً: بالحل إذ يجوز أن تقتضي ذاته العدم في بعض الأحوال. وأن يكون مشروطاً بأعراض تتجدد على التبادل إلى أن ينتهي إلى ما لا بدل له، فيزول عنده، وأن يكون[1] طريان الضد وانتفاء الآخر معاً كما في دخول كل من أجزاء الحلقة في حيز الآخر، وخروج الآخر عنه، وهذا لا ينافي التقدم في العقل باعتبار العلية[2]، وأن يكون العدم الحادث أثراً للفاعل، ولو سلم فليكن بمعنى أنه لا يفعله لا بمعنى أنه يفعل عدمه).

قال: المبحث الخامس: ذهب كثير من المتكلمين إلى أن شيئاً من الأعراض لا يبقى زمانين، بل كلها على التقضي والتجدد كالحركة والزمان عند الفلاسفة، وبقاؤها عبارة عن تجدد الأمثال بإرادة الله تعالى.

وبقاء الجوهر مشروط بالعرض، فمن هاهنا يحتاجان في بقائهما[3] إلى المؤثر، مع أن علة الاحتياج هي الحدوث لا الإمكان. احتج أهل الظاهر منهم بوجهين.

أن العرض اسم لما يمتنع بقاؤه، بدلالة مأخذ الاشتقاق[4].

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (يكون).

(٢) العلية: هي السببية، وهي كون الشيء علة، وتطلق على العلاقة بين العلة والمعلول.

(٣) في (ب) قيامها.

(٤) الاشتقاق في اللغة هو أخذ شق الشيء، تقول: اشتق الكلمة من الكلمة أي أخرجها منها، وهو عند أهل العربية أن تجد بين اللفظين تناسباً في أصل المعنى والتركيب فترد أحدهما إلى الآخر.

والاشتقاق ثلاثة أقسام: الاشتقاق الصغير: وهو أن يكون بين اللفظين تناسب في الحروف. والاشتقاق الكبير: وهو أن يكون بين اللفظين تناسب في اللفظ والمعنى دون الترتيب. والاشتقاق الأكبر: وهو أن يكون بين اللفظين تناسب في المخرج (راجع تعريفات الجرجاني ـ الاشتقاق).

يقال: عرض لفلان أمر أي معنى لا قرار له[1] وهذا أمر عارض، وهذه الحالة ليست بأصيلة، بل عارضة، ولهذا يسمى السحاب عارضاً، وليس اسماً لما لا يقوم بذاته، بل يفتقر إلى محل يقوم به[2]، إذ ليس في معناه اللغوي ما ينبىء عن هذا المعنى. الثاني، أنه لو بقي فإما ببقاء محله فيلزم أن يدوم بدوامه لأن الدوام هو البقاء، وأن يتصف بسائر صفاته من التحيز والتقوم بالذات، وغير ذلك لكونها من توابع البقاء. وإما ببقاء آخر فيلزم أن يمكن بقاؤه مع فناء المحل ضرورة أنه لا تعلق لبقائه ببقائه، وكلا الوجهين في غاية الضعف، لأن العروض في اللغة إنما ينبىء عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء في زمانين وأكثر، ولو سلم فلا يلزم في المعنى المصطلح عليه اعتبار هذا المعنى بالكلية، ولأن بقاءه ببقاء آخر لا يستلزم إمكان بقائه مع فناء المحل لجواز أن يكون بقاؤه مشروطاً ببقاء المحل كوجوده بوجوده.

واحتج أهل التحقيق بوجهين:

الأول: أنه لو كان باقياً لكان بقاؤه عرضاً قائماً به ضرورة كونه وصفاً له، واللازم باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض، ورد بمنع الملازمة فإن البقاء عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه إلى الزمان الثاني، والثالث، وليس عرضاً قائماً بالباقي، ومنع انتفاء اللازم، إذ لا يتم البرهان على امتناع قيام العرض بالعرض.

الثاني: لو بقي لامتنع زواله، واللازم ظاهر البطلان.

وجه اللزوم: أنه لو أمكن زواله بعد البقاء لكان زواله حادثاً مفتقراً إلى سبب فسببه إما نفس ذاته فيمتنع وجوده ضرورة أن ما يكون عدمه مقتضي ذاته لم يوجد أصلاً.

وأما زوال شرط من شرائط الوجود فينقل الكلام إلى زوال ذلك الشرط

(١) في (ب) يعني بدلاً من (أي معنى).
(٢) في (ب) يقوم به بدلاً من (يقومه).

ويتسلسل ضرورة أنه يكون لزوال شرط له، وهلم جرا، وإما طريان ضد وهو باطل لوجهين:

أحدهما: لزوم الدور فإن طريان أحد الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر، وهو موقوف عليه، فلو توقف زوال الآخر على طريانه كان دوراً. وثانيهما: أن التضاد والتنافي إنما هو من الجانبين فدفع[1] الطارىء للباقي ليس أولى من دفع الباقي إياه، بل الدفع أهون من الرفع، لأن فيما يرفع قوة استقرار، وسابقه ثبات لا تكون فيما يدفع، وإما فاعل مختار أو موجب مع شرط حادث فيلزم أن يكون له أثر ليصح أنه مؤثر إذ حيث لا أثر لا تأثير، والعدم نفي محض، لا يصلح أثراً، ورد بالنقض والقلب والحل

أما النقض فتقريره أنه لو صح هذا الدليل لزم أن لا يكون الأجسام باقية وإلا لما جاز عدمها بعين ما ذكر[2]، ودفعه بالمناقشة في بقائها كما نسب إلى النظام، أو في جواز زوالها كما نسب إلى الكرامية، وبعض الفلاسفة يندفع بأن الأول ضروري، والثاني مبين في بابه[3].

نعم يدفع عند المعتزلة بأن زوال الجسم يكون بأن يخلق الله تعالى فيه عرضاً منافياً للبقاء هو الفناء، وعندنا بأن ذات الجوهر وإن كان شرطاً للعرض، إلا أن بقاءه مشروط بالعرض، فيجوز أن ينعدم بأن ينقطع تجدد ما لزمه من العرض بأن لا يخلقه الله تعالى ولا يصح هذا في العرض لأنه لا يصلح محلاً للعرض حتى يقوم به عرض الفناء، أو الذي هو شرط البقاء.

فإن قيل: قيام العرض بالعرض ليس بأبعد من قيام العرض بالمعدوم.

قلنا: مبنى على أصلهم في ثبوت المعدوم، فإن كان جوهراً يصلح محلاًللعرض، وإن كان عرضاً فلا، كما في حال الموجود، وأما القلب فلأن

(١) في (ب) فرفع بدلاً من (فدفع).
(٢) في (ب) بغير بدلاً من (بعين).
(٣) في (ب) مبنى بدلاً من (مبين).

العرض لو لم يبق ففناؤه، أي عدمه عقيب الوجود، إما بنفسه أو غيره من زوال شرط، أو طريان ضد، أو وجود مؤثر، والكل باطل بعين ما ذكروا[1] وأما الحل فيمنع بعض مقدمات بيان إبطال أجزاء المنفصلة، وذلك من وجوه.

الأول: لا نسلم أنه لو كان زواله بنفسه لكان ممتنع الوجود، وإنما يلزم لو اقتضى ذاته العدم مطلقاً، وأما إذا اقتضاه في بعض الأحوال كحال ما بعد البقاء فلا، وذلك كالحركة تقتضي العدم عقيب الوجود، غاية الأمر أن ترجح بعض الأوقات للزوال يفتقر إلى شرط لئلا يلزم تخلف المعلول عن تمام العلة.

والثاني: لا نسلم أنه لو كان زواله بزوال شرط لزم الدور أو التسلسل لجواز أن يكون وجود العرض مشروطاً[2] بوجود أعراض تتجدد في محالها على سبيل التبادل بأن يصير لاحقاً بدلاً[3] عن سابق في الشرطية إلى أن ينتهي تلاحقهما إلى عرض لا يوجد الفاعل له بدلاً، فحينئذ يزول العرض المشروط بهذا الشرط بزوال شرط.

والثالث: لا نسلم أنه لو زال بطريان الضد الدور المحال أو الترجح بلا مرجح.

أما الأول: فلأنه إن أريد بتوقف طريان الضد على زوال الآخر واشتراطه به أن تحققه يحتاج إلى تحقق الزوال، والزوال مقدم عليه ولو بالذات ليكون تقدم الطريان عليه بالعلية دوراناً لملزوم[4] ممنوع، وإن أريد أنه لا يفارقه ويمتنع أن يتحقق بدونه فالاستحالة ممنوعة، وذلك كدخول كل جزء من أجزاء الحلقة في حيز الآخر وخروج الآخر عنه، فإنه لا يتحقق أحدهما بدون الآخر من غير إستحالة. نعم يكون للطريان سبق علته[5]، وهو لا ينافي المعية

---

(١) في (ب) بغير بدلاً من (بعين).
(٢) سقط من (أ) مشروطاً.
(٣) في (ب) بعلاً بدلاً من (بدلاً).
(٤) في (ب) لملزوم بدلاً من (اللزوم).
(٥) في (ب) علته بدلاً من (عليه).

الزمانية على أنه يجوز أن يكون العلة طريان الضد على المجاور، ويكون طريانه على المحل وزوال الباقي عنه معاً بحسب الذات، لا تقدم أحدهما على الآخر أصلاً.

وأما الثاني: فلجواز أن يكون الطارىء أقوى بحسب السبب فيرفع الباقي، ولا يندفع به، وإن تساويا في التضاد.

الرابع: لا نسلم أن العدم لا يصلح أثراً للفاعل، كيف وهو حادث يفتقر إلى محدث، والفاعل مقدم يلزم[1] أن يكون أثره العدم، ولو سلم فنختار أنه ليس[2] بفاعل، بمعنى أنه لا يفعل العرض أي يترك فعله لا بمعنى أن يفعل عدمه.

قال: والحق أن بقاء العرض في الجملة كبقاء الجسم لا سيما الأعراض القائمة بالنفس وليس التعويل على مجرد المشاهدة إذ الأمثال المتواردة قد تشاهد أمراً مستمراً كالماء المصبوب من الأنبوب.

والحق يريد أن امتناع وبقاء الأعراض على الإطلاق وإن كان مذهباً للأشاعرة، وعليه يبتنى كثير من مطالبهم إلا أن الحق أن العلم ببقاء بعض الأعراض[3] من الألوان والأشكال سيما الأعراض القائمة بالنفس كالعلوم والإدراكات، وكثير من الملكات[4] بمنزلة العلم ببقاء بعض الأجسام من غير

---

(١) في (أ) مقدم بدلاً من (معدم).
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (ليس).
(٣) في (أ) بزيادة لفظ (بعض).
(٤) الملكة عند معظم الفلاسفة هي القدرة على الفعل أو الترك، وتطلق عندهم بوجه خاص على الظواهر النفسية التي تتجلى فيها جوانب الأنا تجلياً واضحاً كالإحساس والتفكير والإرادة فملكات النفس بهذا المعنى قواها المختلفة ولكل ملكة فعل يخصها ونسبة الملكة في علم النفس إلى الظواهر النفسية المتعلقة بها كنسبة الوظيفة في علم منافع الأعضاء إلى ظواهر الحياة. وقال أرسطو النفس منها الغاذية ومنها الحساسة ومنها المحركة والناطقة، وذهب بعض المتأخرين إلى أن ملكات النفس ثلاث، وهي الحساسية والعقل والإرادة، فكان الملكات عندهم أجناس كلية تندرج فيها ظواهر النفس.
(راجع المعجم الفلسفي جـ ٢ ص ٤٢٠، ٤٢١).

تفرقة، فإن كان هذا ضرورياً فكذا ذاك، وإن كان ذاك باطلاً فكذا هذا، وليس التعويل في بقاء الأعراض على مجرد المشاهدة، أو على قياسها على الأجسام حتى يرد الاعتراض بأن الأمثال المتجددة على الاستمرار قد يشاهد أمراً مستمراً باقياً كالماء المصبوب من الأنبوب، وبأن القياس على الجسم تمثيل بلا جامع، ولا على أنه لما جاز وجود العرض في الزمان الثاني بطريق الإعادة مع تخلل[1] العدم فبدونه أولى لأنه ممنوع بمقدمتيه أعني الملازمة، ووضع الملزوم، كما أن التعويل في بقاء الأجسام ليس على المشاهدة[2]، أو الاستدلال بأنه لولاه لبطل الموت والحياة بناء على أن الحياة عبارة عن استمرار وجود الحيوان، والموت عن زوالها لجواز أن تكون الحياة تجدد الأمثال على الاستمرار والموت انقطاعه.

---

(١) في (ب) الإعارة بدلاً من (الإعادة).

(٢) المشاهدة: من منازل السالكين وأهل الاستقامة، وهي منزلة عالية فوق منزلة المكاشفة. والمشاهدة ثلاث درجات. مشاهدة فقط، ومشاهدة معاينة، ومشاهدة جمع (راجع بصائر ذوي التمييز جـ ٣ ص ٣٥٦).

الفصل الثاني

في الكم وفيه مباحث

الأول: في أحكامه الكلية
الثاني: في الزمان
الثالث: في المكان

المبحث الأول

في الأحكام الكلية

(قال: المبحث الأول في أحكامه الكلية منها، أي من[1] خواصه قبول القسمة لذاته، وهما بأن يفرض فيه شيء غير شيء وبه عرفه الجمهور، أو فعلاً بأن ينفك، ومنها قبول المساواة واللامساواة، وهي فرع الأولى، وعند الإمام بالعكس، ومنها الاشتمال على العاد. وزعم الإمام أنه الصالح للتعريف[2] إذ المساواة اتفاق في الكم فيدور قبول القسمة مختص بالمتصل فلا ينعكس، وكأنه أخذ القبول منافياً للحصول، ولذا قال إلا إذا أخذ القبول باشتراك الاسم، وأما حمله على أنه أحد القسمة الانفكاكية فغلط بتصريحه بامتناعها في المقدار.

والمنفصل من الكم ما لا يكون لأجزائه حد مشترك وهو العدد لا غير، إذ قبول الانقسام للقبول[3] عرضي).

للأحكام الكلية، وللزمان، وللمكان، فمن الأحكام الكلية بيان خواصها وهي ثلاث:

الأولى: قبول القسمة لذاته حتى إن غيره من الأجسام والأعراض إنما تقبل القسمة بواسطته، والقسمة تطلق على الوهمية وذلك بأن يفرض فيه شيء

---

(١) في (أ) و(ب) أي بدلاً من (أن).

(٢) في (أ) و(ب) لتعريفه.

(٣) في (أ) و(ب) المقبول بدلاً من (للقبول).

من غير شيء، وعلى الفعلية بأن ينفصل وينقطع بالفعل، أو يحدث له هويتان بعد أن كانت هوية واحدة. والجمهور عرفوا الكم[1] بقبول القسمة فقالوا: هو عرض يقبل القسمة لذاته والمراد الوهمية لما سيجيء.

الثانية: قبول المساواة أو اللامساواة بمعنى أنه إذا نسب إلى كم آخر فإما أن يكون مساوياً له، أو أزيد، أو أنقص، وهذه الخاصة. فرع الأولى لأنه لما اشتمل على أجزاء وهمية أو فعلية لزم عند نسبته إلى كم آخر أن يكون عدد أجزائهما على التساوي، أو على التفاوت.

وقال الإمام: إن قبول الانقسام إنما يلزم الكم بسبب الخاصة الأولى، لأنه لما كانت الأجسام يتقدر بعضها بالبعض من غير لزوم المساواة وجب أن يكون فيها ما يقبل المساواة، أو اللامساواة لذاته. وهو المقدار، ولا يتصور اللامساواة إلا بأن يشتمل أحدهما على مثل الآخر مع زيادة، فلزم أن يقبل القسمة، أي فرض شيء غير شيء.

الثالثة: اشتماله على أمر يعده أي[2] يعينه بالإسقاط عنه مراراً إما بالفعل كما في الكم المنفصل، فإن الأربعة تعد بالواحد أربع مرات، وإما بالقوة كما في المتصل، فإن السنة تعد بالشهور، والشهور بالأيام، واليوم بالساعات،

---

(١) الكم: في الرياضيات هو المقدار، وهو ما يقبل القياس، وقيل: إنه الذي يمكن أن يوجد فيه شيء يكون واحداً عاداً له، سواء كان موجوداً بالفعل أو بالقوة وقيل: إنه عرض يقبل لذاته القسمة والمساواة، واللامساواة والزيادة والنقصان. والكم في علم ما بعد الطبيعة مقابل الكيف، وهو من مقولات العقل الأساسية ويطلق على جميع المعاني التي يتناولها علم الحساب وعلم الهندسة وعلم الميكانيكا، كالعدد والمقدار والامتداد والكتلة والحركة إلخ.

والكمي: هو المنسوب إلى الكم تقول: مذهب اللذات الكمي. و(الكوانتم) في الفلسفة الحديثة هو الكمية المتناهية المحددة، أو الشيء الذي يمكن أن يحمل عليه الكم، كالزمان والمكان.

(٢) في (ب) بعده وهو تحريف.

وكذلك الذراع[1] يعد بالقبضات[2] والقبضة بالأصابع، والأصبع بالشعيرات، والشعيرة بالشعرات. وذكر الإمام أن هذه الخاصة هي التي تصلح لتعريف الكم بها لا الأولى، لأن المساواة لا تعرف إلا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دور، إلا أن يقال المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس، لكن مع المحل لا مفرداً فإنه لا ينال[3] إلا بالعقل فقصد تعريف. ذلك[4] المعقول بهذا المحسوس، ولا بالثانية لأن قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا المنفصل، فلا يشمله التعريف فلا ينعكس.

وأرى أنه بنى ذلك على أن قبول الشيء عبارة عن إمكان حصوله من غير حصول بالفعل، ولا شك أن الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل، وأما إذا أريد بالقبول أعم من ذلك أعني (إمكان فرض شيء غير شيء فلاخفاء في شموله المتصل والمنفصل ولذا قال الإمام إن قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل)[5] إلا إذا أخذ القبول باشتراك الاسم، وأما ما وقع في المواقف من أنه كأنه أخذ القسمة الانفكاكية فسهو ظاهر[6]، لأن الإمام قد صرح في هذا الموضع بأن القسمة[7] الانفكاكية يستحيل عروضها للمقدار إذ

---

(١) الذراع: مقياس مصري، فالذراع المعماري يساوي ٢٤، ٣ شبراً و ٧٥ , من المتر ٤٦١ , ٢ قدم. والذراع الاسلامبولي يساوي ٩, ٢ شبراً و ٦٧ , من المتر ١٨٨ , ٢ قدم.

(٢) القبضة: في حساب عقد الأصابع علامة ثلاثة وتسعين. يقال هذا الرجل قد ناهز القبضة. إي قارب أن يكون عمره ثلاثاً وتسعين.

(راجع دائرة معارف القرن العشرين جـ ٧ ص ٦١١).

(٣) في (ب) يقال وهو تحريف.

(٤) في (ب) يعرف ذلك.

(٥) سقط من (ب) من أول: ولذا قال إلى قوله: دون المنفصل.

(٦) في (ب) فهو بدلاً من (فهو).

(٧) القسمة: في اللغة قسم من انقسام الشيء، وعند الرياضيين تجزئة الشيء، فإذا أردت أن تقدم عدداً على آخر جزأت الأول بقدر العدد الثاني ويسمى الأول بالمقسوم والثاني بالمقسوم عليه، والناتج خارج القسمة. أما عند المنطقيين فالقسمة مرادفة للتقسيم، وهو إرجاع التصور إلى أقسامه، ولها عندهم وجهان: الأول: إرجاع المركب إلى أجزائه أو عناصره، ويسمى هذا الإرجاع تجزئة أو تحليلاً. والثاني إرجاع الكلي إلى جزئياته أو انقسام الكلي بحسب الماصدق إلى أصناف أو أفراد تندرج تحته، وسبيل ذلك أن يضاف إلى ذلك الكلي قيد يخصصه فينشأ عن هذه الإضافة مفهوم يسمى قسماً.

والقسمة عند أفلاطون: طريقة الجدل الهابط الذي يرتب المثل في أجناس وأنواع.

عندها لا يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران.

نعم المقدار يهيء المادة لقبول الانقسام، لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار، ولا بقاء المقدار عند حصول الانقسام، كالحركة تهيىءالجسم للسكون الطبيعي، ولا تبقى معه[1].

(قال: والمتصل بخلافه فإن كان غير قار[2] فزمان وإلا فمقدار خط إن قبل القسمة في جهة فقط وسطح أن قبلهما في جهيتن فقط وجسم تعليمي إن قبلها في الجهات).

قال: والمتصل من أحكام الكم انقسامه إلى المتصل والمنفصل، ثم المتصل إلى أقسامه، فالكم إما أن يكون لأجزائه المفروضه حد مشترك، أو لا.

الثاني: المنفصل وهوالعدد لا غير، لأن حقيقته ما يجتمع من[3] الوحدات بالذات ولا معنى للعدد سوى ذلك، وغيره إنما يتصف بذلك لكونه معروضاً للعدد لكون أجزائه معروضاً للوحدة. كالقول الذي يوهم أنه كم منفصل على ما يستحق في بحث الحروف، والأول المتصل، وهو إما أن يكون قار الذات أي مجتمع الأجزاء في الوجود، أو لا، الثاني الزمان، والأول المقدار وهو إن قبل القسمة في وجهة واحدة فقط فخط، وإن قبلها في جهتين فقط فسطح، وإن قبلها في جهات فجسم تعليمي، فالخط امتداد واحد لا يحتمل إلا تجزئة في جهة، والسطح امتداد يحتمل التجزئة في جهة، وأمكن أن يعارضها تجزئة أخرى قائمة عليها حتى يمكن فيها فرض بعدين على قوائم، ولا يمكن غير ذلك، والجسم يحتمل التجزئة في ثلاث جهات، وحقيقته كمية ممتدة في الجهات المتناهية بالسطح الواحد المحيط، أو بالسطوح لها باعتبار كل جهة

---

(١) في (أ) و(ب) قادر وهو تحريف.

(٢) في (ب) ينفي بدلاً من (يبقى).

(٣) في (ب) على بدلاً من حرف الجر (من).

امتداد لازم كما في الفلك، أو غير لازم، بل متغير كما في (الشمعة مثلاً بين السطوح الستة للمربع جوهر متحيز هو الجسم الطبيعي وكمية قائمة به سارية فيه هو الجسم العليمي ويسمى باعتبار كونه حشواً بين السطوح[1]). أو جوانب السطوح الواحد المحيط تحتاً[2] باعتبار كونه نازلاً من فوق عمقاً، وباعتبار كونه صاعداً من تحت سمكاً. والثلاثة كم متصل.

لأن الأجزاء المفروضة للخط تتلاقى على نقطة مشتركة، وللسطح على خط مشترك، وللجسم على سطح مشترك، وكذا الزمان إذا اعتبر انقسامه يتوهم فيه شيء هو الآن يكون نهاية للماضي، وبداية للمستقبل بخلاف الخمسة فإنها إذا انقسمت إلى اثنين وثلاثة لم يكن هناك حد مشترك، وإن عين واحد من الخمسة للاشتراك كان الباقي أربعة لا خمسة، وإن أخذ واحد[3] خارج صارت الخمسة ستة.

(قال: ويختص بإمكان أن يوجد[4] بشرط لا شيء، وإن اشتركت في إمكان الأخذ لا بشرط شيء).

قال: ويختص يعني أن الجسم التعليمي يمكن أن يتخيل بشرط أن لا يكون[5] معه غيره حتى إن أصحاب الخلاء جوزوا وجود ذلك في الخارج أيضاً، وأما السطح، والخط فلا يمكن أخذهما كذلك، وإلا لأمكن[6] تخيل السطح بشرط عدم الجسم والخط بشرط عدم السطح، وحينئذ يلزم أن يكون للسطح حد من جهة العمق كما له حدان من جهة الطول والعرض، وأن يكون للخط حدان من جهة العرض والعمق، كما له حد من جهة الطول، فيكون

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).
(٢) في (أ) سخناً هو تحريف.
(٣) في (ب) حداً وهو تحريف.
(٤) في (ب) يؤخذ بدلاً من (يوجد).
(٥) في (أ) بزيادة (لا).
(٦) في (ب) لا يمكن.

المتخيل جسماً لا سطحاً، أو خطاً، هذا خلف[1]، ويشترك الثلاثة في إمكان أخذها لا بشرط شيء، كما إذا تخيلنا مجموع الأبعاد الثلاثة، من غير التفات إلى شيء آخر من المادة وعوارضها كان ذلك[2] المتخيل جسماً تعليمياً وينتهي بالسطح، فإذا تخيلناه من غير التفات إلى غيره كان سطحاً تعليمياً، وينتهي بالخط، فإذا تخيلناه من غير التفات إلى شيء من السطوح وغيرها كان خطاً تعليمياً.

انقسام الكم إلى الذاتي والعرضي

(قال: والكم منه ذاتي، ولا يقبل التضاد، ولا الاشتداد ومنه عرضي، وهو المحل للذاتي أو الحال فيه، أو في محله، أو المتعلق به، كما في اتصاف القوى بالتناهي، واللاتناهي، باعتبار آثارها).

قال: ومن الكم قد يقال الكم لما يقبل القسمة فيقسم إلى الذاتي والعرضي لأن قبول القسمة إن كان لذاته فذاتي كالعدد[3]،والزمان، والمقدار، وإلا فعرضي بأن يكون محلاً للذاتي كالمعدود، والحركة، والجسم، أو حالاً فيه كالشكل، أو في محله كبياض الجسم، أو متعلقاً بمحله كالقوى التي تتصف بتناهي الآثار، ولا تناهيها. والكم بالذات لا يقبل الشدة والضعف، إذ لا يعقل عدد أو مقدار أشد في العدديةا أو المقدارية، وإنما يقبل الزيادة، والنقصان، والكثرة، والقلة، والفرق بينهما أن تعقل كل من الزيادة والنقصان

---

(١) في (أ) محال بدلاً من (خلف).
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (ذلك).
(٣) العدد: أحد المفاهيم العقلية الأساسية، وهو بهذا الاعتبار لا يحتاج إلى التعريف إلا أن بعض العلماء يعرفونه بنسبته إلى غيره من المعاني القريبة منه فيقولون العدد هو الكمية المؤتلفة من الوحدات أو الكمية المؤلفة من نسبة الكثرة إلى الواحد، ويسمى بالكم المنفصل، لأن كل واحد من أجزائه منفصل عن الآخر دون اشتراك بينها بخلاف الكم المتصل وهو ما كان بين أجزائه حد مشترك. وعلم العدد هو العلم الرياضي المحض، وينقسم إلى علم الكم المنفصل، كالحساب والجبر. وعلم الكم المتصل، كعلم الهندسة وحساب اللانهايات.

لا يكـون إلا بالقيـاس إلى تعقل الآخـر بخلاف الكثـرة والقلة، والفرق بينهمـا وبين الاشتداد أن العدد إذا كثـر والخط إذا زاد أمكن أن يشار فيـه إلى مثل مـا كان مع الزيادة، بأن يقال: هذا هو الأصل، وهذا هـو الزائـد، بخلاف مـا إذا اشتد السواد، وأيضاً الكم بالذات لا يقبل التضاد، أما العدد فلأن بعضه داخل في البعض ولا يتصور بين عددين غاية الخـلاف، ولا اتحاد المـوضوع، وأمـا المقدار فلأنه لا يعقل بين مقدارين غاية الخلاف، ولا اتحاد الموضـوع، ولأن كلا منهما قابل للآخر أو مقبول له[1].

(قال: ولاتنـافي بين الذاتي والعرضي، فـإن الزمـان غير قـار بالـذات، ومقدار للحركة المنطبقة على المسافـة، ولا بين كل قسمين من العـرضي فأن الحـركة يعـرضها التجـزي والتفاوت[2] لقيـامها بـالمتجـزي، والتفـاوت[3] قلة وكثـرة، لانطبـاقها على المسـافة وسـرعة وبطء، لانـطباقهـا على الزمـان وقد يعرض المنفصل للمتصل كساعات النهار، وقبضات الذارع).

قـال: ولا تنافي، يعني أن الشيء الـواحد قـد يكون كمـاً بـالـذات وكمـاً بـالعـرض كـالـزمـان، فـإنـه بـالـذات كم متصـل غير قـار، وبـالعـرض كم منفصل[4] قار، لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة، التي هي مقدار، وأيضاً قد يكون الشيء الواحد[5] كما بـالعرض على وجهين، أو أكثـر من وجوه العرضية كالحركة، فإنها كم بالعرض من جهة كونها حالة في محل للكم أعني الجسم المتحرك ولهذا يقبيل التجزىء، فإن الحركـة القائمـة بنصف المتحرك نصف الحركة القائمة بـالكل، ومن جهـة كونهـا منطبقـة. (على الكم المتصل الذي هو المسافة ولهذا تتفاوت قلة وكثرة، فإن الحركة إلى نصف المسافة أقل من الحركة إلى منتهـاها ومن جهة كونها منطبقة)[6].

---

(١) في (أ) بزيادة (أو).
(٢) في (ج) بزيادة لفظ (التفاوت).
(٣) سقط من (ج) لفظ (التفاوت).
(٤) في (ب) متصل بدلاً من (منفصل).
(٥) سقط من (ب) لفظ الواحد.
(٦) ما بين القوسين سقط من (ب).

على الزمان الذي هو كم متصل غير قادر، ولهذا يتفاوت بالسرعة والبطء، فإن قطع المسافة المعينة في زمان أسرع منه في زمانين وقد يعرض الكم المنفصل للكم المتصل الغير القار، أو القار كما يقال. هذا اليوم عشر ساعات، وهذا الذراع ست قبضات.

(قال: المقدار قد يوجد[1] مع إضافة ويسمى الطول والعرض والعمق).

قال: والمقدار قد يؤخذ يعني أنه قد يراد بالطول والعرض والعمق نفس الامتدادات على ما مر، فتكون كميات محضة، وقد يراد بالطول البعد المفروض أو لا أو أطول الامتدادات، أو البعد المأخوذ من رأس الإنسان إلى قدميه، أو الحيوان إلى ذنبه، أو من مركز الكرة إلى محيطها، وبالعرض البعد المعروض[2] ثانياً، أو أقصر البعدين، أو البعد الآخذ[3] من يمين الحيوان إلى شماله، وبالعمق البعد المفروض ثالثاً والمتحيز[4]: المعتبر من أعلى الشيء إلى أسفله، أو فيما بين ظهر الحيوان وبطنه، وحينئذ لا تكون كميات محضة بل مأخوذة مع إضافات، ولهذا يصح سلبها عن الامتداد كما يقال هذا الخط طويل، وذاك ليس بطويل، وذلك السطح عريض، وذاك ليس بعريض.

المقادير جواهر مجتمعة عند المتكلمين

(قال: وأنكر المتكلمون وجود العدد لما مر، وجعلوا المقادير جواهر مجتمعة، على أنحاء مختلفة، أو أموراً عدمية لكونها نهايات وانقطاعات، ورد الأول بتبدلها مع بقاء الجسم بعينه ويتوقف السطح على التناهي المفتقر إلى البرهان، والخط في الكرة على الحركة أو القطع.

---

(١) في (ب) يؤخذ بدلاً من (يوجد).
(٢) في (ب) المفروض بدلاً من (المعروض).
(٣) في (أ) بزيادة (الآخذ).
(٤) في (أ) أو السخن بدلاً من (المتحيز).

والثاني: بكونها ذوات أوضاع وأجيب بأن المتبدل أوضاع الجواهر والمتوقف على الغير كونها على حالة مخصوصة والإشارة إليها أنفسها).

قال: وأنكر المتكلمون: قد اشتهر خلاف من المتكلمين في وجود الكميات على الإطلاق، أما العدد فلما مر في باب الوحدة والكثرة: وكأنه مبني على نفي الوجود الذهني، وإلا فالفلاسفة لا يجعلونه من الموجودات العينية، بل من الاعتبارات الذهنية[1]، وأما الزمان فلما سيأتي، وأما المقادير فبناء على أن الجسم متألف من أجزاء لا يتجزء مجتمعه على وجه التماس دون الاتصال الرافع للمفاصل والمقاطع، والمجتمع من ترتبها على سمت واحد هو الخط، وباعتباره يتصف بالطول، وعلى سمتين هو السطح، وباعتباره يتصف بالعرض والتفاوت راجع إلى قلة الأجزاء، أو كثرتها، ولو سلم أن المقادير ليست جواهر فهي أمور عدمية إذ السطح نهاية وانقطاع الجسم والخط للسطح كالنقطة للخط، ولا يثبت للجسم التعليمي، ولو ثبت فالمتألف من العدمي عدمي، واحتج الحكماء على كون المقادير أعراضاً لا جواهر هي أجزاء الجسم، إما إجمالاً فبأنها تتبدل مع بقاء الجسم بعينه، كالشمعة المعينة تجعل تارة مدوراً له سطح واحد لا خط فيه، وتارة مكعباً لها سطوح، وفيها خطوط، والمكعب يجعل تارة مستطيلاً يزداد طوله وينقص عرضه، وتارة بالعكس، وإما تفصيلاً فبأن ثبوت السطح للجسم يتوقف على تناهيه ضرورة أن غير المتناهي لا يحيط به سطح، وثبوت التناهي يفتقر إلى برهان يدل عليه، كما سيجيء في بيان تناهي الأبعاد.

فلو كان السطح من أجزاء الجسم لما كان كذلك وثبوت الكرة[2] للخيط يتوقف على حركتها الوضعية المستديرة، لتحدث نقطتان لا يتحركان هما قطباها، وبينهما خط هو المحور على محيطهما منطقة هي أعظم الدوائر،

---

(١) الذهنية عند المنطقيين: قضية يكون الحكم فيها على الأفراد الذهنية وهي مقابلة للقضايا الحقيقية التي يكون الحكم فيها على جميع أفراد الموضوع، ذهنياً كان أو خارجياً أو للقضايا الخارجية التي يكون الحكم فيها مخصوصاً بالأفراد الخارجية. (٢) في (ب) ثبوت الكثرة للخط.

وتتوقف على قطعهما لتحدث سطحاً مستديراً هو دائرة محيط بها خط مستدير، وما يتوقف ثبوته للشيء على الغير لا يكون نفسه، ولا جزءاً منه، واحتجوا على كون المقادير وجودية بأنها ذوات أوضاع يشار إليها إشارة حسية بأنهاهنا، ولا إشارة إلى العدم. غاية ما في الباب أن عروض السطح للجسم التعليمي، وعروض الخط للسطح، وعروض النقطة للخط إنما يكون باعتبار التناهي، وهو عدم الامتداد الآخذ في جهة ما، بمعنى نفاد ذلك الامتداد وانقطاعه، وهذا القدر لا يقتضي عدمية هذه الأمور لجواز أن يكون الوجودي مشروطاً بالعدمي ومتصفاً به، وأجيب بأن الذي[1] يتغير ويتبدل مع بقاء الجسم هو وضع الجواهر المفردة [2] بعضها مع بعض فقد تجتمع، وقد تفترق، ولكل من الاجتماع والافتراق هيئات مخصوصة، فإن أريد بثبوت المقادير هذا فلا نزاع، وإن أريد أعراض قائمة بالجسم، غير أجزائه وهيئات ترتبها فممنوع، ولا دلالة لما ذكرتم عليه، وإنما يتم لو ثبت نفي الجزء الذي لا يتجزأ، وما ذكر من توقف السطح والخط على أمر خارج عن الجسم، وعما يتوقف عليه الجسم ليلزم كونهما عرضين، فراجع إلى ما ذكرناه، إذ حقيقتهما عندنا الجواهر الفردة[3] لكن على وضع وترتيب مخصوص بأن يترتب على الطول من غير عرض، أو على الطول والعرض من غير عمق، والمتوقف على الغير هو تلك الحالة والترتيب المخصوص، وما ذكر من كونها ذوات أوضاع، فعندنا الإشارة إنما هي إلى نفس الجواهر الفردة المترتبة ترتباً مخصوصاً، والنهايات إعدام وانقطاعات بمعنى أنه ليست بعد تلك الجواهر جوهر آخر.

(١) سقط من (ب) بأن الذي. (٢) في (ب) الفردة بدلاً من (المفردة).

(٣) المتأخرون يجعلون الجوهر مرادفاً للعين ويسمون الجزء الذي لا يتجزأ بالجوهر الفرد. (راجع شرح المواقف جـ ٢ ص ١٩١).

الجوهر الفرد: لا شكل له باتفاق المتكلمين، لأن الشكل هيئة أحاطها حد أو حدود والحد أي النهاية لا يعقل إلا بالنسبة إلى ذي النهاية، فيكون هناك لا محالة جزءان. ثم قال القاضي: ولا يشبه الفرد شيئاً من الأشكال لأن المشالكة الاتحاد في الشكل، فما لا شكل له كيف يشاكل غيره. .؟ وأما غير القاضي فلهم فيه اختلاف فقيل يشبه الكرة في عدم اختلاف الجوانب، ولو كان مشابهاً للمضلع لاختلف جوانبه فكان منقسماً. إلخ. . .

(راجع كشاف اصطلاحات الفنون جـ ١ ص ٢٩٠ وما بعدها).

المبحث الثاني

في الزمان(١)

(قال: أنكره المتكلمون لوجوده:

الأول: أنه لو وجد لتقدم بعض أجزائه بالضرورة وليس إلا بالزمان فيتسلسل.

ورد: بأنه بالذات فإن تقدم الأمس على اليوم لا يفتقر إلى عارض.

الثاني: الزمان إما ماض أو مستقبل ولا وجود لهما، أو حاضر ولو وجد لكان غير منقسم ضرورة امتناع اجتماع أجزاء الزمان في الوجود، وحينئذ يلزم تناهي الآنات المستلزم لوجود الجزء الذي لا يتجزأ، وهذا بخلاف الحركة، فإن الموجود منها هو الحصول في الوسط وهو مستمر من المبدأ إلى المنتهي، ولا يصح في الزمان للقطع بأن زمان الطوفان لا يوجد الآن، ورد بأنا لا نسلم (٢) أنه لا وجود لهما مطلقاً، بل في الحال وعلى التبادل فإن قيل:

---

(١) الزمان: الوقت كثيره وقليله، وهو المدة الواقعة بين حادثين أولاهما سابقه، وثانيهما لاحقة، ومنه زمان الحصاد، وزمان الشباب، وزمان الجاهلية، وجمع الزمان أزمنة، والزمان في أساطير اليونانيين هو الإله الذي ينضج الأشياء ويوصلها إلى نهايتها.

والفرق بين الزمان والدهر، والسرمد، أن نسبة المتغير إلى المتغير هي الزمان، ونسبة الثابت إلى المتغير هي الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت هي السرمد.

(٢) في (ب) ثم.

فلا الماضي في الماضي ولا لمستقبل في المستقبل لأنه يعود التقسيم السابق.

أجيب: بأن الموجود في أحد الأزمنة [1] أخص من مطلق الموجود، وكذب الأخص لا يستلزم كذب الأعم، فإن قيل إذا انحصر العام في عدة أمور كل منها معدوم كان معدوماً بالضرورة، ولذا قالوا لا وجود لجميع الحركات الماضية من الأزل وإلا فإما في الماضي أو المستقبل أو الحال والكل محال.

أجيب: بمنع الانحصار، فإن من الموجودات ما لا يكون في شيء من الأزمنة كالزمان، وإنما ذلك فيما يكون زمانياً كالحركة.

نعم يتم انحصار الزمان في الثلاثة بل في الماضي والمستقبل لكن وجودهما في نفسهما لا يستلزم وجودهما في زمان.)

قال: المبحث الثاني في الزمان.

احتج المتكلمون على نفيه بوجوه:

الأول: لو وجد لكان بعض أجزائه متقدماً على البعض، للقطع بأنه ليس أمراً قار الذات مجتمع الأجزاء، بحيث يكون الحادث الآن حادثاً يوم الطوفان[2]، بل لو وجد لم يكن إلا أمراً متقضياً متصرماً يحدث جزء منه بعد جزء،

---

(١) زعم المتكلمون: أن الزمان أمر اعتباري موهوم، وعرفه الأشاعرة بقولهم: إنه متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر موهوم.

وقال الرازي في المباحث المشرقية: إن للزمان كالحركة معنيين أحدهما أمر موجود في الخارج غير منقسم، وهو مضابق للحركة وثانيهما أمر متوهم لا وجود له في الخارج.

(٢) يوم الطوفان: هو اليوم الذي غرق فيه قوم نوح قال تعالى: ﴿فأخذهم الطوفان﴾(سورة العنكبوت آية ١٤) والطوفان: المطر الغالب، والماء الغالب يغشى كل شيء وقيل هو الموت الذريع الجارف، وقيل السيل، وقيل القتل الذريع، وقيل الطوفان من كل شيء ما كان كثيراً مطيفاً بالجماعة، وقيل كل حادثة تحيط بالإنسان ثم صار متعارفاً في الماء المتناهي في الكثرة وقال الأخفش الواحد في القياس طوفانه وأنشد:

غير الجدة من آياتها ... خرق الريح وطوفان المطر

وطوف تطويفاً أكثر من الطوفان قال الشاعر: ـ

أطوف ما أطوف ثم آوي ... إلى بيت قعيدته لكاع

بعدية زمانية امتناع اجتماع المتأخر مع المتقدم ها هنا، وإمكانه في سائر أقسام التقدم، فيكون للزمان زمان، وينقل الكلام[1] إليه فيتسلسل وأجيب بأن تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض نظراً إلى ذاته من غير أن يجتمعا في الوجود معلوم بالضرورة، ككون، الأمس قبل اليوم نظراً إلى مجرد مفهوميهما من غير احتياج إلى عارض، وإن سمي مثله تقدماً زمانياً فلا إشكال، وإن اشترطا كون كل من المتقدم والمتأخر في زمان فلا حصر لأقسام التقدم في الخمسة، بل التقدم فيما بين أجزاء الزمان قسم سادس يناسب أن يسمى القدم[2] بالذات.

الثاني: أن الزمان إما ماضي، أو مستقبل، أو حاضر، ولا وجود للأولين وهو ظاهر، وكذا الثالث، لأنه لو وجد فإما أن يكون منقسماً وهو محال ضرورة امتناع اجتماع أجزاء الزمان في الوجود، أو غير منقسم وينقل الكلام إلى الجزء الثاني الذي يصير حاضراً، وهلم جرا فيلزم تركب الزمان من آنات متتالية، وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي نفس الجسم، أو منطبقة عليه فيلزم تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ وهو باطل إلزاماً واستدلالاً بأدلة الثقاة.

قال: لو صح هذا الدليل لزم أن لا تكون الحركة موجودة لجريانه فيها، إذ لا وجود للماضي فيها، والمستقبل، ووجود الحاضر لعدم انقسامه يستلزم الجزء الذي لا يتجزأ مع أن وجودها معلوم بالضرورة قال: هذا الكلام نقض لا يتم إلزاماً لأن المتكلمين يلتزمون وجود الجزء الذي لا يتجزأ، ولا استدلالاً لأن الموجود من الحركة هو الحصول في الوسط على استمرار من أول المسافة إلى آخرها، وهو ليس بمتجزىء إلى الماضي والمستقبل والحاضر ليتأتى الترديد المذكور بخلاف الزمان فإنه كم ينقسم لذاته، وليس بحاصل من المبدأ إلى المنتهى للقطع بأن الحادث يوم الطوفان ليس حادثاً الآن، وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في بحث الحركة، وأجيب عن أصل الاستدلال بأنا لا نسلم أنه لا وجود

(١) في (أ) بزيادة لفظ (الكلام).
(٢) في (ب) التقدم بدلاً من (القدم).

للماضي ولا للمستقبل من الزمان، كيف ولا معنى للماضي إلا ما فات بعد الكون، ولا للمستقبل إلا ما هو بصدد الكون، بل غاية الأمر أنه لا وجود لهما في الحال، فإن قيل الماضي لا وجود له في الحال، ولا في المستقبل وهو ظاهر ولا في الماضي لأنه إما أن يكون منقسماً فيلزم اجتماع أجزاء الزمان، أو غير منقسم فيلزم الجزء الذي لا يتجزأ، وكذا الكلام في المستقبل.

أجيب: بأن الموجود في أحد الأزمنة أخص من مطلق الوجود وكذب الأخص لا يستلزم كذب الأعم.

فإن قيل: الموجود عام تنحصر أقسامه فيما يكون موجوداً في الماضي أو في المستقبل، أو في الحال، والعام إذا انحصر في أقسام معدودة كل قسم[1] منها معدوم ضرورة أنه لا يوجد إلا في ضمن الخاص؟

أجيب بمنع انحصار الموجود في الأقسام الثلاثة لجواز أن يكون من الموجودات ما لا يتعلق وجوده بالزمان، فيوجد ولا يصدق أنه موجود في شيء من الأزمنة، كالزمان، بخلاف الحركة فإنها لا تكون إلا في زمان فلهذا قال ابن سينا[2] : إن عدم تناهي الحركات الماضية لا يوجب التسلسل لأنها ليست أموراً موجودة، متصفة، بالانهاية إذ لو كانت موجودة [3] فوجودها إما في الماضي، وإما في الحال، وإما في المستقبل، والكل محال.

نعم: يتم انحصار الزمان في الماضي والمستقبل والحال، بل في الأولين لأن الحال ليس قسماً برأسه، بل حداً مشتركاً بين الماضي والمستقبل ويجوز أن يكون كل منهما موجوداً في الجملة، وإن لم يوجد في شيء من الأزمنة لابد[4] لامتناع ذلك من دليل.

فإن قيل: الموجود في الجملة إما منقسم فيجتمع أجزاء الزمان أو غير منقسم فيلزم الجزء.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (قسم).
(٢) هو الحسين بن عبد الله توفي ٤٢٨ سبق الترجمة له.
(٣) سقط من (ب) من أول: متصفة إلى موجوده.
(٤) في (أ) بزيادة (لابد).

قلنا: منقسم، ولا اجتماع لأن معناه المقارنة أو المعية[1]، أي عدم مسبوقية البعض بالبعض، أو غير منقسم ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم، وإن لم ينقسم بالفعل[2]. وقد يجعل هذا جواباً عن أصل الاستدلال.

قال: الوجه الثالث: لو وجد لامتنع عدمه بعد وجوده[3] لاقتضاء الزمان فيكون واجباً مع تركيبه وتقضيه.

ورد: بأنه يكفي لبعدية العدم كونه في الآن الذي هو طرف الماضي المنقطع به الزمان، ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود إنما يقتضي الدوام لا الوجوب).

قال: الثالث: الوجه الثالث أنه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعد الوجود لأن هذه البعدية لا تكون إلا زمانية لأن المتأخر لا يجامع المتقدم فيلزم أن يكون للزمان زمان لأن هذا ليس من قبيل التقدم والتأخر فيما بين أجزاء الزمان للقطع بأنه ليس بذاتي وإذا امتنع عدمه كان واجب الوجود وهو محال لأنه متركب يقبل الانقسام ومنقضي[4] يحدث، وتنقض أجزاؤه شيئاً فشيئاً والواجب ليس كذلك.

وأجيب بأن كون[5] العدم بعد الوجود لا يقتضي أن يكون في زمان بل يجوز أن يكون في الآن الذي هو طرف للزمان الذي مضى وانقضى أعني الطرف الذي به انقطع الزمان، ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود لا يقتضي

---

(١) المعية: هو الوجود معاً وهي زمانية، ومنطقية. أما المعية الزمانية فهي الحدوث في زمان واحد، وهي مطلقة أو نسبية، أما المطلقة فهي وجود الأشياء في زمان واحد، أي في زمان متجانس الأجزاء.

أما المنطقية: فهي التصديقات الموجبة أو السالبة المندرجة في فعل ذهني واحد كما في الضرب المنطقي أو الآراء المتعلقة بمنظومة فكرية واحدة، وفي قول أرسطو: يمتنع أن يكون الموضوع كذا ولا كذا في آن واحد، من جهة واحدة، إشارة إلى هذه المعية.

(٢) في (ب) بالعقل بدلاً من (الفعل).

(٣) في (ج) بزيادة (وجوده).

(٤) في (ب) وينقضي.

(٥) في (ب) يكون.

الوجوب الذاتي[1] المنافي للتركيب[2] والتقضي لجواز لا يقتضي الوجود نظراً إلى ذاته، غايته أن يكون دائماً بتجدد الأجزاء على سبيل[3] الاستمرار، ولا استحالة فيه.

أدلة الفلاسفة على وجود الزمان

(قال: وأثبتته الفلاسفة بوجهين:

الأول: أنا إذا فرضنا في مسافة[4] حركتين متوافقتين في الانقطاع فإن توافقتا في السرهة والابتداء أيضاً قطعتا معاً، وإن تأخر ابتداء الثانية أو كانت أبطأ قطعت أقل، فبين طرفي الأول إمكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة، وأقل منهما ببطء معين، وبين طرفي الثانية إمكان أقل من ذلك بتلك السرعة فهناك أمر مقداري لا يرجع إلى السرعة أو امتداد المسافة أو المتحرك هو المعنى بالزمان، فإن قيل الحكم بالمعية والتأخر والسرعة فرع وجود الزمان فيدور.

قلنا: ممنوع فإن المنكرين قاطعون بهذه المعاني.

الثاني: تقدم الأب على الابن ضروري، وليس وجود الأب وهو ظاهر ولا مع عدم الابن لأنه قد يكون لاحقاً ولا تقدم، فلا بد من الانتهاء إلى ما يلحقه التقدمية والتأخرية بذاته بحيث أنه لا يصير قبله بعد، ولا بعد قبل، وهو المراد بالزمان.

وأجيب بأن هذه الإمكانات والقبلية اعتبارات عقلية يتصف بها الأعدام، فإن ما بين اليوم وأول السنة أو الشهر متفاوت وعدم الحادث متقدم).

---

(١) سقط من (ب) لفظ (الذاتي).
(٢) في (ب) التركب بدلاً من (التركيب).
(٣) في (أ) بزيادته لفظ (سبيل).
(٤) المسافة: البعد، وأصلها من السوف وهو الشم: كان الدليل إذا حصل في فلاة أخذ التراب فشمه ليعلم أعلى قصد هو أم على جور، ثم كثر استعمالهم لهذه الكلمة حتى سموا البعد مسافة.

قال: وأثبت تمسك الفلاسفة في وجود الزمان بوجوه:

الأول: أنا نفرض حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة أخرى في تلك المسافة مثل الأولى في السرعة، فإن توافقتا مع ذلك في الأخذ والترك بأن ابتدءتا معاً ووقفتا معاً فبالضرورة يقطعان المسافة، معاً، وإن توافقتا في الترك دون الأخذ بأن كان ابتداء الثانية متأخراً عن ابتداء الأولى فبالضرورة تقطع الثانية أقل مما قطعته الأولى وكذا إذ توافقتا في الأخذ والترك، وكانت الثانية أبطأ فإنها تقطع أقل، فبين أخذ السريعة الأولى وتركها إمكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة، وإمكان قطع مسافة أقل منها ببطء معين، وبين أخذ السريعة الثانية وتركها إمكان أقل من الإمكان بتلك السرعة المعينة فهناك أمر مقداري أي قابل للزيادة [١] والنقصان بالذات تقع فيه الحركة ويتفاوت بتفاوته ضرورة أن قبول التفاوت ينتهي إلى ما يكون بالذات وهو الذي عبرنا عنه بالإمكان، وسميناه بالزمان، فيكون موجوداً وليس هو نفس السرعة، ولا امتداد المسافة، ولا امتداد المتحرك، لأنه قد يختلفان كالحركة في تمام المسافة تساوي نصف تلك الحركة في السرعة مع الاختلاف في المقدار، وكالحركتين [٢] في المقدار، وكالحركتين المتساويتين في مقدار المسافة مع اختلاف مقدار هذا الإمكان لاختلافهما بالسرعة والبطء، أو على العكس بأن تقطع السريعة في ساعة فرسخاً، والبطيئة نصف فرسخ [٣]، وحركة الجسم الصغير والكبير مسافة معينة في ساعة أو حركة الجسمين المتساويين في المقدار بقطع المسافة أحدهما في ساعة، والأخرى في نصف ساعة.

فإن قيل: قد بينتم إثبات وجود الزمان على مقدمات يبني الحكم فيها على وجود الزمان [٤] كالحكم بأن هذه الحركة مع تلك أو متأخرة عنها، أي بالزمان،

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (أي).
(٢) في (ب) بزيادة حرف الجر (في).
(٣) الفرسخ واحد الفراسخ فارسي معرب.
(٤) سقط من (ب) من أول على مقدمات إلى (وجود الزمان).

وأسرع منها أي تقطع المسافة في زمان أقل، أو تقطع في زمان مساو لزمانهما مسافة أطول فيكون دوراً.

قلنا: لا نسلم توقف صحة هذه الأحكام على كون الزمان موجوداً في الخارج فإن المنكرين يعترفون بكون الشيء مع الشيء أو بعده، وكون بعض الحركات أسرع من البعض، وأجاب الإمام بأن المقصود من هذا البرهان تحقيق ماهية الزمان وكونه مقداراً للحركة لا إثبات أصل وجوده فإنه بديهي.

الوجه الثاني: أن كون الأب قبل الابن ضروري لا يشك فيه عاقل وليست هذه القبلية نفس وجود الأب وحده لأنها إضافية بخلافه، ولأنه قد يوجد مع الابن بخلافها، ولا مع عدم الابن أو هو [1] وحده لأنه قد يكون عدماً لاحقاً لا يتصور كونه قبل الوجود مع اتحاد العدمين في كونهما عدم الابن وهذا معنى قولهم العدم قبل كالعدم بعد وليس قبل كبعد، فتعين أن يكون قبلية الأب وبعدية الابن لأمر آخر ولا بد من أن ينتهي إلى ما تلحقه القبلية والبعدية لذاته قطعاً للتسلسل وهو المراد بالزمان، فإنه الذي يكون جزءاً منه قبل، وجزءاً منه بعد، بحيث لا يصير قبله بعد ولا بعده قبل، وسائر الأشياء تكون قبلاً لمطابقته الجزء القبل وبعد المطابقة الجزء البعد حتى لو وجد الأب في الجزء البعد والابن في الجزء القبل لكان الأب بعد الابن.

وأجيب عن الوجهين بأن ما ذكرتم من الإمكانات القابلة للتفاوت في القبلية المتصف بها وجود الأب من الاعتبارات العقلية دون الموجودات العينية بدليل أنه تتصف بها الإعدام فإن من اليوم إلى رأس الشهر، أقل من اليوم إلى رأس [2] السنة وإن عدم الحادث قبل وجوده، فزعمت الفلاسفة أن المقصود التنبية على وجود الزمان لا الاستدلال لأنه ضروري تعترف به العامة ومن لا سبيل لهم إلى الاكتساب، ولهذا يقسمونه إلى السنين والشهور والأيام والساعات، ويجري

(١) في (أ) بزيادة لفظ (هو).
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (رأس).

إنكاره مجرى إنكار الأوليات[1] وإنما الخفـاء في حقيقته

اختلاف المتكلمين والفلاسفة في حقيقة الزمان

(قال: فزعموا أن المقصود التنبيه[2] وإلا فوجود امتداد يتصف بالمضي، والاستقبال ضروري يعترف به العامة، وتقسيمه إلى السنين والشهور والأيام والساعات، وإنما الخفاء في حقيقته، فزعم البعض أنه متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم، وربما يتعاكس بحسب علم المخاطب كما يقال حين قعد عمرو في جواب متى قام زيد. .؟ وبالعكس، ولا يخفي أن ليس في هذا إفادة تصور، وذهب أرسطو وأتباعه إلى[3] أنه مقدار حركة الفلك الأعظم لأنه لتفاوته كم ولامتناع تألفه من الآنات[4] المتتالية لاستلزامه الجزء الذي لا يتجزأ متصل، ولعدم استقراره مقدار لهيئة غير قارة، وهي الحركة ولامتناع فنائه ضرورة أن بعدية العدم لا تكون إلا بالزمان مقدراً لحركة مستديرة.

إذا المستقيمة يجب[5] انقطاعها لما سيأتي، ولتقدر جميع الحركات به مقدار لأسرعها الذي هو الحركة اليومية إذ الأكبر يقدر بالأصغر، والاكثر بالأقل كالفرسخ بالذراع والمائة بالعشرات دون العكس، ورد ذلك بأنه مع الابتناء على الأصول الفاسدة، إنما يتم إن [6] لو كان قبوله التفاوت لذاته).

---

(١) الأوليات هي المقدمات اليقينية الضرورية وتسمى بالمبادىء الأولى والبديهيات ومبادىء المنطق ومبادىء العقل وهي ما لا يحتاج إلى الفعل في معرفته إلى وسط.
قال ابن سينا: الأوليات هي قضايا ومقدمات تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها ومثال ذلك أن الكل أعظم من الجزء وهذا غير مفاد من حس ولا استقراء ولا للشيء آخر وأما التصديق بهذه القضية فهو من جبلة الإنسان.
(راجع النجاة ص ١٠١، والإشارات ص ٤٦).

(٢) في (ج) بزيادة لفظ (التنبيه).

(٣) في (ج) وأشياعه بدلاً من (أتباعه).

(٤) في (أ) و(ب) الآيات وهو تحريف.

(٥) في (أ) و (ب) بحسب وهو تحريف.

(٦) في (أ) و (ب) لو بدلاً من (إن).

قال: فزعمت الأشاعرة [1] القوم، وإن ادعى بعضهم ظهور آنية الزمان، فقد اتفقوا على خفاء ماهيته.

فقال كثير من المتكلمين هو متجدد معلوم مقدر به متجدد غير معلوم كما يقال: آتيك عند طلوع الشمس، وربما يتعاكس بحسب علم المخاطب حتى لو علم وقت قعود عمرو، فقال: متى قام زيد؟ يقال في جواله: حين قعد عمرو.

ولو علم وقت قيام زيد فقال متى قعد عمرو يقال في جوابه حين قام زيد ولذلك يختلف تقدير المتجددات باختلاف ما يعتقد المقدر ظهور عند المخاطب كما تقول العامة للعامة [2] اجلس يوماً، والقارىء اجلس قدر آما تقر الفاتحة، والكاتب قدر ما تكتب صحيفة، والتركي قدر ما ينضج مرجل [3] لحم، ولا يخفى إذ ليس في هذا التفسير إفادة تصور ماهية الزمان، وأما الفلاسفة فذهب أرسطو [4] وأشياعه إلى أنه مقدار حركة الفلك الأعظم، واحتجوا على ذلك بأنه مقداري أي كم متصل، أما الكمية فلقبوله المساواة واللامساواة فإن زمان دورة من الفلك مساو لزمان دورة أخرى منه، وأقل من زمان دورتين، وأكثر من زمان نصف دورة، وأما الاتصال فإنه لو كان منفصلاً لانتهى إلى ما لا ينقسم أصلاً كوحدات العدد لأن هذا حقيقة الانفصال فيكون تألفه من الآنات المتتالية، ويلزم منه الجزء الذي لا يتجزأ لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة، ثم

---

(١) راجع ترجمة وافية عن الأشاعرة في الجزء الأول.

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (للعامة).

(٣) في (أ) ما ينطبخ بدلاً من (ينضج).

(٤) أرسطو: ولد عام ٣٨٤ ق. م وتوفي عام ٣٢٢ ق م، تتلمذ على الفيلسوف اليوناني أفلاطون في أثينا وتتلمذ على يديه اسكندر الأكبر المقدوني، ثم انصرف إلى التعليم والتأليف في شتى فنون المعرفة، وسمى تلاميذه بالرواقيين أو المشائين. عرف المسلمون العرب أرسطو منذ أن اتصلوا بالروم، وفي رواية أن مؤلفاته كانت محفوظة في الاسكندرية وأنها نقلت فيما نقل من المحفوظات اليونانية إلى إنطاكية في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز، ولكن من المحقق أن مؤلفاته لم تنقل إلا في عهد المأمون وقسمها العرب إلى أربعة أقسام هي: المنطقيات، والطبيعيات، والإلهيات، والخلقيات.

راجع القاموس الإسلامي ص ٦٦ و ٦٧ بتصرف).

إنه مقدار لأمر غير قار الذات وهو الحركة وإلاّ لكان هو أيضاً قار الذات أي مجتمع الأجزاء في الوجود فيكون الحادث في اليوم حادث يوم الطوفان وهو محال، ولا يجوز أن يكون مقدار الحركة مستقيمة لأنها لازمة الانقطاع لما سيجيء من تناهي الأبعاد، ومن امتناع اتصال الحركات المستقيمة على مسافة متناهية، والزمان لا ينقطع لما مر فتعين أن يكون مقدار الحركة مستديرة ويلزم أن يكون أسرع الحركات ليكون مقدارها أقصر فتصلح التقدير جميع الحركات به[1]، فإن الأقل يقدر به الأكثر من غير عكس لتقدير الفرسخ بالذراع [2] وتقدير المائة بالعشرة وأسرع الحركات الحركة [3] اليومية المنسوبة إلى الفلك الأعظم فيكون الزمان مقداراً لها.

فإن قيل: هذا تعريف للزمان وتفصيل لذاتياته. فكيف يطلب بالحجة؟.

قلنا: الشيء إذ لم يتصور بحقيقة بل بوجه [4] ما لم يمتنع إثبات أجزائها بالبرهان كجوهرية النفس، وتركب الجسم من الهيولي والصورة، وها هنا لم يتصور من الزمان إلا أنه شيء باعتباره تتصف الأشياء بالقبلية والبعدية وليست المقدارية من ذاتيات هذا المفهوم، بل من ذاتيات حقيقته.

واعترض على هذا الدليل بأنه مبني على أصول فاسدة، مثل بطلان الجزء الذي لا يتجزأ، ومثل امتناع إيصال الحركات ولوزم السكون بين كل حركتين مستقيمتين، ومثل امتناع فناء الزمان، ولزوم أن يكون عدمه بعد الوجود مقتضياً لزمان آخر، وبعد ثبوت هذه الأصول بالدليل أو التزام الخصم إياها بأن يجعل هذا احتجاجاً على باقي الفلاسفة فلا نسلم أن القابل للتفاوت، أو يلزم أن يكون كما مقتضياً لموضوع، وإنما يلزم لو كان ذلك[5] بحب الذات وهو ممنوع، ودعوى الضرورة غير مسموعة.

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (به).
(٢) الذراع مؤنثة قاله سيبويه وجمعها (أذرع).
(٣) سقط من (ب) لفظ (الحركة).
(٤) في (أ) يوجد بدلاً من (بوجه).
(٥) في (أ) بزيادة لفظ (ذلك).

(قال: ثم عروض بوجوه:

الأول: أن غير المتغير كالجسم وسكونه بل الـواجب وجميع المجـردات يتصف بالكون في الأمس واليوم والغد، والحركة، من غير فرق، وبهذا يظهر أنه ليس مقداراً للوجود لأن المتغير لا ينطبق على الثابت وبالعكس.

الثاني: أن الحركة بمعنى الكون في الوسط ثابت فمقداره لا يكون متغيراً وبمعنى الممتد من المبدأ إلى المنتهي وهمي فمقداره لا يكون موجـداً.

الثالث: أن ثبوت العرض مع عدم محله بديهي الاستحالة بخلاف ما نسميه الزمان مع عدم حركة الفلك وبهذا يظهر أنه ليس نفس الفلك ولا حركته.

وأجيب عن الأول بـأن غير المتغيـر إنما ينسب[1] إذا نسب إلى الـزمـان بالحصول معه لا فيه فنسبة المتغير إلى المغيـر هو الـزمان، ونسبـة الثابت إلى المتغير هو الدهر وإلى الثابت هو السرمد. وعن الثـاني بأنـه كما لا يجب بـل يمتنع في وجود غيـر القار اجتمـاع جزءين منـه فكذا في وجـود مقداره، وعن الثالث بأن مبناه على حكم الوهم والكل ضعيف).

قال: ثم عورض، أي الدليل المذكور بوجوه:

أحدها: أن الزمان لو كان مقدار الحركة لامتنع انتساب الأمور الثابتة إليه، أما الملازمة فلأنه حينئذ يكون متغيراً غير قار لأن مقدار المتغير أولى بأن يكون متغيراً، والمتغير لا ينـطبق على الثابت لأن معنى الانـطباق أن يكـون جزءاً من هذا مطابقاً لجزء من ذلك على الترتيب في التقـدم والتأخـر وأما بـطلان اللازم

---

(١) سقط من (أ) و (ب) إنما ينسب.

فلأنا كما نقطع بأن الحركة موجودة أمس واليوم وغداً، كذلك نقطع بأن السكون بل السماء وغيرها من الموجودات الثابتة حتى الواجب، وجميع المجردات موجودة أمس واليوم وغداً، وإن جاز إنكار هذا جاز إنكار ذاك، وبهذا الوجه أبطلوا قول أبي البركات إن الباقي لا يتصور بقاؤه إلا في زمان مستمر، وما لا يكون في الزمان ويكون باقياً لا بد أن يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود (١)، وذلك لأن المقدار في نفسه إن كان متغيراً استحال انطباقه على الثابت وإن كان ثابتاً استحال انطباقه على (٢) المتغير، وثانيها: أن الحركة كما سيجيء تطلق على كون المتحرك متوسطاً بين المبدأ والمنتهي وهو أمر ثابت مستمر الوجود وعلى الأمر الممتد في المسافة من المبدأ إلى المنتهي، وهو وهم محض لا تحقق له في الخارج لعدم تقرر أجزائه، والحركة التي جعل الزمان مقداراً لها إن أخذت بالمعنى الأول لزم كون الزمان قاراً غير سيال وهو محال، وإن أخذت بالمعنى الثاني لم يكن الزمان موجوداً ضرورة امتناع قيام الموجود بالمعدوم، وثالثها: لو كان الزمان مقدار حركة الفلك لكان تصور وجودها بدونها (٣) تصور محال، واللازم باطل لأنا قاطعون بوجود أمر سيال به القبلية والبعدية والمضي والاستقبال وإن لم يوجد حركة ولا فلك حتى لو تصورنا مدة كان الفلك معدوماً فيها فوجد، أو ساكناً (٤) فتحرك، أو يعدم فيها الفلك أو حركته، لم يكن ذلك بمنزلة تصورنا عدم حركة الفلك حال وجودها، وإن أمكن إنكار هذا الأمر(٥) بدون الحركة أمكن إنكاره معها من غير فرق، وبالجملة فارتفاع الزمان بارتفاع حركة الفلك ليس بديهياً كارتفاع مقدار الشيء بارتفاعه، ولهذا لم يذهب أحد من العقلاء

---

(١) في (ب) الوجوب بدلاً من (الوجود).
(٢) سقط من (ب) من قوله: الثابت إلى انطباقه على.
(٣) في (أ) بزيادة لفظ (بدونها).
(٤) في (ب) سألنا وهو تحريف.
(٥) في (أ) بزيادة لفظ (الأمر).

إلى بداهة أزلية الأفلاك وأبديتها، وبهذا يظهر أن ليس الزمان نفس الفلك الأعظم[1]، أو حركته على ما هو رأي البعض، وقد يجاب: أما عن الأول فبأن النسبة إلى الزمان بالحصول فيه لا يكون إلا للمتغير حقيقة بأن يكون فيه تقدم وتأخر وماض ومستقبل، وابتداء وانتهاء كالحركة والمتحرك أو تقديراً كالسكون، فإن معنى كونه في ساعة أنه لو فرض بدله حركة لكانت في ساعة، وذكر ابن سينا أن معنى قولنا الجسم في الزمان أنه في الحركة والحركة في الزمان، وأما غير المتغير أعني ما يكون قار الذات فإنما ينسب[2] إلى الزمان بالحصول معه لا بالحصول فيه، إذ ليس له[3] جزء يطابق المتقدم من الزمان، وجزء يطابق المتأخر منه، وهذا كما أن نسبة استمرار غير المتغير (وثباته إلى استمرار غير المتغير)[4] كالسماء إلى الأرض يكون بالحصول معه من غير تصور الحصول فيه، ولا خفاء في الفرق بين الحصول الحركة مع الزمان، وحصول السماء مع الزمان، وحصول السماء مع الأرض، وأنها معاني محصلة متمايزة[5] ولا استنكار في أن نعبر عن كل منها بعبارة نرى أنها مناسبة لها على كل[6] ما قالوا: إن نسبة المتغير إلى المتغير هو الزمان، ونسبة الثابت

---

(١) الفلك الأعظم: ويسمى فلك الأفلاك، لأنه ادبر الأفلاك، ويقال له الفلك الأطلس لأنهم لم يعرفوا له كوكباً، وحركة هذا الفلك من المشرق إلى المغرب على قطبين ثابتين، يقال لأحدهما القطب الشمالي، وللآخر القطب الجنوبي، وتتم دورته في أربع وعشرين ساعة وبحركته تتحرك الأفلاك كلها مع كواكبها وحركته أسرع من كل شيء شاهده الإنسان، والحكماء سموا هذا الفلك محدداً لاعتقادهم أن ليس وراء ذلك خلاء وملاء. وقال أبو عبد الله بن عمر الرازي بعدما أظهر فساد القول بالمحدد: من أراد أن يكتال مملكة الباري تعالى بمكيال العقل فقد ضل ضلالاً بعيداً.

(راجع عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات للقزويني ج١ ص ٢٥).

(٢) في (ب) فإما.

(٣) سقط من (ب) لفظ (له).

(٤) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٥) في (ب) بزيادة لفظ (متمايزة).

(٦) في (أ) بزيادة لفظ (كل).

إلى المتغير هو الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت هو السرمد، ويعمها الدوام المطلق، والذي في الماضي أزل، والذي في المستقبل هو الأبد[١] .

قال الإمام: وهذا تهويل خال عن التحصيل لأن ما يفهم من كان ويكون إذا كان موجوداً في الأعيان فإما أن يكون متغيراً فلا ينطبق على الثابت، أو ثابتاً فلا ينطبق على المتغير، وهذا التقسيم لا ينـدفع بـالعبارة، واعترض بأنـه لا استحالة في الانطباق بين المتغير والثابت، فـإنا نقـول: عاش فـلان ألف سنة فإنا نطبق مدة بقائه على ألف دورة من الشمس، والمتكلمون يقولـون: القديم موجود في أزمنة مقدرة لأنها لا نهاية لأولها، والجواب أنه لا يصح حينئذ ما[٢] ذكر أن الزمان لما كان غير قـار استحال أن يكـون مقدار الهيئـة قارة، على أن انطباق مدة البقاء على ألف دورة إنما هو من انطباق المتغير على المتغير[٣] لأن المدة زمان، والدورة حركة، ثم لا يخفى إذ ليس الزمان نفس النسبة، بـل للمتغير الذي ينسب إليه المتغير، وليس المراد مطلق النسبة، بل نسبة المعية[٤] عـلى مـا صرح به البعض، إلا أنه اقتصر من بيان هذه المعية على أنها ليست معية شيئين يقعان في زمان واحد.

ثم قال: وغير الحركة إذ المتحـرك[٥] إنما ينسب إلى الـزمان بـالحصول معه لا فيه، وهذه المعية وإن كانت بقياس ثابت إلى غير ثابت فهو الـدهر وإن كانت بقياس ثابت إلى ثابت فهو السرمـد، وهذا الكـون أعني كون الثـابت مع غير الثابت، والثابت مع الثابت بإزاء كون الزمانيات في الـزمان، فتلك المعيـة

---

(١) الأبد في اللغة الدهر، والـدائم والقديم، والأزلي، والجمـع آباد وأبـود، وهو في الاصـطلاح: الزمان الذي ليس له ابتداء ولا انتهاء أو المدة التي لا يتوهم انتهاؤها بالفكر والتـأمل، أو الشيء الذي لا نهاية له.

والأبد والأمد متقاربان. لكن الأبد لا يتقيد فلا يقال: أبد كذا. والأمد ينحصر فيقـال: أمد كذا كما يقال: زمان كذا.

(٢) في (ب) فيما بدلاً من (حينئذ ما).

(٣) في (أ) بزيادة (على المتغير).

(٤) في (ب) المعينة بدلاً من (المعية).

(٥) في (ب) أو المتحرك بدلاً من (إذ المتحرك).

كأنها متى للأمور الثابتة، ولا يتوهم في الدهر ولا في السرمد[1] امتداد، وإلا لكان مقداراً بالحركة، ثم الزمان كمعلول للدهر والدهر كمعلول للسرمد، فإنه لولا دوام[2] نسبة علل الأجسام [3] إلى مبادئها ما وجدت الأجسام فضلاً عن حركاتها، ولولا دوام نسبة الزمان إلى مبدأ الزمان[4] لم يتحقق الزمان..

وقال ابن سينا: إن اعتبار أحوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان، واعتبار أحوال الأشياء الثابتة مع الأشياء المتغيرة هو الدهر، ومع الأشياء الثابتة هو السرمد، والدهر في ذاته من السرمد، وهو بالقياس إلى الزمان، دهر وهو يعني أن الدهر في نفسه شيء ثابت إلا أنه إذا نسب إلى الزمان الذي هو متغير في ذاته يسمى دهراً، هذا ما وقع إلينا من شرح هذا الكلام والظاهر أنه ليس له معنىً يحصل على ما قال الإمام.

وأما عن الثاني: فبأنا نختار أن الزمان مقدار للحركة بمعنى القطع وهي أمر غير قار يوجد منها[5] جزء فجزء من غير أن يحصل جزءان دفعة وهذا معنى وجودها في الخارج، وإنما الوهمي هو المجموع الممتد من المبدأ إلى المنتهى فكذا مقدارها الذي هو الزمان يكون بحسب المجموع وهمياً لا يوجد منه جزءان دفعة، بل لا يزال يتجدد وينصرم، ويوجد منه شيء فشيء، وهذا يقال: إن هناك أمراً غير منقسم يفعل سيلانه (الزمان كما أن في الحركة معنى هو الكون في الوسط يفعل سيلانه)[6] الحركة بمعنى القطع.

واعترض بأن هذا قول بتتالي الآنات لأن ذلك الأمر الغير المنقسم ليس

---

(١) السرمد في اللغة: الدائم الذي لا ينقطع وفي التنزيل قول الله تعالى: ﴿قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمداً إلى يوم القيامة﴾، والسرمدي هو المنسوب إلى السرمد وهو ما لا أول ولا آخر وله طرفان: أحدهما دوام الوجود في الماضي ويسمى أزلاً، والآخر دوام الوجود في المستقبل ويسمى أبداً.

(٢) في (ب) لا بدلاً من (لولا).

(٣) في (ب) على بدلاً من (علل).

(٤) في (ا) بزيادة (إلى مبدأ الزمان).

(٥) في (ب) فيها بدلاً من (منها).

(٦) ما بين القوسين سقط من (ب).

غير الآن، وأجيب بأنه لا أجزاء هناك بالفعل لأن الزمان كمية متصلة يعرض لها التجزؤ والانقسام بحسب الغرض والوهم دون الخارج فورد الإشكال بأنه لا وجود للزمان حينئذ لأن نفس الامتداد موهوم، والجزء معدوم فماذا يوجد منه؟ وهذا بخلاف المسافة فإن أجزاءها وإن لم تكن بالفعل إلا أن المجموع المتصل الذي يتجزأ في الوهم موجود في الخارج، وبخلاف الحركة فإنه يوجد منها أمر مستمر هو الكون في الوسط من غير لزوم محال.

وأجيب بأن المراد أن في الفعل[1] امتداد لا وجود له في الخارج لكنه بحيث لو فرض وجوده وتجزؤه عرضت لأجزائه المفروضة قبليات وبعديات متجددة ومنصرفة[2]، ولا يكون الامتداد في العقل كذلك إلا إذا كان في الخارج شيء غير قار يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره، ذلك الامتداد الذي إذا فرض تجزية كان لحوق التقدم والتأخر لأجزائه المفروضة لذاتها من غير اقتضاء زمان آخر، وكذا معيته[3] للحركة وإذا لا وجود للجزأين معاً إلا في العقل لزم كون القبلية والبعدية العارضتين لهما كذلك، ولهذا يعرضان للعدم، كيف ولو وجدتا في الخارج وهما متضايفان لزم وجود معروضيهما معاً في الخارج، ويلزم كون الزمان قار الذات، وما يقال من أن الموجود في الخارج من الزمان معروض للقبلية والبعدية فمجاز والمراد أنه متعلق بهما بمعنى أنهما بسببه يعرضان [4] للأجزاء المفروضة للزمان المعقول، هذا غاية تحقيقهم في هذا المقام دفعاً للإشكالات الموردة من قبل الإمام، مثل أن قبلية عدم الحادث على وجوده لو اقتضت زماناً كانت [5] قبلية الأمس على الغد، ومعية الحركة للزمان كذلك، وأن القبلية والبعدية لو وجدتا لامتنع اتصاف العدم بهما، ولكان وجودهما بالزمان وتسلسل وللزم وجود معروضيهما (معاً ضرورة كونهما متضايفين فيكون الزمان قار الذات لاجتماع أجزائه المفروضة للقبلية والبعدية، ولو كانتا من الاعتبارات العقلية التي لا

---

(١) في (ب) العقل بدلاً من (الفعل).

(٢) في (ب) ومنصرمة بدلاً من (ومنصرفة).

(٣) في (ب) معية بدلاً من (معيته).

(٤) في (ب) يمرضان بدلاً من (يعرضان).

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (كانت).

وجود لها في الأعيان لم يلزم وجود معروضيهما) [1] من الخارج فلم يدل على وجود الزمان وأن أجزاء الزمان، إما أن تكون متماثلة فتمتنع اختلافها بالقبلية والبعدية الذاتيتين، أو متخالفة يكون الزمان متصلاً، وأنت خبير بأن قولهم لا بد في الخارج من أمر غير قار يحصل منه في العقل ذلك الامتداد مجرد ادعاء، لجواز أن يحصل لا عن موجود، أو عن موجود قار بحسب ما له من النسب، والإضافات إلى المتغيرات على ما سيجيء وأما عن الثالث فبأن القطع بوجود امتداد به التقدم والتأخر ومنه الماضي والمستقبل على تقدير أن لا يكون فلك ولا حركة أصلاً، أو يكون له عدم سابق، أو لاحق، إنما هو من الأحكام الكاذبة للوهم كحكمة بأن خارج الفلك فضاء لا يتناهى واعترض بأنا نجد القطع بهذا الامتداد في حالتي وجود الحركة وعدمها على السواء إن حقاً فحق، وإن وهماً فوهم، والتفرقة تحتاج إلى البرهان.

الزمان جوهر مستقل عند قدماء الفلاسفة

(قال: وذهب القدماء إلى أنه جوهر مستقل، فقيل واجب لامتناع عدمه سابقاً ولا خفاء.

ورد: بأنه لا يقتضي امتناع العدم مطلقاً، وقيل ممكن وإليه ذهب أفلاطون وأشياعه، وعمدتهم القطع بوجوده وإن لم يكن جسم ولا حركة).

وذهب القدماء ـ أي من الفلاسفة ـ إلى أن الزمان جوهر مستقل أي قائم بنفسه غير مفتقر[2] إلى محل يقومه، أو حركة تفعله، فمنهم من زعم أنه واجب الوجود إذ لا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده، لأن التقدم والتأخر بين الوجود والعدم لا يتصور إلا بزمان، فإن كان عين الأول، لزم وجود الشيء حال عدمه، ولو كان غيره لزم تعدد الزمان بل تسلسله، ورد بعد تسليم المقدمات بأن امتناع العدم قبل الوجود أو بعده لا ينافي إمكان الذاتي بمعنى جواز العدم في الجملة، ومنهم

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).
(٢) سقط من (ب) جملة (غير مفتقر).

من اعترف بإمكانه وإليه ذهب أفلاطون [1] وأتباعه وعمدتهم التعويل على الضرورة بمعنى أنا قاطعون بوجود أمر به التقدم والتأخر، ومنه الماضي والمستقبل، سواء وجد جسم وحركة أو لا، حتى لو فرضنا أن الفلك كان معدوماً فوجد، ثم فنى كنا قاطعين بوجود ذلك الامر وبتقدم عدم الفلك على وجوده بمعنى كونه في زمان سابق ماض، والوجود في زمان لاحق حاضر، والفناء في زمان آخر مستقبل فلا يكون فلكاً، ولا حركة، ولا شيئاً من عوارضها. بل جوهراً أزلياً يتبدل ويتغير ويتجدد، وينصرم بحسب النسب والإضافات إلى المتغيرات، لا بحسب الحقيقة والذات، ثم إنه باعتبار نسبة ذاته إلى الأمور الثابتة [2] سمي سرمداً، أو إلى ما قبل المتغيرات دهراً، وإلى مقارنتها زماناً، ولما لم يثبت امتناع عدمه في نفسه لم يحكم بوجوبه، وأنت خبير بحال دعوى الضرورة في مثل هذا المتنازع الهائل الذي لا يرجى فيه تقرر الآراء على شيء.

---

(١) أفلاطون: فيلسوف يوناني عاش بين عامي ٤٢٧ ق . م ٣٤٧ق م، وهو تلميذ سقراط، ومعلم أرسطو. عاش في أثينا، وتنقل بين مصر وقبرص وصقلية، وأسس المدرسة التي عرفت في التاريخ الفكري بالاكاديمية، من مؤلفاته كتاب الجمهورية، وكتاب السياسة والقوانين، تعرفه المراجع العربية بانه، أفلاطون بن أرسطون أحد أساطين الحكمة الخمسة من اليونان، أخذ عن فيثاغورس وشارك سقراط في الأخذ عنه وعنه أخذ أرسطوطاليس. من كتبه: السياسة نقله حنين بن إسحاق، والمناسبات نقله يحي بن عدي، وأصول الهندسة نقله قسطا بن توما، وكتاب التوحيد واللذة نقلهما يحي بن عدى.

(راجع القاموس الإسلامي ص ١٤٥ بتصرف).

(٢) في (ب) الثانية وهو تحريف.

المبحث الثالث

في المكان

(قال: المبحث الثالث: في المكان[1].

والمعتبر من المذاهب. أنه السطح الباطن من الحاوي، أو البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم، فإن من البعد مادياً يحل في الجسم ويمانع ما يماثله، ومفارقاً يحل فيه الجسم ويلاقيه بجملته، بحيث ينطبق على بعد الجسم، ويتحد به إلا أنه عند أفلاطون موجود يمتنع خلوه عن شاغل.

وعند المتكلمين مفروض يمكن خلوه، وهو المعنى بالفراغ المتوهم، الذي لو لم يشغله شاغل لكان خالياً. فها هنا المقامان).

قال: المبحث الثالث في المكان.

---

(١) المكان الموضع، وجمعه أمكنة وهو المحل المحدد الذي يشغله الجسم. تقول مكان فسيح، ومكان ضيق، وهو مرادف للامتداد، ومعناه عند ابن سينا، السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي.

اجع رسالة الحدود ص ٩٤). والمكان عند المتكلمين: الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم، وينفذ فيه أبعاده.

(راجع تعريفات الجرجاني).

والمكان عند الحكماء الاشراقيين: هو البعد المجرد الموجود، وهو ألطف من الجسميات، وأكثف من المجردات ما ينفذ فيه الجسم، وينطق البعد الحال فيه على ذلك البعد في اعماقه وأقطاره، فعلى هذا يكون المكان بعداً منقسماً في جميع الجهات، مساو للبعد الذي في الجسم بحيث يتطبق أحدهما على الآخر، سارياً فيه.

(راجع كشاف اصطلاحات المتون للتهانوي).

لاخفاء في آنية شيء ينتقل الجسم عنه وإليه، [1] ويسكن فيه، ولا يسع معه غيره، وهو المسمى بالمكان، والمعتبر من المذاهب: أن ماهية السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى.

وإليه ذهب أرسطو وأشياعه من المشائين [2]، أو البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم، ويتجدد به، وإليه ذهب كثير من الفلاسفة والمتكلمين وزعموا أن من البعد ما هو مادي يحل في الجسم، ويقوم به، ويمتنع اجتماعه مع بعد آخر مماثل له، قائم بذلك الجسم، وهو المسمى بالجسم التعليمي، ومنه ما هو مفارق لا يقوم بمحل، بل يحل فيه الجسم ويلاقيه بجملته، ويجامعه بعد الجسم منطبقاً عليه متحداً به.

إلا إنه عند المتكلمين عدم محض، ونفي صرف، يمكن أن لا يشغله شاغل، وهو المعنى بالفراغ المتوهم، الذي لو لم يشغله شاغل [3] لكان فارغاً.

وعند بعض الفلاسفة: امتداد موجود قد يكون ذراعاً، وقد يكون أقل، أو أكثر، وقد يسع هذا الجسم [4]، وقد يسع ما هو أصغر منه، أو أكبر، وتوضيحه أنا إذا توهمنا خلواً لإناء من الماء [5] والهواء وغيرهما، ففيما بين أطرافه امتداد قد يشغله الماء، وقد يشغله الهواء، فكذا عند الامتلاء ويسمونه البعد المفطور. بمعنى أنه مشهور مفطور عليه البديهة، فإن كل أحد يحكم بأن الماء فيما بين أطراف الإناء وقيل بمعنى أنه ينشق، فيدخل فيه الجسم

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (وإليه).

(٢) المشاءون: اسم لارسطو وأتباعه، إشارة إلى طريقة ارسطو في التعليم إذ كان يمشي وحوله تلاميذة، ومن أشهر المشائين تاوفراسطوس الذي خلف ارسطو في إمامته ومن الأتباع المتأخرين استراتون الذي قضى زمناً بالإسكندرية، ونهضت المدرسة حتى تولى أتباعها شرح فلسفة أرسطو.

(٣) سقط من (ب) لفظ (شاغل).

(٤) في (ب) يقع وهو تحريف.

(٥) في (أ) عن بدلاً من حرف الجر (من).

بماله من البعد، ويعبر عنه أفلاطون تارة بالهيولي، لتوارد الأجسام عليه توارد الصور على المادة، وتارة بالصورة لكونه عبارة عن الأبعاد. إذ الممتدة في الجهات بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية، التي بها يقبل الجسم الأبعاد، ويتميز عن المجردات، وعلى هذا لا يرد (١) ما يقال، إن امتناع كون حيز (٢) الجسم جزءاً منه، في غاية الظهور، فكيف يذهب إليه العاقل. ثم إن هذا البعد عند أفلاطون (٣) وأتباعه، ممتنع الخلو عن شاغل، وعند البعض ممكن الخلو عنه، وأصحاب الخلاء هم المتكلمون وبعض الفلاسفة. ففي هذا البحث مقامان: أحدهما في أن المكان هو السطح أو البعد، وثانيهما في أن الخلاء (٤) ممكن أو ممتنع.

المقام الأول

(قال: المقام الأول:

ان المكان هو السطح أو البعد. وحجة السطح بوجوه.

الأوُل: أنه موجود يقبل التفاوت والإشارة والانتقال منه وإليه. والبعد الموجود إن قبل الحركة كان له مكان وتسلسل، على أن جميع الأمكنة يفتقر إلى مكان، فيكون داخلاً فيها، بكونه أحدها خارجاً منها، بكونه ظرفاً لها، وإن لم يقبل لم يقبلها الجسم، لما فيه من البعد اللازم.

الثاني: إن تمكن الجسم حينئذ يستلزم نفوذ بعده في البعد المكاني، فيكون فيه بعدان، ويجتمع المثلان، ويرتفع الآنات(٥) عن وحدة هذه الذراع مثلاً، وعن تساوي أصل المتمكن والمكان.

---

(١) في (ب) الإيراد وهو تحريف.

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (حيز).

(٣) في (ب) عن بدلاً من (عند).

(٤) الخلاء: عند الفلاسفة خلو المكان من كل ذرة جسمانية تشغله. ويطلق الخلاء عند بعضهم على الامتداد ولما هو المفروض في الجسم أو في نفسه الصالح لأن يشغله الجسم، ويسمى أيضاً بالمكان والبعد الموهوم، والفراغ الموهوم وحاصله البعد الموهوم الخالي من شاغل.

(٥) في (ج) الأمان وهو تحريف.

الثالث: أن البعد إما أن يفتقر إلى المحل. فلا يتجرد، أو يستغني فلا يحل.

والجواب: أن مبنى الكل على تماثل البعدين [1] وهو حجة[2].

قال: احتج القائلون بكون المكان هو السطح، بأنه لا يعقل منه إلا البعد أو السطح، والأول باطل لوجوه:

الأول: أنه لو كان هو البعد، فإما أن يكون متوهماً مفروضاً، على ما هو رأي المتكلمين، وهو باطل. لأن المكان موجود ضرورة واستدلالاً بأنه يقبل التساوي والتفاوت، وحيث يقال: مكان هذا مساو لمكان ذاك، أو زائد عليه، أو ناقص عنه، نصف له، أو ثلث أو ربع، أو غير ذلك، وبأنه يقبل الإشارة الحسية، وانتقال الجسم منه وإليه، حيث يقال: انتقل الجسم من هذا المكان إلى ذلك، والاتصاف بالصغر والكبر، والطول والقصر، والقرب والبعد، والاتصال والانفصال، إلى غير ذلك، ولا شيء من العدم المحض والنفي[3] الصرف كذلك.

وإما أن يكون متحققاً موجوداً، على ما هو رأي أفلاطون ومن تبعه، وهو أيضاً باطل، لأنه إن كان قابلاً للحركة الآنية، التي هي الانتقال من مكان إلى مكان، كان له مكان.

وينقل الكلام إليه ليلزم ترتب الأمكنة لا إلى نهاية، وهو محال لما مر في إبطال التسلسل، ولأن جميع الأمكنة الغير المتناهية، لكونه من جنس البعد، على ما هو المفروض يكون قابلاً للحركة، مفتقراً إلى المكان فيلزم أن يكون ذلك المكان داخلاً في جملة الأمكنة، لكونه واحداً منها، وأن يكون خارجاً عنها لكونه ظرفاً[4] لها، وذلك محال، وإن لم يكن ذلك البعد الذي هو

---

(١) في (ج) البعد بدلاً من (البعدين). (٢) في (ج) بزيادة لفظ (وهو حجة).

(٣) نفى الشيء نفياً نحاه وأبعده، يقال: نفى الحاكم فلاناً أخرجه من بلده وطرده. ونفيت الحصى عن الطريق، ونفى السيل الغثاء، ويقال نفت السحابة ماءها أسالته وصبته، ونفت الريح التراب نفياً ونفياناً أطارته. (المعجم الوسيط ج ٢).

(٤) في (ب) طرفاً بدلاً من (ظرفاً).

المكان قابلاً للحركة. لزم أن يكـون الجسم قابـلاً للحركـة، لأنه ملزوم للبعـد المنافي لقبول الحركة، وملزوم منـافي الشيء مناف لـذلك الشيء، الثاني: أن المكان لو كان هو البعد، وهو موجود ضرورة واستدلالاً لـزم من تمكن الجسم في المكـان تداخـل البعدين، أي نفـوذ البعد القـائم به، في البعـد الذي هـو مكانه، لأن [1] هذا معنى التمكن عندهم، واللازم باطل. للقطع بأنه ليس في الإنـاء المملوء من الماء إلا بعـد واحد، ولأنـه يستلزم اجتمـاع المثلين، أعني البعـدين في محل واحـد هـو المتمكن [2]، ولأنـه يستلزم ارتفـاع الآنـات عن البديهيات، لكون هذا البعد ذراعاً واحداً مثلا لجـواز أن يكون ذراعين أو أكثـر تداخلاً، وككون المتمكن بمكانه في المقدار لجواز أن يكون [3] بعـد أحدهمـا أزيد من الآخر، حصل من تداخلهما هذا المقدار المشـاهد، وكل ذلـك منتف بالاتفاق.

الثالث: أن البعد في نفسه إما أن يفتقر إلى المحل، فيمتنع تجرده عن المادة، على ما يدعونه في البعد الذي هو المكان، وإما أن يستغنى عنه فلا يحل في المادة، على ما هو شأن البعد القائم بالجسم، لأن معنى حلول العرض في المحل اختصاصه، بحيث يفتقر إليه في التقوم، فلا يرد ما قيل: إنه يجوز أن لا يفتقر في نفسه إلى المحل، ويعرض له الحلول فيه.

وأجيب عن الكل بأنـه.. يجوز أن يكـون البعد القـائم بالجسم، مخـالفاً بالماهية البعد المفارق، وإن اشتركا في ذاتي أو عرضى هـو مطلق البعـد، فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة، واقتضاء المحل، واختصـاص البعد المفـارق بإمكان النفوذ فيه، ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين، علـى أن مـا ذكر من تعدد البعدين في التمكن، واجتمـاع المثلين ليس بمستقيم لأنّ أحدهـا في التمكن والآخر فيه المتمكن.

(قال: حجة [4] البعد..

---

(١) في (أ) بزيادة (لأن).

(٢) في (ب) التمكن بدلاً من (المتمكن). (٣) سقط من (ب) من قوله: ذراعين إلى لفظ (يكون)..

(٤) الحجـة: اسم مضعف على زنه فعله لبـرهان أهـل الحق والدلالـة البينة للحجـة، أي المقصد =

أنه لو كان السطح لم يساو التمكن، كما إذا جعلنا المدور صفحة دقيقة وبالعكس، ولم تقم الأجسام، إذ لا حاوي للمحيط وتبدلت الأحكام.

إذ الطير الساكن في الهواء الهارب يستبدل السطوح، فيلزم تحركه، والقمر المتحرك لا يستبدلها فيلزم سكونه، ومكان زيد حين ملأه الهواء موجود، ويلزم عدمه، إلى غير ذلك من الأمارات، التي ربما تفيد قوة الظن، وإن لم يتم برهانا).

قال: حجة البعد، احتج القائلون بكون المكان هو البعد، بأنه لو كان هو السطح، لزم انتفاء أمور يحكم بديهة العقل بثبوتها منها مساواة المكان للمتمكن، فإن الشمعة المدورة إذا جعلناها صفحة رقيقة، كان السطح المحيط بها أضعاف المحيط بالمدورة، وإذا جعلنا الصفحة المدورة، كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة، مع أن[1] الجسم في الحالين واحد. وكما إذا[2] جعلنا في المكعب نقرة عميقة، يزيد السطح المحيط به مع انتقاص[3] الجسم، ومنها كون كل جسم في مكان، مع أن الجسم المحيط بالكل لا يحويه جسم، ليكون سطحه الباطن مكاناً[4] له، ومنها سكون الطير الواقف في الهواء عند هبوب الرياح، فإنه يتبدل عليه السطوح المحيطة به، مع أن تبدل الأمكنة إما[5] نفس الحركة الأينية[6]، أو ملزوم لها، ومنها حركة القمر الداثر[7]، لأن السطح المحيط به من فلكه واحد لا يتبدل، وعدم تبدل المكان ملزوم السكون، لأن تبدله لازم الحركة، أو نفسها، ومنها

= المستقيم الذي يقتضي صحة أحد النقيضين. وقد وردت الحجة في القرآن بمعنى المنافرة والمخاصمة قال تعالى: ﴿ ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم﴾. وورد بمعنى البرهان تارة من المؤمنين مع الكفار قال تعالى: ﴿لاحجة بيننا وبينكم﴾. وتارة من الكفار بحسب اعتقادهم الباطل قال تعالى: ﴿ ما كان حجتهم إلا أن قالوا ائتوا بآياتنا﴾. وتارة مع ابراهيم عليه السلام في تمهيد قواعد الإيمان ﴿وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه﴾.

(بصائر ذوي التمييز ج٢ ص ٤٣١).

(١) سقط من (أ) حرف (أن).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (كما)

(٣) في (أ) انتقاض بدلاً من (إسقاط).

(٤) في (ب) الناظر بدلاً من (الباطن).

(٥) سقط من (ب) لفظ (إما).

(٦) في (ب) الأنية وهو تحريف.

(٧) في (ب) الدابر بدلاً من (الداثر).

بقاء المكان الذي خرج منه زيد، مع أنه قد ملأه الهواء، فلم يبق ما كان فيه من السطح المحيط بزيد، ومنها كون كل جزء من أجزاء الجسم في حيز، مع أن الأجزاء الباطنة من الماء مثلاً، لا تكون في سطح من الهواء إلا بطريق التبعية والتجوز.

كما يقال: الماء في الفلك. ومنها عدم توقف الحكم بكون الجسم ها هنا، أو هناك. على أنه هل يحيط به جسم أم لا.؟

ومنها: أنا نتصور جسماً لا يماسه شيء، بل يوجد وحده مع امتناع أن يتصور جسماً لا يكون في حيز، ومنها أنا نقطع بأن كلاً من القطب[1]. الجنوبي، والشمالي في حيز آخر، وأن كل نقطة على سطح الفلك المحيط يتحرك بحركة من موضع إلى موضع.

وبالجملة فهذه وأمثالها، أمارات تفيد قوة الظن، بأن المكان هو البعد لا السطح، وإن كان للمناقشة مجال[2] في استحالة بعض اللوازم، أو في لزومها على ما لا يخفى.

المقام الثاني

(قال: المقام الثاني:

إن الخلاء ممكن أو ممتنع. . حجة الإمكان وجوه.

الأول: إذا رفعنا[3] صفحة ملساء عن مثلها دفعة، لزم في أول زمان الارتفاع، خلو الوسط ضرورة. أنه إنما يمتلىء عندكم بانتقال الهواء إليه وذلك بعد المرور بالأطراف.

ورد: بعد تسليم إمكان الارتفاع بمنع إمكانه دفعة، أو في آن فإنه حركة

---

(١) القطب: المحور القائم المثبت في الطبق الأسفل من الرحي يدور عليه الطبق الأعلى، ومنه قطب الدائرة، وللأرض قطبان شمالي وجنوبي، والنجم القطبي الشمالي هو النجم المنير في طرف ذنب بنات نعش الصغرى (الدب الأصغر) وهو الذي يتوخى به جهة الشمال لوقوعه في سمك القطب الشمالي للكرة الأرضية، والقطب من القوم: سيدهم، والقطب من الشيء قوامه ومداره.

(٢) في (ب) يحال بدلاً من (مجال).

(٣) في (ب) فرضنا بدلاً من (رفعنا).

تقتضي زماناً، وإن أريد بكونه دفعة كون ارتفاع الأجزاء معاً، لئلا يلزم التفكك. فغير مفيد لجواز أن يمر الهواء إلى الوسط في زمان الارتفاع. ففي الجملة الخصم بين منع اللزوم وإمكان اللزوم.

الثاني: لولا الخلاء لامتنع انتقال الجسم من مكان إلى مكان، لأن ما في المكان الثاني إن انعدم وحدث في المكان الأول جسم آخر، فخلاف مذهبكم، وان استقر مكانه لزم التداخل، أو تكاثفه، وتخلخل ما حول المكان الأول، وذلك بثبوت الهيولي وسنبطله، أو تحقق الخلاء[1]، وقد فرض عدمه، وإن انتقل عنه، فإما إلى المكان الأول فيلزم الدور لتوقف كل من الانتقالين على الآخر، وإما إلى آخر فيتلاحق المتصادمات لا إلى نهاية.

ورد: بعد تمام بطلان الهيولي، بأنه إن أريد بالتوقف امتناع كل منهما بدون الآخر، فلا ثم استحالة لجواز أن يقعا معاً كما في عصامير الدولاب، أو بصفة التقدم فلاثم لزومه.

الثالث: لولا الخلاء لكان كل سطح ملاقياً لسطح آخر، لا إلى نهاية.

ورد: بأنه ينتهي إلى عدم صرف لا بعد، وفراغ يمكن أن يشغله شاغل، وهو المعنى بالخلاء المتنازع فيه.

الرابع: أن المشاهدة[2] كما في القارورة[3] الممصوصة جداً بحيث يصعد إليها الماء والزق[4] المسدود[5] الرأس والمسام بحيث لا يدخل الهواء إذا رفع أحد جانبيه عن الآخر.

---

(١) الخلاء: الفضاء الواسع الخالي من الأرض، والخلاء: المتوصلة لخلوه. والخلاء: من الأمكنة الذي لا أحد به، ولا شيء فيه. ويقال: أنا منه خلاء وبراء، ونحن منه خلاء أيضاً.

(٢) في (أ) بزيادة حرف (أن).

(٣) القارورة واحدة القوارير من الزجاج.

(٤) الزق: السقاء وجمع القلة أزقاق والكثيرة (زقاق) وزقان، مثل ذئاب وذؤبان.

(٥) في (ب) المشدود بالشين لا بالسين.

ورد: بجواز تخلخل ما يبقى من قليل الهواء).

قال: المقام الثاني: المتنازع هو الخلاء بمعنى فراغ لا يشغله شاغل، سواء سمي بعداً أو لم يسم، وسواء جعل متحققاً موجوداً، أو موهوماً.

فإن قيل: فما معنى[1] القول بإمكانه عند من جعله نفياً محضاً وعدماً صرفاً، لا يتحقق أصلاً؟.

قلنا: معناه أنه يمكن الجسمان، بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما.

احتج القائلون بإمكان الخلاء بوجوه:

لأول: لو فرضنا صفحة ملساء فوق أخرى مثلها بحيث يتماس سطحاهما المستويان، ولا يكون بينهما جسم[2] أصلاً. ورفعنا إحداهما عن الأخرى دفعة، ففي أول زمان الارتفاع يلزم خلو الوسط، ضرورة أنه إنما يمتلىء بالهواء، الواصل إليه من الخارج بعد المرور بالأطراف والمقدمات، أعني إمكان الصفحة الملساء، أي الجسم الذي له سطح[3] مستو، ليس فيه ارتفاع وانخفاض، ولا انضمام أجزاء من غير اتصال واتحاد، وكون التماس بين السطحين لا بين أجزاء لا تتجزأ من الجانبين، وإمكان رفع العليا من السفلى دفعة، بحيث لا يكون ارتفاع أحد الجانبين قبل ارتفاع الآخر، ليلزم التفكك، وعدم حصول الهواء في الوسط[4] عند الارتفاع بخلق الله تعالى، أو بالوصول إليه من المنافذ، أو المسام بين أجزاء لا تتجزأ مسلمة عندهم، مبنية على أصولهم.

أجيب: بمنع إمكان ارتفاع العليا من السفلى حينئذ[5] بل هو عندنا محال،

---

(١) في (ب) فيما مضى وهو تحريف.
(٢) في (ب) جنس بدلاً من (جسم).
(٣) في (ب) لم يسطح وهو تحريف.
(٤) في (ب) الأوسط.
(٥) في (أ) بزيادة لفظ (حينئذ).

جاز أن يستلزم محالاً، ولو سلم إمكان الارتفاع في الجملة.

فإن أريد بكونه دفعة، كونه في آن لا ينقسم أصلاً، فلا نسلم[1] إمكانه، كيف والارتفاع حركة تقتضي زماناً، وإن أريد كون حركة جميع الأجزاء معاً، لئلا يلزم التفكك، فلا نسلم [2] استلزامه للخلاء، فإنه حركة لها زمان، يجوز أن يمر الهواء من الأطراف إلى الوسط، في ذلك الزمان، ففي الجملة الخصم بين منع اللزوم، ومنع إمكان اللزوم، ولا يتم المطلوب إلا بثبوتها.

نعم: لو جعل اللزوم هو اللاوصول، أعني لا مماسة السطحين الحاصلة عند الارتفاع، إلزاماً لمن يقول بكون اللاوصول آنياً يتعين منع إمكان الملزوم[3].

الثاني: لو لم يمكن الخلاء، بل لو لم يوجد، لامتنع حركة الجسم من مكان إلى مكان، لأنه إذا انتقل إلى مكان الجسم[4]، فالجسم الشاغل لذلك المكان، إما أن ينعدم ويحدث جسم آخر يشغل المكان المنتقل عنه، وهذا باطل باعترافكم، بل[5] بشهادة العقل في كثير من المواضع، كحركة عصامير الدولاب كل إلى حيز آخر، وإما أن لا ينعدم، وحينئذ: فإما أن يستقر في مكانه، أو ينتقل عنه، وإن استقر، فإما أن يبقى على مقداره، فيلزم تداخل البعدين مادتين، واجتماع الجسمين في حيز واحد وهذا باطل[6] اتفاقاً وضرورة.

وإما أن لا يبقى، بل يتكاثف، أي يصغر مقداره: بحيث يحصل للجسم المتحرك حيز يسعه، وذلك إما أن يكون الجسم ذا مادة تقبل المقادير المتفاوتة في الصغر والكبر، وذلك قول بالهيولي، وسنقيم الدلالة على بطلانها، أو لكونه

---

(١) في (ب) فلا ثم.
(٢) في (ب) فلا ثم.
(٣) في (أ) بزيادة (إمكان).
(٤) في (أ) بزيادة لفظ (الجسم).
(٥) في (أ) بزيادة لفظ (بل).
(٦) سقط من (ب) جملة (وهذا باطل).

ذات أجزاء بينهما فرج[1] خلاء قد تقاربت تلك الأجزاء بحيث حصل خلاء، يسع الجسم المتحرك، فيلزم الخلف، لتحقق الخلاء على تقدير عدمه. هذا إن استقر الجسم الشاغل للمكان الثاني في مكانه، وإن انتقل عنه فإما إلى المكان الأول فيلزم الدور لتوقف انتقال كل إلى مكان الآخر، على انتقال الآخر عن مكانه لامتناع الاجتماع، وتوقف انتقاله عنه على انتقال الأول إليه، لئلا يلزم خلوه، وإما إلى مكان آخر فيلزم تصادم الأجسام بأسرها، وتعاقب الحركات[2] لا إلى نهاية، ويؤول إلى الدور ضرورة تناهي الأجسام، وبعض هذه الترديدات تجري في المكان الذي ينتقل عنه الجسم، فإنه إما أن يبقى خالياً، أو يصير مملوءاً، بانتقال جسم آخر إليه، أو يتخلخل ما حوله من الأجسام بطريق ثبوت الهيولي أو فُرج الخلاء، فتعين أن يكون المكان الذي ينتقل إليه الجسم، إما خلاء محضاً وإما مملوءاً بجسم فيه فرج خلاء يقل وتتقارب الأجزاء فيحصل للجسم المنتقل إليه[3] مكان، وتكون حركة السمكة في البحر من هذا القبيل. فلا ترد نقضا على ما ذكرنا من الدليل، وأجيب بأن دليل إبطال الهيولي لا يتم لما سيأتي، بل غاية الأمر القدح في مقدمات إثباتها، وهو لا يفيد في معرض الاستدلال، ولو سلم فإن أريد بتوقف انتقال كل من الجسمين إلى مكان الآخر على انتقال الآخر إلى مكانه امتناع كل منهما بدون الآخر كما في المتضايفين، فلا نسلم استحالته، لجواز أن لا يكون بصفة التقدم، بل المعية كما في عصامير الدولاب، فإن انتقال كل منها إلى حيز السابق يتوقف على انتقال اللاحق إلى حيز (لئلا يلزم الخلاء بل التفلك يتوقف على انتقاله إلى حيز وانتقال اللاحق إلى حيز السابق)[4]

(١) الفرجة بالضم: فرجة الحائط وما أشبه، يقال بينهما فرجة أي انفراج، وفي الحديث: لا يترك في الإسلام (فرج). قال الأصمعي: هو بالحاء وأنكر الجيم. وقال أبوعبيد: قال محمد بن الحسن: يروى بالجيم والحاء ومعناه بالجيم القتيل يوجد بأرض فلاة لا عند قرية، يقول: يودي من بيت المال. وقال أبو عبيدة: هو الذي لا يوالي أحداً فإذا جنى جناية كانت في بيت المال لأنه لا عاقلة له.

(٢) في (ب) وتفاوت.

(٣) سقط من (أ) لفظ (إليه).

(٤) ما بين القوسين سقط من (أ).

لئلاً يلزم اجتماع جسمين[1] في حيز واحد[2]، وهذا هو المعنى بدور المعية، وإن أريد التوقف بمعنى احتياج كل إلى الآخر احتياج المسبوق إلى السابق، حتى يكون دور تقدم[3] فلا نسلم لزومه، وما ذكر تم لا يفيد ذلك وربما يمنع ابتناء التخلخل والتكاثف، على تحقق الهيولي أو فرج الخلاء.

الثالث: أنه لو لم يوجد الخلاء لكان كل سطح ملاقياً لسطح آخر لا إلى نهاية، لأن معنى تحقق الخلاء، كون الجسم بحيث لا يماسه جسم آخر، واللازم باطل. لما سيجيء من تناهي الأجسام، وأجيب بمنع اللزوم، بل تنتهي الأجسام إلى سطح، لا يكون فوقه شيء، والعدم الصرف ليس فراغاً يمكن أن يشغله شاغل، على ما هو المراد بالخلاء المتنازع فيه.

الرابع: إنا نشاهد أموراً تدل على تحقق الخلاء قطعاً.

منها: أن القارورة إذا مصت جداً، بحيث خرج ما فيها من الهواء، ثم كبت[4] على الماء تصاعد إليها الماء، ولو لم تصر خالية، بل كان فيها ملء لما دخلها الماء كما قبل المص، ومنها أن الزق إذا ألصق أحد جانبيه عن الآخر بالآخر. (بحيث لا يبقى بينهما هواء، وسد رأسه وجميع مسامه بالقار، بحيث لا يدخل الهواء من خارج، فإذا رفعنا أحد جانبيه عن الآخر)[5]. حصل فيه الخلاء، ومنها أن الزق إذا بولغ في تمديده وتسديد مسامه، ثم نفخ فيه بقدر الإمكان فإذا غرز فيه مسلة، بل مسلات فإنها تدخله بسهولة، فلو لم يكن فيه خلاء[6] لما دخلت، لامتناع التداخل، ومنها أن ملء الدن من الشراب إذا جعل في زق، ثم جعلا في ذلك الدن فإنه يسعهما، ولو لم يكن في الشراب فرج خلاء بقدر الزق لما أمكن ذلك.

---

(١) في (آ) الجسمين.
(٢) سقط من (ب) لفظ (واحد).
(٣) في (أ) مقدم بدلاً من (تقدم).
(٤) في (ب) كب بدلاً من (كبت).
(٥) ما بين القوسين سقط من (أ).
(٦) سقط من (أ) كلمة (خلاء).

وأجيب: بأن شيئاً مما ذكر لا يستلزم الخلاء، لجواز لجواز أن يتخلخل قليل هواء يبقى في القارورة، ثم يعود إلى مقداره الطبيعي عند ترك المص [1] فيتصاعد الماء ضرورة امتناع الخلاء وكذا يجوز أن يبقى بين جانبي الزق قليل هواء فيتخلخل عند الارتفاع، وأن ينفذ الهواء في المسام وإن بولغ في تسديدها، وكذا الزق المفتوح تدخله المسلة، لتكاثف ما فيه من الهواء، أو لخروج بعضه من المسام، وأما شراب الدن فلجواز أن يتكاثف، أو يتبخر، ويتخلخل منه بالأعصار شيء يسير على مقدار الزق.

(قال: حجة الامتناع.

أنه لو وجد لزمتها محالات.

الأول: تساوي وجود المعاوق [2] وعدمه، فيما اذا فرضنا من جسم حركة، في فرسخ خلاء وليكن ساعة، وأخرى مثلها في فرسخ ملاء وليكن ساعتين، وأخرى مثلها في فرسخ ملاء قوامه نصف قوام الأول، فيكون أيضاً ساعة ضرورة أن تفاوت الزمان بحسب تفاوت المعاوق. واعترض بأن الحركة تستدعي بنفسها زماناً، ففي الملاء الأرق يكون ساعة بازاء نفس الحركة كما في الخلاء، ونصف ساعة بازاء القوام الذي هو نصف القوام الأول.

فإن قيل: [3] الحركة لا تخلو عن سرعة وبطء، لكونها في زمان، ينقسم لا إلى نهاية، فإن أريد بنفس الحركة المجردة عنهما فلا يوجد، فلا يستدعي شيئاً، أو التي في [4] ضمن الجزئيات فلا تقتضي زماناً، وأن اقتضى كل حركة تعني [5] في جزء منه، وهو محال.

قلنا: قد لا ينقسم [6] الزمان إلا وهماً، فتستحيل الحركة في جزء منه، ولو سلم.

---

(١) في (أ) المصة بزيادة (تاء).
(٢) في (ب) المعلوق وهو تحريف.
(٣) في (أ) بزيادة لفظ (قيل).
(٤) في (ج) بزيادة حرف (في).
(٥) في (ج) تعني بدلاً من (حتى).
(٦) في (ج) بزيادة حرف (لا).

فالمقصود أن نفس الحركة المخصوصة تستدعي قدراً من الزمان، بحسب حال المحرك أو المتحرك، ثم قد يزاد بحسب حال المعاوق وقد لا يزاد كما في الخلاء).

قال: احتج القائلون بامتناع الخلاء، أي كون الجسمين بحيث لا يتماسان، ولا يكون بينهما جسم يماسهما، بل فراغ يمكن أن يشغله شاغل موجوداً كان أو معدوماً بوجوه.

الأول: أنه لو تحقق الخلاء لزم أن يكون زمان الحركة مع المعاوق، مساوياً لزمان تلك الحركة بدون المعاوق، واللازم ظاهر البطلان.

بيان اللزوم: أنا نفرض حركة[1] جسم في فرسخ من الخلاء، ولا محالة تكون في زمان. (ولنفرضه ساعة، ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء، ولا محالة تكون في زمان)[2]. أكثر لوجود المعائق، ولنفرضه ساعتين، ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء أرق قواماً من الملاء الأول على نسبة زمان حركة الخلاء إلى زمان حركة الملاء الأول، أي يكون قوامه نصف قوام الأول، فيلزم أن يكون زمان الحركة في الملاء الأرق ساعة ضرورة أنه إذا اتحدت المسافة والمتحرك، والقوى المحركة لم تكن السرعة والبطء. أعني قلة الزمان وكثرته، إلا بحسب قلة المعاوق وكثرته، فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوق. أعني في الملاء الأرق، وزمان حركة عديم المعاوق أعني التي في الخلاء.

واعترض أولاً: بمنع إمكان قوام، تكون على نسبة زمان الخلاء إلى زمان الملاء، وإنما يتم لو لم يكن ينتهي[3] القوام إلى ما لاقوام أرق منه، وهو ممنوع.

---

(١) في (أ) و (ب) إما نعرض بدلاً من (أنا نفرض).

(٢) ما بين القوسين سقط من (أ).

(٣) في (ب) يكن بدلاً من (ينتهي).

وثانياً: يمنع انقسام المعاوق، بانقسام القوام، بحيث يكون جزء المعاوق معاوقاً، وإنما يتم لو ثبت أن المعاوقة قوة سارية في الجسم، منقسمة بانقسامه، غير متوقفة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه.

وثالثاً: بمنع امتناع أن تنتهي المعاوق. من الضعف، إلى حيث يساوي وجوده عدمه.

ورابعاً: وهو المنع المعول عليه، إذ ربما يمكن إثبات المقدمات[1]، سيما على أصول الفلاسفة، أنه لا يلزم من كون المعاوقتين على نسبة الزمانين أن يكون[2] زمان قليل المعاوق مساوياً لزمان عدميه، وإنما يلزم لو لم يكن الزمان إلا بإزاء المعاوقة، وأما إذا كانت الحركة بنفسها، تستدعي شيئاً من الزمان، كالساعة المفروضة في الخلاء فلا، إذ في المعاوق القليل تكون ساعة بإزاء نفس الحركة، كما في الخلاء، ونصف ساعة بإزاء المعاوقة التي هي نصف المعاوقة الكثيرة، التي تقع ساعة بإزائها، وهذا الاعتراض لأبي البركات، ومعناه على ما يشعر به كلامه، في المعتبر أن كل ما يقع من الحركة، وهي من جهة القوة المحركة، والجسم المتحرك يستدعي زماناً محدوداً يجزم العقل بذلك، وإن لم يتصور معاوقة المخروق ثم يزداد الزمان إن تحققت المعاوقة. فيكون البعض منه بإزاء المعاوقة والبعض بإزاء الحركة، وهو زمان الخلاء، ويتفاوت بحسب قوة المحرك وخاصية المتحرك، والمراد بنفس الحركة حركة[3] ذلك الجسم بتلك القوة من غير اعتبار معاوقة المخروق لا ماهية الحركة، من حيث هي هي، ليدفع الاعتراض بأنها لو اقتضت قدراً من الزمان لزم ثبوت ذلك القدر لكل من جزئيات الحركة، لامتناع تخلف مقتضى الماهية، واللازم باطل كما في الحركة المفروضة في جزء[4] من ذلك[5] القدر من الزمان، ولا الحركة المجردة من السرعة والبطء ليدفع بما ذكره بعض المحققين: من أن الحركة

---

(١) في (ب) القدمات وهو تحريف.

(٢) في (أ) بزيادة (يكون).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (حركة).

(٤) في (ب) جرية وهو تحريف.

(٥) في (ب) في بدلاً من حرف الجر (من).

تمتنع أن توجد إلا على[1] حد السرعة والبطء، لأنها لا محالة تكون في مسافة وزمان ينقسم مل منها لا إلى نهاية.

وإذا فرضنا وقوع أخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان فالأولى أبطأ منها، أو في ضعفه فأسرع، فالحركة المجردة لا[2] توجد وما لا يوجد لا يستدعي شيئاً، ويرد على الوجهين أن زمان الحركة قد يكون بحيث لا ينقسم إلا وهماً، فيكون[3] الحركة في جزء منه محال، والمحال جاز أن يستلزم المحال، فلا يكفي في إثبات بطء الأولى ونفي كونها أسرع الحركات فرض وقوع الأخرى، ما لم يتبين إمكانها.

فإن قيل: سلمنا انتفاء البطء لكن لا خفاء في ثبوت السرعة، لإمكان وقوع الأخرى في زمان أكثر، فلا تثبت المجردة من السرعة والبطء:

قلنا: دفع الاعتراض إنما يبتنى على ثبوت البطء ليتفرع عليه كون الزمان بحسب المعاوقة، وذكر السرعة إنما هو بحكم المقابلة، ولهذا عبر في المواقف عن هذا الدفع بأن الحركة لو اقتضت زماناً لذاتها لكانت الحركة الواقعة فيه أسرع الحركات على ما مر.

وقد يقال في تقرير كلام المحقق: إن الحركة لا توجد إلا مع وصف السرعة والبطء[4] وهما بحسب المعاوقة فلا حركة إلا مع المعاوقة[5]، فإذا كان الزمان بإزاء الحركة كان بإزاء المعاوقة، وإن لم يكن لها دخل في اقتضائه، وحينئذ لا يرد الاعتراض بأن امتناع وجود الحركة بدون السرعة والبطء لا ينافي استدعاءها بنفسها شيئاً من الزمان، ولا النقض باللوازم التي تقتضيها الماهية، مع امتناع أن توجد إلا مع شيء من العوارض، لكنه لا يدفع اعتراض أبي

---

(١) في (أ) بزيادة (على).
(٢) في (أ) بزيادة الحرف (لا).
(٣) في (ب) فتكون.
(٤) في (أ) بزيادة لفظ (البطء).
(٥) في (ب) سقط (فلا حركة إلا مع المعاوقة).

البـركات، ولا تثبت دعـوى المحقق أن الحركـة نفسهـا لا تستـدعي شيئـاً من الزمان.

(قال: الثاني: امتناع حصول الأجسام، اذ لا أولوية لبعض الجوانب.

ورد: بجواز استناد الاختصاص إلى أسباب خارجة.

الثالث: وصول الحجر المرمي إلى السماء لعدم المعاوق.

ورد: بأنه لا يقتضي عدمه مطلقاً.

الرابع: انتفاء ما يشاهد من ارتفـاع اللحم في المحجمة [1]، والمـاء في الأنبـوبة، وعـدم نزول المـاء من ثقبة الكـوز المسدود [2] الرأس، وانكسـار القارورة التـي في رأسها خشبة إلى خارج إن أدخلت وإلى داخل إن أخرجت.

ورد: بجواز أن يكون لأسباب أخر [3]).

قال الثاني: الوجه الثاني أنه لو وجد الخلاء لامتنع حصول الجسم فيه، لأن اختصاصه بحيز من دون حيز تـرجح بـلا مرجـح، لكونـه نفياً صـرفاً، أو بعـداً متشابهاً، ليس فيه اختلاف أصلا، لكون اختلاف الأمثال بالمواد، وأجيب بعـد تسليم المتشابه: بأنه لا رجحـان بالنسبـة إلى جميع العـالم على تقديـر تناهي الخلاء، لأنه في جميع الأجزاء، وأما على تقدير لا تناهيه أو بالنسبة إلى جسم فيجوز أن يكون الرجحان بأسباب خارجة كـإرادة المختار، وكـون طبيعة بعض الأجسام مقتضية للإحاطة بالكل، وبعضها للقرب من المحيط أو البعد عنه.

الـوجه الثـالث: أنه لـو وجد الخـلاء بين الارض والسماء لـزم في الحجر المرمي إلى فوق أن يصل إلى السماء لأن الرامي قد أحدث فيه قوة صاعدة، لا تقاومها الطبيعة إلا بمعونة مصادمات من الملاء.

---

(١) في (أ) و (ب) المجسمة.

(٢) في (ج) المشدود.

(٣) في (ج) لأشياء بدلاً من (لأسباب).

وأجيب بأنه مع ابتنائه على تقدير نفي[1] الفاعل المختار، إنما ينفي كون[2] ما بين الأرض والسماء خلاء صرفاً، ولا ينفي وجود خلاء خارج عما بينهما أو مختلط بالأجزاء الهوائية.

الوجه الرابع: أن لو وجد الخلاء لزم انتفاء أمور نشاهدها، ونحكم بوجودها قطعاً كارتفاع اللحم في المحجمة عند المص، فإنه لما انجذب الهواء بالمص تبعه اللحم لئلاً يلزم الخلاء، وكارتفاع الماء في الأنبوبة، إذا غمس أحد طرفيها في الماء، ومص الطرف الآخر، وكبقاء الماء في الكوز، الذي في أسفله ثقبة ضيقة، من غير أن ينزل من الثقبة عند سد رأس[3] الكوز، لئلاً يبقى حيز الماء خالياً، ونزوله على ما هو مقتضى طبعه عند فتح الرأس لدخول الهواء، وكانكسار القارورة التي جعلت في رأسها خشبة، وشدت بحيث لا يدخل فيها ولا يخرج عنها هواء، ثم أخرجت الخشبة، فإن القارورة تنكسر إلى الداخل لئلاً يبقى حيز الخشبة خالياً، وإذا دخلت[4] تنكسر القارورة إلى الخارج، لما أن فيها ملاء لا يجامع الخشبة، وأجيب بأنه يجوز أن يكون ذلك لأسباب أخر، فإن غاية هذه الأمور لزومها لانتفاء الخلاء، واللازم قد يكون أعم فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود الملزوم.

نعم: ربما يفيد يقيناً[5] حدسياً للناظر لكن لا يقوم به حجة على المناظر.

(١) في (ب) تقدير بسقوط (نفي).
(٢) في (ب) يبقي بدلاً من (ينفي).
(٣) في (ب) راتين وهو (تحريف).
(٤) في (أ) وإن بدلاً من (إذا).
(٥) في (ب) تعيناً بدلاً من (يقينا).

الفصل الثالث

في الكيف

وهو أقسام:

القسم الأول: الكيفيات المحسوسة

القسم الثاني: الكيفيات النفسانية

القسم الثالث: الكيفيات المختصة

القسم الرابع: الكيفيات الاستعدادية

الفصل الثالث

في الكيف

(قال: الفصل الثالث: في الكيف[1].

هو عرض لا يقتضي لذاته[2] قسمة أو نسبة، وقد يزاد.

أولاً: قسمة احترازاً عن الوحدة والنقطة).

قال: لا طريق إلى تعريف الأجناس العالية سوى الرسوم الناقصة، إذ لا يتصور لها جنس وهوظاهر، ولأن التركب من الأمرين المتساويين ليكون كلاً منهما فصلاً مجرد احتمال عقلي لا يعرف تحققه، بل ربما تقام الدلالة على انتفائه. (أي انتفاء التركيب من الأمرين المتساويين)[3]. ولم يظفر للكيف

---

(١) الكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف، كما أن الكمية اسم لما يجاب به عن السؤال بكم

(راجع كليات أبي البقاء). والكيفية: إحدى مقولات أرسطو وقد عرفها القدماء بقولهم: الكيف: هيئة قارة في الشيء لا يقتضي قسمة، ولا نسبة لذاته فقوله: هيئة يشمل الأعراض كلها، وقوله: قارة في الشيء احتراز عن الهيئة الغير قارة كالحركة والزمان والفعل والانفعال، وقوله: لا يقتضي قسمة: يخرج الكم، وقوله ولا نسبة: يخرج الأعراض، وقوله: لذاته: ليدخل فيه الكيفيات المقتضية للقسمة، والنسبة بواسطة اقتضاء محلها ذلك.

(راجع تعريفات الجرجاني).

أما المحدثون: فإنهم يعرفون الكيفية بقولهم: إنها هيئة أو صفة يمكن إثباتها في أو نفيها عنه، ولذلك قسم (كانت) مقولة الكيف ثلاثة أقسام وهي: الإيجاب، والسلب والتحديد.

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (لذاته).

(٣) ما بين القوسين سقط من (ب).

بخاصة لازمه شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم وللأعراض النسبية إلا أن التعريف بها كان تعريفاً للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لأن الأجناس العالية ليس بعضها أجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والأعراض النسبية إلى ذكر خاصته التي هي أجلى، وقالوا: هو[1]عرض لا يقتضي لذاته قسمة[2]، ولا يتوقف تصوره على تصور غيره، فخرج الجوهر والكم والأعراض النسبية، ومن جعل النقطة والوحدة من الأعراض زاد قيد[3]عدم اقتضاء اللاقسمة، احترازاً عنهما، وقيدوا عدم اقتضاء القسمة واللا قسمة بالذات والأولية لئلا يخرج عن التعريف العلم بالمركب وبالبسيط، حيث يقتضي القسمة واللاقسمة نظراً إلى المتعلق.

فإن قيل: من الكيفيات ما يتوقف تعقله على تعقل شيء آخر كالعلم[4] والقدرة[5]، والاستقامة، والانحناء، ونحو ذلك.

قلنا: ليس هذا يتوقف، وإنما هو استلزام واستعقاب بمعنى أن تصوره

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (هو).

(٢) القسمة عند المنطقيين مرادفة للتقسيم وهو إرجاع التصور إلى أقسامه ولها عندهم وجهان.
الأول: إرجاع المركب إلى أجزائه أو عناصره، ويسمى هذا الارجاع تجزئة أو تحليلاً.
والثاني إرجاع الكلي إلى جزئياته أو انقسام الكلي بحسب الماصدق إلى أصناف أو أفراد تندرج تحته.

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (قيد).

(٤) العلم هو الإدراك مطلقاً تصوراً كان أو تصديقاً يقينياً كان أو غير يقيني، وقد يطلق على التعقل أو على حصول صورة الشيء في الذهن، أو على إدراك الكلي مفهوماً كان أو حكماً، أو على الاعتقاد الجازم المطابق للواقع. والعلم مرادف للمعرفة إلا أنه يتميز عنها بكونه مجموعة معارف متصفة بالوحدة والتعميم.

(٥) القدرة: هي القوة على الشيء وهي مرادفة للاستطاعة، والفرق بينها وبين القوة، أن القوة تضاف إلى العاقل وغير العاقل، فتكون طبيعية وعقلية والقدرة في الاصطلاح صفة الإرادة، وقد نفى جهم بن صفوان كل قدرة عن الإنسان وقال: لا قدرة له أصلاً وهذا غلو في الجبر. أما المعتزلة فيقررون وجود القدرة ويقولون إنها صفة يتأتى معها الفعل بدلاً من الترك، والترك بدلاً من الفعل. وأما الرازي فإنه يطلق القدرة على مجرد القوة التي هي مبدأ الأفعال الحيوانية المختلفة، أو على القوة الجامعة لشرائط التأثير.
(راجع الأصول الخمسة، وأصول الدين للرازي مبحث الصفات).

يستلزم تصور متعلق له بخلاف النسبيات، فإنها لا تتصور إلا بعد تصور المنسوب والمنسوب إليه.

وبالجملة فالمعنى بالكيفية ما ذكر، فلو كان شيء مما يعد في الكيفيات على خلاف ذلك لم يكن كيفية، والمشهور في تعريف الكيفية أنها هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها، وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في أجزاء حاملها، واحترز بالقيد الأخير عن الوضع، وبالأول أعني القارة عن الزمان، أون يفعل وأن ينفعل، واعترض بأن الاحتراز عن أن يفعل، وأن ينفعل حاصل بالقيد الثاني. وعن الزمان بالقيد الثالث، أعني عدم اقتضاء القسمة، على أن من الكيفيات ما ليست بقارة كالصوت، ومنها ما يوجب تصورها تصور أمر خارج، كالعلم والقدرة على ما مر.

قال: وتنحصر بالاستقراء أقسام الكيف أربعة:

الكيفيات المحسوسة[1]، الكيفيات النفسانية[2]، الكيفيات المختصة بالكميات[3]، الاستعدادات[4].

والتعويل في الحصر على الاستقراء، وقد تبين بصورة الترديد بين النفي والإثبات، ويحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بما له من الخواص طرق متعددة حاصلها: أن الكيف إن كان هو القسم الأول فالأول. أو الثاني فالثاني، أو الثالث فالثالث، أو الرابع فالرابع، والمنع عليه ظاهر، فلا يصلح إلا وجه ضبط لما علم بالاستقراء، على أن بعض الخواص بما فيه نوع خفاء

---

(١) الكيفيات المحسوسة: كالحلاوة، والملوحة، والاحمرار، والاصفرار، وتسمى بالكيفيات الانفعالية.

(٢) الكيفيات النفسانية: وهي إما أن تكون راسخة فتسمى ملكات، وإما أن تكون غير راسخة فتسمى حالات.

(٣) الكيفيات المختصة: أي العارضة للكم، وهي إما أن تكون مختصة بالكم المنفصل كالزوجية والفردية، أو تكون مختصة بالكم كالتثليث والتربيع.

(٤) الكيفيات الاستعدادية: وهي إما تكون استعداداً للقبول والانفعال وأما أن تكون استعداداً للرفع واللاقبول.

كتعبير الإمام عن الكيفيات النفسانية بالكمال، وتعبير ابن سينا عنها بما لا يتعلق بالأجسام، وعن الاستعدادات بما يخص الجسم من حيث الطبيعة، وعن المحسوسات بما يكون هويتها[1]أنها فعل، وبعضها ليس شاملاً للأفراد كتعبيره عن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه، أي جعل الغير شبيهاً به كالحرارة تجعل المجاور حاراً، والسواد يلقي شبحه[2]أي مثاله على العين لا كالثقل فإن فعله في الجسم التحريك، لا الثقل[3].

قال الإمام: وهذا تصريح منه بإخراج الثقل والخفة عن[4]المحسوسات مع تصريحه في موضع آخر من الشفاء[5] بأنهما منها، وذكر في موضع آخر من أنه لم يثبت بالبرهان أن الرطب.. يجعل غيره رطباً، واليابس يجعل غيره يابساً، وكتعبيره عن الكيفيات المختصة بالكميات، بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية، قال الإمام: وهذا تصنيع[6] الكيفية المختصة بالعدد يعني من جهة أنها قد تتعلق بالمجردات، وبهذا اعترض على قولهم[7] إن البحث عن أحوال ما يستغنى عن المادة في الذهن دون الخارج هي الرياضيات، بأن من جملتها البحث عن أحوال العدد، وهو يستغنى عن المادة في الخارج أيضاً.

---

(١) في (أ) ثبوتها بدلاً من (هويتها).
(٢) في (ب) يكفي شجه وهو تحريف.
(٣) في (ب) النقل بدلاً من (الثقل).
(٤) في (ب) من بدلاً من (عن).
(٥) كتاب الشفاء في المنطق، لأبي علي حسين بن عبد الله المعروف بابن سينا المتوفى سنة ٤٣٨ هـ، شرحه أبو عبد الله محمد بن أحمد الأديب التجاني صاحب تحفة العروس واختصره شمس الدين عبد الحميد بن عيسى (الخسيرو شاهي) التبريزي المتوفي سنة ٦٤٢، قامت بطبعه الهيئة العامة للكتاب بمصر.
(٦) في (ب) صنيع بدلاً من (تصنيع).
(٧) في (أ) بزيادة حرف الجر (على).

القسم الأول

الكيفيات المحسوسة

وهي أنواع :

الأول : الملموسات

الثاني : المبصرات

الثالث : المسموعات

الرابع : المذوقات

الخامس : المشمومات

(قال: القسم الأول: الكيفيات المحسوسة.

وهي أنواع:

النوع الأول: الملموسات وفيه مباحث).

وأجيب بأن البحث فيه قد يقع من حيث الافتقار إلى المادة، وهو بحث الوحدة[1] والكثرة من الإلهي، وقد يقع من حيث الافتقار كالجمع والتفريق والضرب، ونحو ذلك مما في الحساب، وهو من الرياضي، وفيه نظر. لا يقال: المراد ما يعلق بالجسم في الجملة، وإن لم يختص به، وكيفيات العدد كذلك، لأنا نقول حينئذ يكون معنى كون الكيفيات النفسانية ما لا يتعلق بالجسم، أنها لا تتعلق به أصلاً، وفساده بين، بل بمعنى أنها لا تتعلق به خاصة، بحيث تستغني عن النفس.

قال: القسم الأول: الكيفيات المحسوسة وهي إن كانت راسخة كصفرة الذهب، وحلاوة العسل، سميت انفعاليات، لانفعال الحواس عنها أولاً، ولكونها بخصوصها أو عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها، فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط، مثل حرارة النار فإن الحرارة من حيث هي قد تكون تابعة للمزاج، ولانفعال المواد وهذا معنى قولهم: تشخصها أو نوعها، وإلا فالحرارة ليست

---

(١) الوحدة ضد الكثرة، لأنها كون الشيء بحيث لا ينقسم، والكثرة كونه بحيث ينقسم، والوحدة في فلسفة ابن سينا من لوازم الماهيات لا من مقوماتها. قال: ققد بان بهذه الوجوه الثلاثة التي أحدها كون الوحدة غير ذاتية الجواهر بل لازمة لها، والثاني: كون الوحدة معاقبة للكثرة في المادة، والثالث: كون الوحدة مقولة على الأعراض أن طبيعة الوحدة طبيعة عرضية وكذلك طبيعة العدد الذي يتبع الوحدة ويتركب منها.

(راجع النجاة ص ٣٤١).

نوعاً لحرارة النار وغيرها، لا حقيقياً ولا إضافياً، وكذا البياض لبياض الثلج والعاج على ما سيجيء، وإن كانت غير راسخة سميت انفعالات، لأنها لسرعة زوالها شديدة الشبه بأن ينفعل، فخصت بهذا الاسم[1] تمييزاً بين القسمين.

---

(١) في (ب) القسم بدلاً من (الاسم).

النوع الأول

الملموسات

وفيه مباحث:

الأول: الملموسات أصولها الحرارة

الثاني: الاعتماد فيمن يجعله نفس المدافعة المحسوسة

المبحث الأول

الملموسات أصولها الحرارة

(قال: أطبقوا على أن أصولها الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، وهي غنية عن البيان هلية وماهية، إلا أنه قد ينبه على بعض الخواص فيقال: الحرارة كيفية من شأنها جمع المتشاكلات[1] وتفريق المختلفات، والبرودة بالعكس، والرطوبة بكيفية تقتضي سهولة الالتصاق والانفصال، أو سهولة قبول الأشكال واليبوسة بالعكس، والتحقيق أن في الحرارة تصعيداً وإلا لطف أقبل لذلك فيحدث في المركب الذي لم يشتد التحام بسائطه تفريق الأجزاء المختلفة، ويتبعه جمع المتشاكلات، وفي الذي اشتد حركة دورية كما في الذهب[2]، أو تصعيداً بالكلية كما في النوشادر، أو سيلاناً كما في الرصاص[3]، أو تليناً كما في الحديد، أو مجرد سخونة كما في

---

(١) في (أ) المشاكلات.

(٢) الذهب من المعادن النفسية التي عرفها العرب منذ العصور القديمة وأطلقوا عليه اسم المعدن، ودلت الروايات التاريخية على أن الذهب كان يستعدن في أنحاء من اليمن كما كان يوجد في اليمامة ونجد والأردن، وكانت دية القتيل تقدر بمائة من الإبل فقومها عمر بعد فتح الأمصار بألف دينار ذهبية، واعتبر بعضهم الذهب دواء للأمراض المستعصية، ونشط الباحثون في محالاوت لاكتشاف طريقة تحويل المعادن الخسيسة كالرصاص إلى ذهب وامتزج العلم بالشعوذة ونشأ عن ذلك ما يعرف بعلم الكيمياء الذي عرف باسمه العربي بين أهل أوربا في القرون الوسطى.

(راجع القاموس الإسلامي ج ٢ ص ٤٤١).

(٣) الرصاص: عنصر فلزي ثقيل يعتبر من أقدم المعادن التي استخدمها الإنسان، لقوله فضي خفيف إذا كان حديث القطع، ويتحول إلى الدكنة بتعريضه إلى الهواء، وهو رخو قابل للطرق. قوة شده منخفضة موصل ضعيف يدخل في أشياء عديدة، يستخدم لتغطية الكبلات وتبطين أحواض =

الطلق[1]، بحسب اختلاف القوابل).

قال: أصول الكيفيات الملموسة، أي التي لا يخلو عنها شيء من الأجسام العنصرية، ويقع للإحساس بها أولا بين الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة. ولا خفاء في وجودها فما يقال: إن البرودة عدم الحرارة ليس بشيء ولا في ماهيتها، فما يذكر في معرض التعريف لها[2] تنبيه على بعض مالها من الخواص لا إفادة لتصوراتها، والمشهور من خواص الحرارة هي التحريك إلى فوق على ما قال في الحدود: الحرارة كيفية فعلية بحركة لما تكون فيه إلى فوق لإحداثها الخفة، فيعرض أن تجمع المتجانسات، وتفرق المختلفات وتحدث بتخليها الكشف تخلخلاً من باب الكليف، أي رقه قوام، ومقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام، وبتصعيدها اللطيف تكاثفاً من باب الوضع أي اجتماعاً للأجزاء الوجدانية الطبع لخروج الجسم الغريب عما[3] بينها أو يقابله التخلخل بمعنى انتقاش الأجزاء بحيث يخالطها جرم غريب، ومعنى الفعلية ما سبق من جعل الغير شبيهاً لا مجرد إفادة أثر ما أعم من الحركة وغيرها، ليكون قولنا فعلية محركة، بمنزلة قولنا:[4] جسم حيوان، على ما زعم الإمام.

وبالجملة: فالخاصة الأولية للحرارة هي إحداث الخفة، والميل المصعد، ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل[5] آثار مختلفة من الجمع والتفريق، والتنجير، وغير ذلك.

= الغسيل في المعامل، وفي القاعات الرصاصية لتحضير حمض الكبرتيك، ولعمل ألواح بطاريات الخزن الكهربائية، كل مركباته سامة وتستخدم في الأطلية، وصنع الزجاج وتغليظ الزيوت، وفي البناء، وتضاف إلى بترول السيارات.

(١) سقط من (ب) من أول: أوتلينا إلى الطبق.

(٢) في (ب) التفريق بدلاً من (التعريف).

(٣) في (ب) القريب بدلاً من (الغريب).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (قولنا).

(٥) في (ب) القوائل وهو تحريف.

وتحقيقه: أن ما يتأثر عن الحرارة فإن كان بسيطاً استحال أولاً في الكيف ثم أفضى به ذلك إلى انقلاب الجوهر فيصير الماءهواء، والهواء ناراً، وربما يلزمه تفريق المتشاكلات بأن يميز الأجزاء الهوائية من الماء، ويتبعها ما يخالطها من الأجزاء الصغار المائية، وإن كان مركباً فإن لم يشتد التحام بسائطه ولا خفاء في أن الألطف أقبل للصعود لزم تفريق الأجزاء المختلفة وتبعه انضمام كل إلى ما يشاكله بمقتضى الطبيعة، وهو معنى جمع المتشاكلات، وإن اشتد التحام البسائط[1]، فإن كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال حدثت من الحرارة القوية حركة دورية لأنها كلما مال اللطيف إلى التصعد جذبه الكثيف إلى الانحدار، وإلا فإن كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية كالنوشادر، وإن كان هو الكثيف فإن لم يكن غالباً جداً حدث تسييل كما في الرصاص، أو تليين كما في الحديد، وإن كان غالباً جداً كما في الطلق حدث مجرد سخونة، واحتيج في تليينه إلى الاستعانة بأعمال أخر، وعدم حصول التصعد، أو التفرق بناء على المانع، لا ينافي كون خاصتها التصعد، وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات.

(قال: وقد يقال الحار لما يحدث حرارة إما بشرط ملاقاة البدن كالأغذية والأدوية. أولاً: كالمشمومات.

وأما الحرارة الغريزية التي بها قوام الحياة، فقيل نارية، وقيل: سماوية، وقيل: مخالفة لهما بالحقيقة لاختلاف الآثار، حتى إنها تدفع الحرارة الغريزية.

---

(١) البسيط عند المهندسين: السطح. قال ابن سينا: الجسم ينتهي ببسيطه وهو قطعه والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه، والجسم يلزمه السطح لا من حيث تتقوم به جسميته، بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسماً.

(راجع الإشارات ص ١٠٢). والبسيط في اصطلاح الفلاسفة: هو الشيء الذي لا جزء له أصلاً كالوحدة والنقطة، وهو لفظ مولد يقابله المركب بمعنى الشيء الذي له جزء قال أبو حيان التوحيدي: وأقبل عليَّ وقال: أيها الرجل إن هذه النقطة شيء لا جزء له، فقلت: وما الشيء الذي لا جزء له. . .؟ فقال البسيط.

(راجع معجم الأدباء لياقوت ٤ ص ١٦٦).

ورد: بجواز استناد ذلك إلى العوارض).

وقد يقال: الحار إطلاق الحرارة على حرارة النار، وعلى الحرارة الفائضة عن الأجرام السماوية النيرة، وعلى الحرارة الغريزية وعلى الحرارة[1] الحادثة بالحركة، ليس بحسب حينئذ[2] اشتراك اللفظ على ما يتوهم لأنه كمفهوم واحد هو الكيفية المحسوسة المخصوصة، وإن كانت الحرارات متخالفة بالحقيقة، واختلاف المفهوم إنما هو في إطلاق الحار على مثل النار وعلى الأجرام السماوية التي تفيض منها الحرارة، وعلى الدواء والغذاء اللذين يظهر منهما حرارة في بدن الحيوان، وهو في كل من الكواكب والدواء والغذاء صفة مسماة بالحرارة كالكيفية المحسوسة في النار، أم ذلك توسع وإطلاق للحار على ما منه الحرارة، وإن لك يقم به معنى مسمى بالحرارة فيه تردد، واختلفوا في الحرارة الغريزية التي بها قوام حياة الحيوان فاختار الإمام الرازي أنها هي النارية، فإن النار إذا خالطت سائر العناصر أفادت حرارتها للمركب طبخاً واعتدالاً وقواماً لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المفيضة إلى إبطال القوام، والقلة القاصرة عن الطبخ الموجب للاعتدال، فتلك الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية، وحكي عن أرسطو أنها من جنس الحرارة التي تفيض من الأجرام السماوية، فإن المزاج المعتدل يوجه ما يناسب لجوهر السماء لأنه يبعث عنه، يعني أنه إذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة، وبساطة بها يناسب البساطة السماوية، ففاضت عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب، وحرارة غريزية بها قوام الحياة، وقبول علاقة النفس، وبعضهم على أنها مخالفة بالماهية للحرارة النارية، والحرارة السماوية لاختصاصها بمقاومة الحرارة الغريزية، ودفعها عن الاستيلاء على الرطوبات الغريزية، وإبطال الاعتدال حتى إن السموم الحارة لا تدفعها إلا

---

(١) في (أ) بزيادة (الغريزية وعلى الحرارة).
(٢) سقط من (ب) لفظ (حينئذ).

الحرارة الغريزية، فإنها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح إلى دفعه، وضرر البارد الوارد بالمضادة.

وأجاب الإمام: بأن تلك المقاومة إنما هي من جهة أن الحرارة الغريبة تحاول التفريق، والغريزية أفادت من النضج والطبخ ما يتعبر عنده كالحرارة الغريبة تفريق تلك الأجزاء، وبالجملة يجوز أن تكون هي الحرارة السماوية أو النارية، ومستند آثاره المختصة بها إلى خصوصية حصولها في البدن المعتدل، أو صيرورتها جزءاً من المزاج الخاص.

(قال: وأورد على اعتبار الالتصاق أنه يوجب كون العسل[1] أرطب من الماء فدفع بأن المراد سهولة الالتصاق، بل مع سهولة الانفصال، وعلى اعتبار سهولة التشكل أنه يوجب رطوبة النار، وكون اللين في[2] الرطوبة.

وأجيب بمنع سهولة التشكل في النار البسيطة، وبأن اللين كيفية تقتضي قبول الغمز إلى الباطن مع عسر تفرق الأجزاء، وفي كون اللين والصلابة من الملموسات، أو الاستعدادات تردد).

قال: وأورد المذكور في كلام بعض المتقدمين أن الجسم إنما كان رطباً إذا كان بحيث يلتصق بما يلامسه، وفهم منه أن الرطوبة كيفية تقتضي التصاق الجسم، ورده ابن سينا، بأن الالتصاق لو كان للرطوبة لكان الأشد رطوبة أشد التصاقاً، فيكون العسل أرطب من الماء، بل المعتبر في الرطوبة سهولة قبول الشكل وتركه، فهي كيفية بها يكون الجسم سهل التشكل[3]، وسهل الترك للشكل. وأجاب الإمام بأن المعتبر فيها سهولة الالتصاق ويلزمها[4] بالغير سهولة

(١) العسل: سائل حلو لزج ناتج من رحيق الأزهار الذي يلعقه النحل الشغال بألسنته ويحمله في حويصلات إلى الخلية، وتحول الأنزيمات الموجودة في معدة النحل الرحيق إلى سكر العسل، والعسل الأسود هو السائل الأحمر المتخلف من صناعة سكر القصب أو سكر البنجر بعد تركيز السكروز من العصير وبلورته ثم فصل بلوراته بآلات الطرد المركزي.

(٢) في (أ) و (ب) هي بدلاً من (في).

(٣) في (ب) الشكل بدلاً من (التشكل).

(٤) سقط من (ب) ويلزمها.

الانفصال فهي كيفية بها يستعد الجسم بسهولة الالتصاق بالغير، وسهولة الانفصال[1] عنه، ولا نسلم أن العسل أسهل التصاقاً من الماء، بل أدوم وأكثر ملازمة، ولا عبرة بذلك في الرطوبة، كيف وظاهر أنه ليس أسهل انفصالاً فيلزم أن لا يكون أسهل التصاقاً من الماء[2]، وكان مراد الإمام تأويل كلامهم بما ذكر، وإلا فاعتراض ابن سينا إنما هو على ما نقله من كلامهم، لا على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال، على ما يشعر به كلام المواقف، ومبناه على أن لا تعرض في كلامهم للانفصال أصلاً، ولا للسهولة في جانب الالتصاق، على أن ما ذكر من استلزام سهولة الالتصاق وسهولة الانفصال ممنوع، وقد يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق بأنه يوجب أن يكون اليابس[3] المدقوق جداً كالعظام المحرقة رطباً لكونه كذلك. ويجاب بأنه يجوز أن يكون ذلك لمخالطة الأجزاء الهوائية، وهذا إنما يتم على رأي من يقول برطوبة الهواء، وسهولة التصاقه، لولا مانع فرط اللطافة، لا على رأي الإمام، واعترض على اعتبار سهولة قبول الأشكال بوجوه منها:

أن النار أرق العناصر، وألطفها وأسهلها قبولاً للأشكال، فيلزم أن تكون أرطبها، وبطلانه ظاهر.

وأجيب. بأنا لا نسلم سهولة قبول الأشكال الغريبة في النار الصرفة، وإنما ذلك فيما شاهد من النار المخالطة للهواء.

فإن قيل: إذ أوقد التنور شهراً أو شهرين انقلب ما فيه من الهواء ناراً صرفة أو غالبة[4]، مع أن سهولة قبول الأشكال محالها بل أزيد.

قلنا: لو أوقد ألف سنة فمداخلة الهواء، ومخالطة الأجزاء بحالها ومنها أنه يوجب كون الهواء رطباً، ويبطله اتفاقهم على أن خلط الرطب باليابس

---

(١) سقط من (ب) من أول (فهي) إلى (الانفصال).

(٢) في (أ) بزيادة (من الماء).

(٣) في (ب) القباس بدلاً من اليابس).

(٤) في (ب) له بدلاً من (أو).

يفيده استمساكاً عن التشتت[1]، وخلط الهواء بالتراب ليس كذلك.

والجواب: أن ذلك إنما هوفي الرطب. بمعنى ذي البلة، فإن إطلاق الرطوبة على البلة شائع، بل كلام الإمام صريح في أن الرطوبة التي هي من المحسوسات إنما هي البلة، لا ما اعتبر فيه سهولة قبول الأشكال، لأن الهواء رطب بهذا المعنى، ولا يحس منه برطوبة، ومنها أنه يوجب أن يكون المعتبر في اليبوسة صعوبة قبول الأشكال فلم يبق فرق بينها وبين الصلابة. ويلزم كون النار صلبة لكونها يابسة، والجواب أن اللين كيفية تقتضي قبول الغمز إلى[2] الباطن، ويكون للشيء بها قوام غير سيال، فينتقل عن وضعه[3]، ولا يمتد كثيراً بسهولة، والصلابة كيفية تقتضي بمانعة من قبول الغمز،ويكون للشيء بها بقاء شكل، وشدة مقاومة، نحو اللانفعال[4] فيتغايران الرطوبة واليبوسة. بهذا الاعتبار. إلا أنه يشبه أن يكون مرجع قبول الغمز[5] ولا قبوله إلى الرطوبة واليبوسة، فعلى ما ذكرنا اللين والصلابة كيفيتان متضادتان، وهل هما من الملموسات أو الاستعدادات؟ فيه تردد. وبعضهم على أن اللين عبارة عن عدم الصلابة، عما من شأنه [6]، فبينهما تقابل الملكة والعدم.

(قال: وأما مثل البلة، والجفاف، واللزوجة، والهشاشة، واللطافة، والكثافة، فنسبة فمنتسبة إلى الأربع.

وفي كون الملاسة والخشونة من الكيفيات اختلاف).

قال: وأما مثل البلة قد يعد من[7] الملموسات، البلة: وهي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم، فإن كانت نافذة إلى باطنها فهي

---

(١) في (ب) التفتيت بدلاً من (التشتت).
(٢) في (ب) القمر وهو تحريف.
(٣) في (ب) وصفه بدلاً من (وضعه).
(٤) في (ب) الانفعال بدلاً من (اللانفعال).
(٥) في (ب) القمر وهو تحريف.
(٦) في (أ) بزيادة حرف الجر (من).
(٧) في (ب) في بدلاً من (من).

الانتفاع[1] وإلا ظهر[2] أن الجفاف عدم ملكة البلة واللزوجة، وهي كيفية تقتضي سهولة الشكل مع عسر التفرق واتصال الامتداد، وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل، ويقابله الهشاشة، وهي ما تقتضي صعوبة التشكل[3]، وسهولة التفرق واللطافة.

وقد يقال لرقة القوام كما في الماء والهواء، ولسهولة قبول الانقسام إلى أجزاء صغيرة جداً كما في القند[4]، ولسرعة التأثر من الملاقى كما في الورد، وللشفافية كما في الفلك، والكثافة تقابلها بمعاينها، والتخدير[5] وهو تبريد للعضو بحيث يصير جزهر الروح الحامل قوة الحس والحركة إليه بارداً في مزاجه، غليظاً في جوهر، فلا تستعملها القوى النفسانية، ويجعل مزاج العضو كذلك، فلا يقبل[6] تأثير القوى النفسانية، والمزع[7] وهي كيفية نفاده جداً لطيفة تحدث في الاتصال تفرقاً كثير العدد، متقارب[8] الوضع، صغير المقدار، فلا يحس كل واحد بانفراده، ويحس بالجملة كالوجع الواحد، وأما الملاسة والخشونة فالجمهور على أنها من الكيفيات الملوسة، وقال الإمام بل من الوضع، لأن الملاسة عبارة عن استواء أجزاء الجسم في الوضع بحيث لا يكون بعضها أرفع، وبعضها أخفض. والخشونة عن اختلافها، ورد بأنه يجوز أن يكون ذلك مبدأهما لأنفسهما.

---

(١) في (ب) الانتفاع بدلاً من (الانتقاع).
(٢) في (ب) والأظهر وهو تحريف.
(٣) في (ب) الشكل بدلاً من (التشكل).
(٤) في (ب) المقتد بدلاً من (القند).
(٥) في (ب) والتحديد بدلاً من (التخدير).
(٦) في (ب) يفيد بدلاً من (يقبل).
(٧) في (ب) واللدع بدلاً من (المزع).
(٨) في (ب) متفاوت بدلاً من (تقارب).

المبحث الثاني

فيمن يجعل الاعتماد نفس المدافعة

(قال: المبحث الثاني: من الملموسات[1] الاعتماد فيمن يجعله نفس المدافعة المحسوسة لما يمنع الحركة إلى جهة ما لا مبدأها المعقول[2]).

قال: قد يراد بالاعتماد المدافعة[3] المحسوسة للجسم، لما يمنعه من الحركة إلى جهة، فيكون من الكيفيات الملموسة، ولا يقع اشتباه في تحققه ومغايرته للحركة وللطبيعة، لكونه محسوساً يوجد حيث لا حركة، كما في الحجر المسكن في الجو، والزق المفتوح المسكن تحت الماء، وينعدم مع بقاء الطبيعة كما في الجسم الساكن في حيزه الطبيعي، وقد يراد به مبدأ المدافعة فيفسر بكيفية يكون بها الجسم مدافعاً لما يمنعه عن الحركة إلى جهة

(١) الملمس في اللغة: المس باليد، وهو إحدى الحواس الخمس الظاهرة وقيل: إنه قوة منبثة في جميع البدن فاشية فيه. قال ابن سينا: اللمس: جنس لأربع قوى منبثة معاً في الجسد كله. الواحدة حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد. والثانية: حاكمة في التضاد الذي بين اليابس والرطب. والثالثة: حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين. والرابعة: حاكمة في التضاد بين الخشن والأملس».

(راجع النجاة ص ٢٦١ -٢٦٢).

(٢) في (ج) بزيادة (المعقول).

(٣) الدافع: هو المحرك وأكثر ما يطلق هذا اللفظ على الدوافع الانفعالية أو اللاشعور التي تحرك نشاط الفرد وتوجهه إلى غاية معينة. ومعنى الدافع لا ينفصل عن معنى الحركة فهو عند أرسطو المحرك أو المتحرك أو القابل للحركة، قال: كل شيء فهو متحرك أو محرك من جهة ما هو متغير، ومحرك من جهة ما هو علة للتغير.

ما، وسيجيء بيان تحققه ومغايرته للطبيعة، ويبقى الاشتباه في أنه من أي قسم من أقسام الكيف. . ؟

(قال: وقد يجعل أنواعه ستة بحسب الجهات، إلا أن الطبيعي منها إنما يكون إلى فوق أو تحت لما أنهما الجهتان الحقيقيتان، والبواقي إضافية تتبدل فلا تكون أنواعاً.

على أن الحصر في الست عرفي لا حقيقي، إذ الجهات متكثرة جداً كأجزاء الجسم، أو غير منحصرة أصلاً كانقساماته.

فالطبيعي[1] من الاعتماد الثقل، وهي كيفية تقتضي حركة الجسم إلى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم، وإلى صوب المركز في أكثر المسافة بينه وبين المحيط، من غير أن يبلغه والخفة وهي العكس).

قال: وقد تجعل أنواعه أي أنواع الاعتماد ستة بحسب الحركات في الجهات الست، ويدعى تضادها مطلقاً، إن لم تشترط بين المتضادين غاية الخلاف، وإن اشترط انحصر التضاد فيما بين المتقابلين كالاعتماد والصاعد والهابط مثلاً، وفي جعل أنواع الاعتماد شيئاً ضعف من وجهين:

أحدهما: أن الاعتماد الطبيعي الذي يتصور فيه الاختلاف بالحقيقة إنما هو الصاعد والهابط، أعني الميل إلى العلو والسفل اللذين هما الجهتان الحقيقيتان اللتان لا يتبدلان أصلاً، حتى لو تنكس الإنسان لم يصر فوقه تحتاً، وتحته فوقاً، بل صار رجله إلى فوق ورأسه إلى تحت، بخلاف سائر الجهات، فإنها إضافية تتبدل، كالمواجه للمشرق إذا واجه المغرب صار قدامه خلفاً، ويمينه شمالاً، وبالعكس، فتتبدل الاعتمادات، أي يصير اعتماده إلى قدام اعتماداً إلى خلف وبالعكس، وكذا إلى اليمين والشمال فلا يكون أنواعاً مختلفة.

وثانيهما: أن حصر الجهات في الستة أمر عرفي، اعتبره العوام من حال الإنسان في أن له رأساً، وقدماً، وظهراً، وبطناً، ويميناً، وشمالاً، والخواص

(١) في (ج) فالحقيقي بدلاً من (فالطبيعي).

من حال الجسم في أن له أبعاداً ثلاثـة متقاطعـة على زوايا قـوائم، ولكل بعـد طرفان، وأما بحسب الحقيقة فالجهات متكثرة جداً، غيـر محصورة بحسب مـا للجسم من الأجـزاء عند من يقـول بالجـوهر الفـرد، أو غيـر متنـاهيـة أصـلاً، بحسب ما يفرض فيه من الانقسامات عند من لا يقول به.

وبالجملة فالحقيقي من أنواع الاعتمادات الذي لا يلحقه التبدل أصلاً اثنان هما: الثقل، والخفة، أعني الميل الهابط والصاعد، وكل منهما مطلق ومضاف، فالثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم إلى حيث ينـطبق مركـز ثقله، أعني النقطة التي تتعادل ما على جوانبها على موكز العالم كما في الأرض، والمضاف كيفية تقتضي حركة الجسم في أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة إلى المركز، لكنه لا يبلغ المركز كما للماء، فإنه ثقيل بالإضافة إلى النار، والهواء دون الأرض، والخفة المطلقة كيفية تقتضي حركة الجسم إلى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر كما للنار، والمضاف كيفية تقتضي حركة الجسم في أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط، وحركة إلى المحيط، لكنه لا يبلغ المحيط كما للهواء.

(قال: وليستا راجعتين إلى الرطوبة واليبوسة، أو إلى كثرة أجـزاء الجسم وقلتها على ما قيل، لأن الزق يسع من الزئبق أضعاف ما يسـع من الماء، مـع زيادته في الرطوبة، وتساويهما في الأجزاء، وإلا لكـان في الماء فـرج خلاء، نسبتها إلى الأجزاء نسبة وزن الزئبق إلى وزن الماء).

قال: وليسا راجعين ما ذكرنا من كون الثقـل والخفة كيفيتين زائـدتين على الجسم، غير متعلقتين بالرطوبة واليبوسة، حيث كان الهواء خفيفاً مع رطوبتـه، والأرض ثقيلة مع يبوستها، هو رأي الجمهور، وذهب الجبائي، إلى أن سبب الثقل الرطوبة، وسبب الخفة اليبوسة، لما يظهر بالنـار من رطوبـة الثقيل كـالذهب، وترمد الخفيف كالخشب، ورد بأن غايته ظهور الرطوبة واليبـوسة في بعض مـا هـو ثقيل، وخفيف من غيـر دلالة على تحققهـا قبل ذلـك، وسببيتهما وعمـوم الحكم.

وذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى أن الجواهر الفردة متجانسة لا تتفاوت في الثقل والخفة، وإنما تفاوت الأجسام في ذلك عائد إلى كثرة الجواهر الفردة في الثقيل، وقلتها في الخفيف.

ورد بعد تسليم التجانس بأنه يجوز أن يحدث في المركب من الأجزاء القليلة صفة الثقل، والكثيرة صفة الخفة، لمحض إرادة المختار، أو بغيرها من الأسباب، كسائر الأعراض من الألوان والطعوم وغيرها، وقد يستدل على بطلان الرأيين بأن الزق الواحد يسع من الزئبق أضعاف ما يسع من الماء، فالزئبق أثقل من الماء بكثير، مع زيادة الماء في الرطوبة بالاتفاق، وتساويهما في الأجزاء في الصورة المفروضة، وهي أن تملأ الزق ماء ثم يفرغ فيملأ زئبقاً، إذ لو كان أجزاء الزئبق أكثر لزم أن يكون فيما بين أجزاء الماء فرج خلاء بقدر زيادة وزن الزئبق على وزن الماء، وأن يحس في زق الماء بالأحياز الفارغة أضعاف ما يحس به من المملوءة.

هذا بعد تسليم وجود الخلاء، وعدم انحدار الماء بالطبع إلى الحيز الخالي بناء على إرادة القادر المختار.

أو أن في الخلاء قوة دافعة، ويمكن أن يقال: لا يحس بها لغاية الصغر، مع فرط الامتزاج بالأجزاء الماهية.

(قال: ومنع القاضي تعدد الاعتمادات، حتى زعم أن في الجسم كيفية واحدة تسمى بالنسبة إلى السفل ثقلاً، وإلى العلو خفة، وبعضهم تضادها لما أنها تجتمع كما في الحجز المجاذب علواً وسفلاً، والجبل المتجاذب يميناً وشمالاً.

والحق أن الطبيعيين متضادان وأن تضاد بين الطبيعي وغيره، كما في الحجز الذي يرفع، وأما غير الطبيعي فقيل المختلفان منه متضادان لماله من أن[1] المبدأ القريب مبدأ[2] للحركة، فيلزم من اجتماع الاعتمادين المختلفين

(١) في (ج) بزيادة لفظ (أن).

(٢) سقط من (أ) و(ب) لفظ (مبدأ).

اجتماع الحركتين بالذات إلى جهتين، وهو محال.

ورد بأنه ليس من[1]تمام العلة، كيف وقد اجتمعا في الجبل المتجاذب إلى الجانبين، وقد يقال لا مدافعة، وإنما هو كالساكن الذي يمتنع عن التحرك).

قال: ومنع القاضي. اختلف أصحابنا القائلون بالاعتماد. فذهب القاضي إلى أن الاعتماد في كل جسم أمر واحد ربما يتعدد أسماؤه بحسب الاعتبار، حتى يسمى بالنسبة إلى العلو خفة، وإلى السفل ثقلاً. وليس له بالنسبة إلى الجهات الأخر اسم خاص، فما نقل عنه من جواز اجتماع الاعتمادات فمعناه جواز أن يفرض لذلك الأمر الاعتبارات المختلفة والإضافة إلى الجهات الست، وذهب بعضهم إلى أنها متعددة متضادة لا يقوم بجسم اعتمادان بالنسبة إلى جهتين، وبعضهم إلى أنها متعددة غير متضادة، لأن من جذب حجراً ثقيلاً إلى جهة العلو فإنه يحس منه اعتماد إلى جهة السفل، ولو جذبه غيره إلى جهة السفل يحس منه اعتماد إلى جهة العلو، ولأن كلاً من المتجاذبين جبلا على التقاوم، والتساوي في القوة يحس من الحمل، اعتماداً إلى خلاف جهته، والحق أن الاعتمادين الطبيعين أعني الثقل والخفة متضادان، لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد، باعتبار واحد وأنه لا تضاد بين الاعتماد الطبيعي وغير الطبيعي، كما في الحجر الذي يرفع إلى فوق، فإن الرفع يحس مدافعة هابطة، والرفع مدافعة صاعدة، وأما غير الطبيعي من الاعتماد فقيل: المختلفان منه متضادان كالاعتماد يمنة ويسره، لأنه مبدأ قريب للحركة، فلو جاز الاعتمادان معاً لجاز الحركتان بالذات معاً، لاستلزام وجود المؤثر وجود الأثر ويلزم منه جواز كون الجسم في آن واحد في حيزين، وإنما قيد بالذات لأنه لا يمتنع حركتان إلى جهتين، إذا كانت إحداهما بالذات والأخرى بالعرض كراكب السفينة يتحرك إلى خلاف الجهة التي تتحرك إليها السفينة، وهذا معنى ما قال الجبائي: إن الحركتين إلى جهتين متضادتان. وكذا

(١) في (ج) بزيادة حرف الجر (من).

الاعتمادان الموجبان لهما، وحينئذ لا يرد ما قال الآمدي: إن هذا تمثيل بلا جامع، كيف والحركة أثر الاعتماد، وتضاد الآثار لا يوجب اختلاف المؤثر فضلاً عن تضاده، كالطبيعة توجب الحركة، وبشرط الخروج عن الحيز الطبيعي، والسكون بشرط الحصول فيه، على أن الفرق قائم. فإن اجتماع الحركتين إلى جهتين إنما امتنع لاستلزامه حصول الجسم في حالة واحدة في حيزين، ولا كذلك الاعتمادان.

الجواب: أنه إن أريد بالمبدأ القريب تمام العلة، فلا نسلم أن الاعتماد كذلك، بل لا بد من انتفاء المانع.

وإن أريد الأعم فلا نسلم أنه يوجب وجود الأثر، على أنه لو تم هذا الدليل تضاد الطبيعي وغير الطبيعي لجريانه فيه، سلمنا لكنه معارض بأنهما لو كانا متضادين لما جاز اجتماعهما، واللازم باطل لأن الحبل المتجاذب بقوتين متساويتين إلى جهتين متقابلتين يجد فيه كل من الجاذبين مدافعة إلى خلاف جهته. وقد يقال: لا، بل هو كالساكن الذي يمتنع عن التحريك لا مدافعة فيه أصلاً.

(قال: والمعتزلة يسمون الطبيعي من الاعتماد لازماً وغيره مجتلباً [1] ولهم اختلاف في أن الاعتماد الصاعد للهواء لازم أو يجتلب وفي أن اللازم هل هو باق أم لا [2] . . ؟ كالمجتلب وفي أنه هل [يتولد من الاعتماد حركة وسكون فقيل: لا وقيل يتولد][3] منه أشياء من الحركات والسكنات وغيرهما بعضها لذاته بشرط أو غير شرط وبعضها لا لذاته).

قال: والمعتزلة يسمون الطبيعي من الاعتماد لازماً، كاعتماد الثقيل إلى السفل، والخفيف إلى العلو، وغير الطبيعي مختلفاً كاعتماد الثقيل إلى العلو، والخفيف إلى السفل قس، أو كالاعتماد إلى باقي الجهات ولهم اختلافات في

(١) في (ج) مجتلب بدلاً من (مجتلياً).
(٢) في (أ) و(ب) بزيادة (أم لا).
(٣) ما بين القوسين سقط من (ج).

باب الاعتماد منها: ما قال الجبائي: إن في الهواء اعتماداً صاعداً لازماً لما يشاهد في الزق المفتوح المقسور تحت الماء، أنه إذا شق خرج الهواء صاعداً، وشق الماء بل لو زال القاصر الهواء بالزق، وماتعلق به من الثقل.

لا يقال: يجوز أن لا يكون ذلك لصعوده اللازم، بل لضغط الماء إياه، وإخراجه من حيزه بثقل وطأته، لأنا نقول: لو لم يكن في طبعه الصعود والطفو على الماء لما زاد ثقل وطأة الماء إلا استقراراً وثباتاً كسائر الأثقال، سّيما إذا بقي الزق مشدوداً.

قال أبو هاشم: ليس للهواء اعتماد لازم، ولو كان في طبعه صعوداً لانفصل عن أجزاء الخشبة التي في الماء، وصعد دون الخشبة، إذ لا سبب عند الجبائي لصعودها وطفوها سوى تخلخل أجزائها، وتشبث الهواء بها، لا يقال: يجوز أن يفيده التركيب حالة موجبة للتلازم، وعدم الانفصال، سيما وهو هواء لم يبق على كيفيته المقتضية للانفصال، لانكسار سورتها بالامتزاج، لأنا نقول: الكلام في الأجزاء الهوائية المجاورة للأجزاء الخشبية لا التي صارت جزء الممتزج كما في سائر المركبات على ما يراه الفلاسفة، فالأقرب أن يقال: إن احتباسها فيما بين الأجزاء الخشبية منعها الانفصال، وأوجب الاستتباع، ومنها ما قال الجبائي: إن الاعتماد غير باق، لازماً كان أو مختلفاً، وقال أبو هاشم: بل اللازم باق بحكم المشاهدة، كما في الألوان والطعوم، تمسك الجبائي بأن الإنسان إذا تحامل على حجر هابط فاعتماد المختلف غير باق فكذا اللازم، لاشتراكهما في أخص أوصاف النفس، أعني كونه اعتماداً هابطاً، وبأن ما لا يبقى من الأعراض كالأصوات وغيرها، لا فرق فيها بين المقدور وغير المقدور، فكذا في الاعتمادات التي مختلفها مقدوراً، ولازمها غير مقدور.

ورد الأول بمنع كون أخص الأوصاف الاعتماد الهابط، بل الاعتماد اللازم، والثاني بأنه تمثيل بلا جامع، ومنها ما قال الجبائي: إن الاعتماد لا يولد حركة ولا سكوناً، وإنما يولدهما الحركة، فان من فتح باباً، أو رمى

حجراً إن لم تتحرك يده لم يتحرك المفتاح ولا الحجر ثم حركة المفتاح أو الحجر تولد سكونه في القصد.

وقال أبو هاشم: بل المولد لهما الاعتماد، لأنه إذا نصب عمود قائم وادعم بدعامة، واعتمد عليه إنسان إلى جهة الدعامة ثم أزيلت الدعامة فإن العمود يتحرك إلى جهتها ويسقط، وإن لم يتحرك المعتمد وكلاهما ضعيف، إذ لا دلالة على الانحصار، فيجوز أن يكون المولد هو الحركة تارة والاعتماد أخرى، وكذا ما قيل في أن المتولد هو الاعتماد دون الحركة، إن حركة الرامي متأخرة عن حركة الحجر، لأنه ما لم يندفع عن حيزه امتنع انتقال يد الرامي إليه، لاستحالة تداخل الجسمين، لأنه إن أريد التأخر بالزمان فاستحالة التداخل لا توجبه لجواز أن يكون اندفاع هذا وانتقال ذاك في زمان واحد، كما في أجزاء الحلقة التي تدور على نفسها، بل الأمر كذلك، وإلا لزم الانفصال، وإن أريد بالذات فالأمر بالعكس إذ ما لم تتحرك اليد لم يتحرك الحجر، ولهذا يصح أن يقال: تحركت اليد فتحرك الحجر دون العكس، فالأقرب أن المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة، وقد يكون الاعتماد فإنه يولد.

(قال: والفلاسفة يسمونه الميل، ويجعلونه طبيعياً وقسرياً ونفسانياً، لأن مبدأه إن كان من خارج فقسري، وإلا فإن كان مع شعور فنفساني وإلا فطبيعي، وبعضهم يخص الشعور بالإرادي، ويجعل النفساني أعم منه لتناوله ميل النبات التبرز والتزيد، ويدل على أن [1] ترددهم في أن الميل نفس المدافعة، أو مبدأهما ما قالوا إن الطبيعي لا يوجد عند كون الجسم في حيزه، وإلا لكان مائلاً عنه لا إليه، وأنه لا يجامع القسري[2] عند اختلاف الجهة، لامتناع المدافعة إلى جهة مع[3] التنحي عنها، ويجامع عند اتحادها كما في الحجر المدفوع إلى أسفل [4]، ولذا كانت حركته أسرع، وأن الحركة الصاعدة للحجر المرمى إلى فوق، تشتد ابتداء وتضعف عند القرب

---

(١) في (ب) بزيادة حرف (إن).

(٢) في (ب) التسري وهو تحريف.

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (مع).

(٤) في (أ) السفل بدلاً من (أسفل).

من النهاية، والهابطة بالعكس، لأن الميل القسري كلما ازداد ضعفاً بمصاكات تتصل عليه ازداد الميـل الطبيعي قـوة، حتى غلب القسري، فـرجع المرمي، وإن تفاوت حركة الحجرين المختلفين في الصغر والكبر المرميين بقوة واحدة ليس إلا لكون المقاومة الذي هو الميل الطبيعي في الكبير أكثر).

أي الاعتماد، ميلا ويقسمونه إلى الطبيعي والقسري والنفساني، لأن مبدأه وما ينبعث هو عنه، إن كان أمراً خارجاً عن محله فقسري كميل السهم المرمي إلى فـوق، وإلا فإن كـان مع قصـد وشعور فنفسـاني كـاعتمـاد الإنسـاني على غيره، وإلا فطبيعي سـواء اقتضته القـوة على وتيرة واحـدة أبداً، كميـل الحجر المسكن في الجـو، أو اقتضته على وتـائـر مختلفـة كميـل النبـات إلى التبـرز والتزيد، [1] ومنهم من سمى المقرون بالقصد والشعور إرادياً وجعل النفسـاني أعم منه ومن وتر أحد[2] قسمي الطبيعي، أعني ما لا يكون على وتيـرة واحدة لاختصـاصه بـذوات الأنفس فربمـا يختلف على حسب اقتضاء النفس، فبهـذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانياً، ومنهم من جعله خارجاً على الأقسام لكونه مركباً على ما سيأتي في بحث الحركة، مع زيادة كلام في هذا الباب.

ثم إنهم قد ذكروا أحكاماً تدل على ترددهم في أن الميـل نفس المدافعـة المحسوسة، أو مبدؤها القريب الذي يـوجد عنـد كون الحجـر صاعـداً [3] في الهـواء، أو ساكنـاً على الأرض، فبها أن الميـل الطبيعي لا يـوجد في الجسم عنـد كونـه في حيـزه الـطبيعي، وإلا فـإمـا أن يميـل إليـه فيلزم طلب حصـول الحاصل، أو عنه فيلزم أن يكون المطلوب بالـطبع متـروكاً بـالطبـع، ولا يتأتى هذا في مبدأ الميـل، إذ ربما يتخلف الأثـر عنه لفقـد شرط، أو وجـود مانـع، ومنهـا أن الميل الـطبيعي لا يجـامـع الميـل القسـري إلى جهتين، لأن امتنـاع المدافعة إلى جهة مع المدافعة عنهـا ضروري، فـالحجر المـرمي إلى فوق لا يكون فيه مدافعة هابطة بالفعل، بل بالقـوة، بمعنى أن من شأنـه أن يوجـد فيه ذلك عند زوال غلبة القوة القسرية، وإما إلى جهة واحدة فقد يجتمعان كما في

(١) في (ب) بزيادة لفظ (التزيد).
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (وتر).
(٣) في (أ) بزيادة لفظ (صاعداً).

الحجر المدفوع إلى أسفل، فإن فيه مدافعة [1] هابطة يقتضيها الحجر إذا خلي وطبعه، وأخرى أحدثها فيه القاسر على حسب قوته وقصده، ولهذا يكون حركته حينئذ أسرع مما إذا سقط بنفسه فهبط، وتتفاوت تلك السرعة بتفاوت قوة القاسر، ومنها ما ذكروا في بيان سبب أن الحجر الذي يتحرك صاعداً بالقسر، ثم[2] يرجع هابطاً بالطبع، أن حركته القسرية تشتد ابتداء وتضعف عند القرب من النهاية، والطبيعية بالعكس، لأن ميله القسري يزداد ضعفاً بمصاكات تتصل عليه من مقاومة الهواء المخروق، فيزداد الميل الطبيعي أعني مبدأ المدافعة قوة إلى أن يتعادلا، ثم يأخذ القسري في الانتقاص، والطبيعي في الغلبة فيأخذ حركته في الاشتداد، ومنها استدلالهم على وجود الميل الطبيعي بأن الحجرين المرميين بقوة واحدة إذا اختلفا في الصغر والكبر اختلفت حركتاهما في السرعة والبطء وليس ذاك إلا لكون المقاوم الذي هو الميل الطبيعي أعني مبدأ المدافعة في الكبير أكثر منه في الصغير، لأن التقدير عدم التفاوت في الفاعل والقابل إلا بذلك.

وأجاب الإمام: بأن الطبيعة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فيكون في الكبير أكثر، وبزيادة المقاومة أجدر، والفلاسفة يزعمون أنه أمر ثابت ليس مما يشتد ويضعف، أو يقل ويكثر في الجسم الواحد حتى إن[3] طبيعة كل الماء وبعضه واحد، ولا يتبين الحق من ذلك إلا بمعرفة حقيقة ما هو المراد بالطبيعة ها هنا، وهم لم يزيدوا على أن الطبيعة قد يقال لما يصدر عنه الحركة والسكون أولاً، وبالذات دون شعور وإرادة، وقد يقال لما تصدر عنه أمر لا تتخلف عنه، ولا يفتقر الصدور إلى علة خارجة عنه، كنزول الحجر إلى السفل، وقد يخص بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور، وقد تسمى كل قوة جسمانية طبيعة، وشيء من ذلك لا يفيد معرفة حقيقية، وأما إطلاقها على المزاج، أو على الكيفية الغالبة[4] من الكيفيات المتضادة، أو على الحرارة الغريزية، أو على النفس النباتية، أو نحو ذلك[5] على ما يذكره الأطباء فمختص بالمركبات.

(١) في (ب) بزيادة (فيه مدافعة). (٣) في (ب) بزيادة لفظ (إن)

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (ثم). (٤) في (أ) العالية بدلاً من (الغالبة). (٥) في (أ) بزيادة لفظ (نحو).

النوع الثاني

المبصرات

وفيه مباحث

الأول: للون طرفان

الثاني: لا حقيقة للون في زعم بعض الناس

الثالث: الضوء ذاتي

الرابع: حدوث الضوء في المستضيء قد يكون من مضيء

الخامس: الضوء مغاير للون

النوع الثاني
المبصرات

(قال: النوع الثاني المبصرات [1] كالألوان والأضواء، وقد يبصر بتوسطهما غيرهما، بل غير الكيفيات من الأوضاع والمقادير وما يتصل بها وها هنا بحث، ولها [2] مباحث).

ذهبت الفلاسفة إلى أن المبصر أولاً وبالذات هو الضوء واللون، وإن كان الثاني مشروطاً بالأول، وقد يبصر بتوسطهما ما لا يعد في الكيفيات المحسوسة من الكيفيات المختصة بالكميات، من المقادير والأوضاع وغير ذلك، كالاستقامة والانحناء، والتحدب والتقعر، وسائر الأشكال وكالطول والقصر، والصغر والقرب، والبعد والتفرق، والاتصال والانفصال والحركة والسكون، والضحك، والبكاء، والحسن والقبح، وغير ذلك. وأما ما يتوهم من إبصار مثل الرطوبة واليبوسة، والملاسة والخشونة، فمبني على أنه يبصر ملزوماتها كالسيلان، والتماسك الراجعين إلى الحركة والسكون وكاستواء الأجزاء في الوضع واختلافها فيه.

---

(١) البصريات: أحد فروع الطبيعة لدراسة خواص الضوء: ينقسم إلى ثلاثة أنواع هي الطبيعة الضوئية، وتبحث في منشأ وخواص الأشعة الضوئية والبصريات، وتبحث في تأثير الأشعة الضوئية على الأبصار، أما هندسة الضوء، فتبحث في بعض الخواص مثل الانعكاس والانكسار على المرايا والعدسات، والقوانين المتحكمة فيها».
(راجع الموسوعة العربية الميسرة ص ٣٧٤).

(٢) في (ج) بزيادة: (بحث ولها).

المبحث الأول

البياض والسواد طرفان للون

(قال: المبحث الأول: للون طرفان هما [1] البياض والسواد المتضادان وبينهما وسائط [2]، وهي أنواع متباينة بل متضادة، إن لم تشترط غاية الخلاف).

حقائق الألوان، بل جميع المحسوسات ظاهرة غنية عن البيان ولا خفاء في تضاد السواد والبياض، لما بينهما من غاية الخلاف لكونهما طرفي الألوان، وأما ما بينهما من الحمرة والصفرة وغير ذلك فعند المحققين أنواع متباينة، يختص كل منها بآثار مختلفة وليست بمتضادة، إن اشترط بين المتضادين غاية الخلاف والافتضادة.

النوع ليس البياض

(قال: والتحقيق أن النوع ليس هو ان البياض مثلاً، بل البياضات التي تحته مثل بياض الثلج وبياض العاج [3]، ونحو ذلك، وكذا سائر الألوان، بل

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (هما).

(٢) في (ب) وسط بدلاً من (وسائط).

(٣) العاج: مادة تتكون منها أنياب الفيل، تعتبر أفريقيا أهم مصادره، يستخدم تجارياً في صنع أصابع البيانو والمقابض والأدوات المزخرفة، أما في الفن فيعتبر العاج مادة ممتازة لتنفيذ الصور الصغيرة (المنمنمات) والحفر الدقيق، استخدم منذ عصور ما قبل التاريخ، وقد خلفت حضارات مصر القديمة وآشور، وبابل، واليونان، والرومان والهند، والصين واليابان والأندلس الإسلامية كميات كبيرة من الأدوات والتحف العاجية.

جميع المقولات بالتشكيك حتى إن النوع من الملموسات هي الحرارة المخصوصة، ومن المبصرات الضوء المخصوص لا مطلق الحرارة، والضوء نعم قد يكون لجملة جملة من الأنواع عارض خاص، له اسم خاص كما في الألوان، وقد لا يكون كما في الأضواء، وأجيب بأنه وإن لم يدخل فيه فقد دخل ماهية المعروض للأشد، ومبنى ذلك على امتناع التفاوت في الماهية وذاتياتها، ما به التفاوت إن لم يدخل فيها فذاك، وإلا فلا اشتراك، ونوقض [١] بالعارض، وأجيب بأنه وإن لم يدخل فيه فقد دخل في ماهية المعروض للأشد [٢]، وفيه نظرا وبالجملة فعدم دخول ما به [٣] التفاوت فيما فيه التفاوت، إما أن يمنع التفاوت فيتم النقض، أو لا فلا يتم الدليل، ومن ها هنا ذهب بعضهم إلى نفي التشكيك والاشتداد، وبعضهم إلى إثباته في الماهية [٤] وذاتياتها، حتى جعل الماهية الخطبة في الخط الأطول أطول، وفي الأقصر أنقص [٥].

الظاهر من كلام القوم أن أنواع اللون هي السواد والبياض، والحمرة والصفرة، وغير ذلك، وأنواع الكيفيات الملموسة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، ونحو ذلك، إلا أن التحقيق هو أن أنواع اللون هي البياضات المخصوصة التي لا تتفاوت أفرادها كبياض الثلج مثلاً، وكذا في السواد وغيره، بل في كل ما يقال بالتشكيك حتى إن النوع من الملموسات ليس مطلق الحرارة، بل الحرارة المخصوصة التي تكون في أفرادها على السوية كحرارة النار الصرفة مثلاً، وانوع من المبصرات ليس مطلق الضوء، بل

---

(١) في (ب) ونقص.
(٢) في (ب) الأشد.
(٣) في (ب) ما فيه.
(٤) في (أ) (نفي التشكيك والاشتداد) وهو تكرار.
(٥) في (ج) الأنقص بدلاً من (أنقص).

الضوء الخاص الذي لا يتفاوت فيه أفراده كضوء الشمس[1] مثلاً، وإنما يقع الاشتباه من جهة أن الأنواع قد يكون لجملة جملة منها عارض خاص، واسم خاص كالبياضات المشتركة في تفريق البصر وفي اسم البياض والسوادات المشتركة في قبض البصر، وفي اسم السواد وكالحرارات والبرودات، ونحو ذلك فيتوهم أن تلك الجملة نوع واحد بخلاف الأضواء، فإنه لا ينفرد جملة جملة منها بعارض واسم فلا يتوهم ذلك فيه، بل ربما يتوهم كون المجموع نوعاً واحداً فاللون والضوء قد وقعا في مرتبة واحدة من المبصرات، إلا أن اللون جنس الألوان بخلاف الضوء لما فيه من التفاوت، والضوء توهم نوعية لتقارب أنواعه بخلاف اللون، وإنما توهم ذلك في جملة من أنواعه كالبياض مثلاً [2] لتقارب أنواع البياض، وكالسواد لتقارب أنواع السواد وعلى هذا القياس فصار الضوء بمنزلة البياض مثلاً في أنه ليس نوعاً لما تحته ولا جنساً بل عارضاً، ومبنى ذلك على ما تقرر عندهم من أن القول بالتشكيك لا يكون إلا عارضاً لامتناع التفاوت في الماهية وذاتياتها، لأن الأمر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد في الأشد دون الأضعف، إن لم يكن داخلاً في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها، بل كانت في الكل على السواء، وإن كان داخلاً فيها لم يتحقق اشتراك الأضعف فيها لانتفاء بعض الأجزاء، مثلاً الخصوصية التي توجد في نور الشمس دون القمر، إن كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوء، وإلا لم يكن تفاوت النورين في نفس الماهية.

فإن قيل: لو صح هذا الدليل لزم أن لا يكون العارض أيضاً مقولاً

---

(١) لضوء الشمس آثار شافية، وكان ذلك معروفاً لقدماء المصريين، ولقد اهملت هذه المزية الشفائية قروناً حتى أواخر القرن ١٩ حينما بدأ بعض العلماء يفطنون إليها، وتتوقف الآثار المفيدة لضوء الشمس بصفة خاصة على ما يحتويه من الأشعة فوق البنفسجية، ومن تلك الآثار قتل الجراثيم وتحسين الصحة العامة. ووقاية الأطفال من داء الكساح وشفاؤهم منه والمساعدة على شفاء بعض أنواع السل وبعض أمراض جلدية معينة.

(راجع الموسوعة العربية الميسرة ص ١١٤٤).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (مثلاً).

بالتشكيك قابلاً للشدة والضعف لأن القدر الزائد إما داخل في [1] مفهوم العارض فيهما على السواء، مثلاً الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج، إن كانت مأخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العج من معروضاته، وإلا لكان مفهوم البياض فيهما على السواء.

أجيب بأنه داخل في ماهية المعروض الأشد، وإن لم يدخل في ماهية العارض، ولا في ماهية المعروض الأضعف، ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع المعروضات ولقائل أن يقول: فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت الماهية، وذلك لأنه لما جاز التفاوت في العارض باعتبار أمر خارج عنه داخل في ماهية بعض المعروضات فلم لا يجوز في الماهية باعتبار أمر خارج عنها داخل في هوية بعض الأفراد، مثلاً يكون النور تمام ماهية الأنوار، أو جنساً لها، وتكون الخصوصية التي في نور الشمس أمراً خارجاً عن حقيقة النور، داخلاً في هوية نور الشمس على هذا القياس.

وتوجيه المنع أنا لا نسلم أن القدر الزائد إن كان خارجاً عن الماهية كانت الماهية في الكل على السواء، وإنما يلزم لو لم يكن ذلك زيادة من جنس الماهية، وإذا تحققت فلا عبرة بكونه داخلاً في ماهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله، وإنما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه، فإن الخصوصية التي في نور الشمس، وبياض الثلج، وحرارة النار، ليست إلا زيادة نور وبياض، وحرارة، ولا يمتنع مثل ذلك في الماهية وذاتياتها.

والحاصل: أن عدم دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت، إن كان مانعاً من التفاوت لزم عدم تفاوت شيء من المفهومات في أفراده سواء كان عارضاً لهما، أو ذاتياً، وهو معنى النقض،

---

(١) في (أ) فلا تفاوت لأن ما هو.

وإن لم يكن مانعاً لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها، ومن ههنا ذهب بعضهم إلى نفي التشكيك [1] مطلقاً ممسكاً بالدليل المذكور، وجوز بعضهم التشكليك والتفاوت في الماهية وذاتياتها، نظراً إلى عدم دليل الامتناع، بل ادعوا أن تفاوت الخط الأطول والأقصر تفاوت في الماهية الخطية وأنها في الأطول أكمل وفي الأقصر أنقص، لأن الزيادة التي في الطول من جنس الخط، وإن لم يكن داخلاً في ماهيته وإن ادعى التفرقة بين ما إذا كان ذلك القدر الخارج عنه المعنى المشترك داخلاً في ماهية الأشد، وبين ما إذا كان داخلاً في مجرد هويته لم يكن بد من البيان، مع أن الدليل المذكور لا يتم حينئذ في أجزاء الماهية لجواز أن يكون ما به يتفاوت الجنس خارجاً عنه، داخلاً في ماهية بعض أنواعه.

---

(١) الشك: هو التردد بين نقيضين لا يرجح العقل أحدهما على الآخر، وذلك لوجود أمارات متساوية في الحكمين، أو لعدم وجود أية أمارة فيهما، ويرجع تردد العقل بين الحكمين إلى عجزه عن معاناة التحليل أو إلى قناعته بالجهل. لذلك قيل: الشك ضرب من الجهل، إلا أنه أخص منه، لأن كل شك جهل، ولا عكس، وقيل: الشك ما استوى طرفاه، وهو الوقوف بين الشيئين لا يميل القلب إلى أحدهما، فإذا ترجح أحدهما ولم يطرح الآخر فهو ظن، فإذا طرحه فهو غالب الظن، وهو بمنزلة اليقين (تعريفات الجرجاني). والشك عند ديكارت فعل من أفعال الإدارة، فهو ينصب على الأحكام لا على التصورات والأفكار لأن التصورات من غير حكم لا تسمى صادقة ولا كاذبة.

(راجع ديكارت. عثمان أمين ص ١٠٢).

المبحث الثاني

لا حقيقة للون عند بعض الناس

(قال: المبث الثاني: من الناس من زعم أنه لا حقيقة للون وإنما يتخيل إن بياض من مخالطة الضوء للأجسام الشفافة كما في الثلج، والزبد ومسحوق البللور والزجاج[١] والسواد من عدم غور الضوء في الجسم ولهذا ينسب إلى الماء حيث يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء على ما يشاهد في الثوب المبلول والبواقي من اختلاف في[٢] الأمرين.

والحق أن هذا بعض أسباب الحصول على ما قال ابن سينا شك[٣] في حدوث البياض بما ذكر، لكنا ندعي حدوثه بغيره كما في البيض المسلوق، ولبن العذراء والجص، واقتصر بعضهم على نفي البياض لما أنه ينسلخ ويقبل محله الألوان، بخلاف السواد وضعفه[٤] ظاهر).

---

(١) البللور نوع من الزجاج، والزجاج مادة صلبة شفافة قصفة الكسر تتركب أساساً من بعض السليكات والقلويات مع مادة قلوية كالصودا أو البوتاس، ويحصل على الزجاج من خلط بعض أنواع الرمال الناعمة او الصوديوم مع الكلس وكسر الزجاج وصهرها في درجة حرارة عالية. استقرت صناعته في مصر في أثناء القرن ١٦ ق. م، وقد عثر في الحفائر على عدة نماذج معتمة وملونة. برع الرومان وسلالتهم إلى اليوم في صناعة الزجاج، واشتهر صناع البندقية عدة قرون بعد أيام الصليبيين بعمل نماذج طريفة وجميلة، وورث المسلمون صناعة الزجاج عن أهالي البلاد التي خضعت لهم بايران والعراق وسورية ومصر منذ القرن السابع ووصلت صناعته بمصر في القرن ١٠ دروة عالية على أيام الفاطميين ثم المماليك.

(راجع الموسوعة العربية الميسرة ص ٩٢٢٠).

(٢) في (ب) بزيادة حرف الجر (في).

(٣) في (أ) و(ب) لا شك.

(٤) في (أ) و(ب) بزيادة لفظ (وضعفه).

زعم بعضهم أنه لا حقيقة للون أصلاً، والبياض إنما يتخيل من مخالطة الهواء للأجسام الشفافة المتصغرة جداً، كما في الثلج فإنه لا سبب هناك سوى مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في أجزاء صغار[1] جهدية شفافة، وكذا في زبد الماء، والمسحوق من البلور والزجاج الصافي، والسواد يتخيل من عدم غور الضوء[2] في الجسم لكثافته، واندماج أجزائه، وباقي الألوان تتخيل بحسب اختلاف الشفيف، وتفاوت مخالطة الهواء وقد يسند السواد إلى الماء نظراً إلى أنه يخرج الهواء، فلا يكمل نفوذ الضوء إلى السطوح ولهذا يميل الثوب المبلول إلى السواد، والمحققون على أنها كيفيات متحققة لا متخيلة وظهورها في الصور المذكورة بالأسباب المذكورة، ولا ينافي تحققها، ولا حدوثها بأسباب أخر على ما قال ابن سينا: إنه لا شك في اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون الأبيض، ولكنا ندعي أن البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فإنه يصير أشد بياضاً مع أن النار لم تحدث فيه تخلخلاً وهوائية، بل أخرجت الهوائية عنه، ولهذا صار أثقل، وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فإنه يكون من خل[3] طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفي حتى يبقى الخل في غاية الإشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلى، ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان فينعقد فيه المنحل الشفاف من المرداسنج، ويصير في غاية البياض ثم يجف،

---

(١) في (ج) بزيادة لفظ (صغار).

(٢) في (ج) بزيادة (غور).

(٣) الخل: سائل حامض يتكون أساساً من حمض الخليك والماء، وينتج بفعل البكتريا على المحاليل المخففة من الكحول الأثيلي المستخرج مبدئياً من عملية التخمير، ويستمد لونه ونكهته من المشروب الكحلي الذي صنع منه «السدر» والجعة والنبيذ، وعصير الفواكه ومحلول «الملت». ويستعمل الخل (تابلاً ومطهراً خفيفاً). عرف الخل قديماً كناتج طبيعي للنبيذ وبدأ استخراجه كصناعة مستقلة بفرنسا في القرن ١٧، وفي أوائل القرن ١٩ استبدلت بالطريقة البطيئة المبنية على التخمير الذاتي في براميل نصف مملوءة بقطع من خشب الزان (بطريقة المولد). وأم الخل: وهي كتله لزجه من البكتريا المخمرة. وثعبان الخل: وهي لمحولمحة تشبه الخيط.

(الموسوعة العربية الميسرة ص ٧٦١).

وما ذاك بحدوث تفرق في شفاف ونفوذ هواء فيه فإنه كان متفرقاً منحلاً في الخل، ولا لتقارب أجزاء متفرقة وانعكاس ضوء البعض إلى البعض لأن حدة ماء القلى بالتفريق أولى، بل ذلك على سبيل الاستحالة، كما في الجص فإنه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق، والتصوفل[1]مع أن تفريق الأجزاء ومداخلة الهواء فيه أظهر، فظهر أن ابن سينا لم ينكر حصول البياض في الثلج، وزبد الماء، ومسحوق البلور، والزجاج، ونحو ذلك مما لا سبب فيه سوى مخالطة الهواء بالمشف، بل ادعى حصوله بأسباب أخر بعد ما كان لا يعلم حصوله إلا بهذا السبب على ما قال في موضع من الشفاء[2]. (لا أعلم هل يحصل البياض بسبب آخر أم لا؟ وكان صاحب المواقف فهم ـ وحاشاه عن سوء الفهم ـ من بعض عبارات الشفاء حيث يقول)[3] وفي بيان سبب البياض في الصور المذكورة: أن اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون أبيض ولرؤية لون هو البياض، إنه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة فنسبة إلى السفسطة[4]، ومما استدل به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالمشف أمران:

أحدهما: اختلاف طرق الاتجاه من البياض إلى السواد حيث يكون من البياض تارة إلى الغيرة[5]، ثم العودية، ثم السواد، وتارة إلى الحمرة ثم القتمة، ثم السواد، وتارة إلى الخضرة ثم النيلية، ثم السواد فإنه يدل على اختلاف ما تركب عنه الألوان، إذ لو لم يكن إلا السواد والبياض، ولم يكن البياض إلا بمخالطة الهواء للأجزاء الشفافة، لم يكن في تركب السواد والبياض إلا الأخذ في طريق واحد، وإن وقع فيه اختلاف فبالشدة والضعف.

---

(١) في (ب) والتصويل.

(٢) راجع توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات ونص عبارته كما أوردها صاحب المواقف: «لا أعلم حدوث البياض بطريق آخر سوى الطريق التخيلي».
(راجع كتاب المواقف ج٥ ص ٢٣٦).

(٣) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٤) راجع لمحة عن (السفسطة) في الجزء الأول من هذا الكتاب.   (٥) في (أ) الغيرة وهو تحريف.

وثانيهما: انعكاس الحمرة والخضرة، ونحو ذلك من الألوان فإنه لو كان اختلاف الألوان لاختلاط الشفاف بغيره لوجب أن لا ينعكس من الأحمر والأخضر إلا البياض، لأن السواد لا ينعكس بحكم التجربة. ودلالة هذين الوجهين على أن سبب اختلاف الألوان لا يجب أن يكون هو التركب من السواد والبياض، أظهر من دلالته، على أن سبب البياض لا يجب أن يكون هو مخالطة الهواء للأجزاء الشفافة مع أن في الملازمتين نظراً، لجواز أن يقع تركب السواد والبياض على أنحاء مختلفة، وأن ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج، وإن لم ينعكس عند الانفراد، وقد اقتصر بعضهم على نفي البياض، وأثبت السواد تمسكاً بأن البياض ينسلخ ويقبل محله الألوان بخلاف السواد، ورد بعد ثبوت الأمرين بأنه: يجوز أن يكون الحقيقي مفارقاً والتخيلي لازماً، لزوال سبب الأول، ولزوم سبب التخيلي، لا يقال محل[1] البياض يقبل محله جميع الألوان وكل ما يقبل الشيء فهو عار عنه، ضرورة تنافي القبول والفعل، لأنا نجيب بمنع الصغرى فإنه إنما يقبل ما سوى البياض الذي فيه، فلا يلزم إلا عراؤه عنه، وإن أريد بالقبول معنى الإمكان بحيث يجامع الفعل منعنا الكبرى وهو ظاهر.

وقد يقال: لو كان القابل للشيء واجب العراء عنه لكان الفعل[2] ممتنع الاتصاف به، وهو باطل، وليس بشيء لأن القضية مشروطة، فلا يلزم إلا امتناع الاتصاف ما دام قابلاً وهو حق.

السواد والبياض أصل الألوان

(قال: وقيل: الأصل هو البياض والسواد، وقيل: والحمرة والصفرة والخضرة أيضاً، والبواقي بالتركيب تعويلاً[3] على مشاهدة ذلك في بعض الصور، ولا يخفى أنها لا تفيد الحكم الكلي).

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (محل).

(٢) فى (ب) بزيادة لفظ (الفعل)

(٣) في (ج) بقرينة بدلاً من (تعويلاً).

القائلون بكون السواد والبياض كيفيتين حقيقيتين منهم من زعم أنهما أصل الألوان والبواقي بالتركيب لما نشاهد من أن البياض والسواد إن اختلطا وحدهما حصلت الغبرة، وإن خالط السواد ضوءاً كما في الغمامة التي تشرق عليها الشمس والدخان الذي يخالطه النار، فإن كان السواد غالباً حصلت الحمرة، وإن اشتدت الغلبة حصلت القتمة وإن غلب الضوء حصلت الصفرة، ثم إن الصفرة إذا خالطها سواد مشرق حصلت الخضرة ثم إن الخضرة إذا انضم إليها سواد آخر حصلت الكراثية[١]، وإذا انضم إليها بياض حصلت الزنجارية، ثم الكراثية إن خلطها سواد وقليل حمرة حصلت النيلية، ثم النيلية إن خالطها حمرة حصلت الأرجوانية وعلى هذا القياس.

ومنهم من زعم أن الأصل هو السواد والبياض والحمرة والصفرة الخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة ولا يخفى أنهما يفيدان التركيب المخصوص بقيد[٢] اللون المخصوص، وإما أن ذلك اللون لا يحصل إلا من هذا التركيب ولا يكون حقيقة مفردة فلا[٣].

---

(١) في (ب) الكرائية.
(٢) في (ب) يفيد بدلاً من (بقيد).
(٣) في (أ) بزيادة لفظ (فلا).

المبحث الثالث

الضوء

(قال: المبحث الثالث: الضوء[1] ذاتي إن كان من ذات المحل كما للشمس. ويسمى ضياء، وإلا فلا[2] فعرضي كما للقمر يسمى نوراً، وهو إن حصل من الضى لذاته فأول كضوء ما يقابل الشمس، وإلا فثان وثالث وهلم جراً كضوء وجه الأرض قبل الطلوع، وضوء داخل البيت من الدار وهكذا إلى أن ينعدم وهو الظملة فهي عدم ملكة له لا كيفية وجودية، وإلا لكان مانعاً للجالس في الغار من إبصار الخارج، كالعكس للقطع بعدم الفرق في الحائل، بين ما يحيط بالرائي أو بالمرئي وليست عدماً صرف التنافي المجعولية المستفادة من قوله تعالى: ﴿وجعل الظلمات والنور﴾[3].

غني عن التعريف كسائر المحسوسات، وتعريفه بأنه كيفية هي كمال أول

---

(١) الضوء: نوع من الطاقة لم تحدد طبيعته تماماً حتى الآن، ولم تستطيع أي من النظريات العديدة التي وضعت بصدده أن تفسر جميع خواصه بمقتضى النظرية الدقيقة للسير إسحق (نيوتن). يتكون الضوء من جسيمات منبعثة من الأجسام المضيئة، وتنتقل خلال الفراغ بسرعة كبيرة، فسرت هذه النظرية بعض خواص الضوء مثل الانعكاس والانكسار ولم تستطيع تفسير ظاهرتي (التشتت) و(التداخل).
فسر الضوء حديثاً بنظرية الكم على أنه نوع من الطاقة الاشعاعية يقذفها الجسم المضيء على دفعات متتالية تسمى (فوتونات) يعرف الضوء غالباً من ناحية تاثيره على العين، على أنه الطاقة التي تجعل مصدرها أو الجسم الساقط عليها مرئياً مثل الشمس والمصباح والقمر. تتوقف رؤية الجسم على مقدار شدة الضوء الساقط عليه الصادر منه.

(٢) سقط من (ج) لفظ (فلا).

(٣) سورة الأنعام الآية الأولى.

للشفاف من حيث هو شفاف، أو بأنه كيفية لا يتوقف الإبصار بها على الإبصار بشيء آخر (تعريف بالأخفى، وكان المراد التنبيه على بعض الخواص، والضوء إن كان من ذات المحل بأن لا يكون فائضاً عليه من مقابلة جسم آخر[1]مضيء فذاتي كما للشمس ويسمى ضياء وإلا فعرضي كما للقمر ويسمى نوراً أخذاً من قوله تعالى: ﴿**وهو الذي جعل الشمس ضياء**﴾ أي ذات ضياء، ﴿**والقمر نوراً**﴾[2] أي ذا نور.

العوضي إن كان حصوله من مقابلة المضيء لذاته[3]كضوء جرم القمر، وضوء وجه الأرض المقابل للمشس، فهو الضوء الأول، وإن كان من مقابلة النضيء لغيره كضوء وجه الأرض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهواء المقابل للشمس، وكضوء داخل البيت الذي في الدار من مقابلة هواء الدار المضيء من مقابلة الهواء المقابل للشمس، أو لهواء آخر يقابلها، فهو الضوء الثاني، والثالث، وهلم جرا. على اختلاف الوسائط بينه وبين المضيء بالذات، إلى أن ينتهي الضوء بالكلية وينعدم، وهو الظلمة، أعني عدم الضوء عما من شأنه فهو عدم ملكة للضوء لا كيفية وجودية على ما ذهب إليه البعض، وإلا لكان مانعاً للجالس في الغار[4]من إبصار من هو في هواء مضيء خارج الغار، كما أنه مانع له من إبصار من هو في الغار[5]، وذلك للقطع بعدم الفرق في

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).
(٢) سورة يونس آية رقم ٤.
(٣) في (أ) بزيادة لفظ (لذاته).
(٤) الغار والمغار: كالكهف في الجبل، وجمع الغار: غيران وتصغيره (غوير)، والغار: أيضاً ضرب من الشجر، والغارة: اسم من الإغارة على العدو.
(٥) يقول صاحب المواقف: شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئي، ولذلك يرى الجالس الخارج المستضيء بالنار.
قال ابن الهيثم مستدلاً على أن الضوء شرط لوجود اللون: إنا نرى الألوان تضعف بحسب ضعف الضوء فكلما كان الضوء اقوى كان اللون أشد وكلما كان أضعف كان أضعف فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون.
(راجع المواقف ٤ ص ٢٤٣).

الحائل المانع من الإبصار، بين أن يكون محيطاً بالرائي والمرئي، أو متوسطاً بينهما، وربما يمنع ذلك بأنه ليس بمانع بل إحاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية، وهو منتف في الغار، لكنه لا يتأتى على قولهم الظلمة كيفية مانعة من الإبصار تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى: ﴿**وجعل الظلمات والنور**﴾ فإن المجعول لا يكون إلا موجوداً.

وأجيب بالمنع، فإن الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص، كالعمى فإنما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف.

هل الضوء نفس الهواء أو ما يخالطه...؟

(قال: ولهم تردد في أن المضيء فيما يشاهد من الهواء هو الهواء الصرف، أو ما يخالطه من الأجزاء).

لا خلاف بين المحققين من الحكماء في إضاءة[1] الهواء، إنما الخلاف في أن محل الضوء هو نفس الهواء الصرف، أو ما يخالطه من الأجزاء البخارية أو الدخانية، أو نحو ذلك.

احتج الأولون بما يشاهد من الهواء المضيء في أفق المشرق وقت الصباح، وبأنه لو لم يكن مضيئاً لوجب أن يرى بالنهار الكواكب التي في الجهة المخالفة للشمس، إذ لا مانع سوى انفعال الحس عن ضوء أقوى، وضعفهما ظاهر، لأن الكلام في الهواء الصرف والأقرب ما ذكره الإمام: وهو أن إضاءة الهواء لو كان بسبب مخالطة الأجزاء لكان الهواء كلما كان أصفى كان أقل ضوءاً، وكلما كان أكدر وأغلظ فأكثر، والأمر بالعكس، وفيه أيضاً ضعف لجواز أن يكون الموجب مخالطة الأجزاء إلى حد مخصوص، إذا تجاوزته أخذ الضوء في النقصان، وحاصله أنه يجوز أن يضره الإفراط كما

---

(١) في (أ) بزيادة حرف الجر (في).

يضره التفريط،[1] تمسك الآخرون بأنه لو تكيف بالضوء لوجب أن يحس به مضيئاً كالجدار، واللازم باطل لأن الهواء غير مرئي، ورد بمنع الملازمة إذ من شرائط الرؤية اللون، ولا لون للهواء الصرف.

الظل حاصل من الهواء المقابل للمضيء

(قال: وأما الظل فهو مايحصل من الهواء المقابل للمضيء، بالذات كالشمس والنار، أو بالغير كالقمر، وتفسيره بالمستفاد من المضيء بالغير ليس بمطرد، لتناوله ما هو من مقابلة القمر).

أي الضوء الحاصل من الهواء المضيء بالذات كالشمس والنار، أو بالغير كالقمر، وقد يفسر بالضوء المستفاد والمضيء بالغير، ولا خفاء في صدقه على الضوء الحاصل من مقابلة جرم القمر، مع أنه ليس بظل وفاقاً، وما ذكر في المواقف من أن مراتب الظل تختلف قوة وضعفاً بحسب اختلاف الأسباب والمعدات كما يشاهد في اختلاف ضوء البيت بحسب كبر الكوة وصغرها، حتى إنه ينقسم إلى ما لا نهاية له انقسام الكوة، فمبنى على ما يراه الحكماء من عدم تناهي انقسامات الأجسام والمقادير وما يتبعها، وإن كانت محصورة بين حاصرين، حتى إن الذارع الواحد يقبل الانقسام إلى ما لا نهاية له، ولو بالفرض، والوهم، وما تقرر من أن المحصور بين حاصرين لا يكون إلا متناهياً، فمعناه بجسب الكمية الاتصالية، أو الانفصالية، لا بحسب قبول الانقسام.

---

(١) فرط: إذا تقدم تقدماً بالقصد يفرط، ومنه الفارط إلى الماء أي المتقدم لإصلاح الدلو يقال: فارط وفرط، ومنه قوله عليه السلام: «أنا فرطكم على الحوض» وقيل في الولد الصغير إذا مات «اللهم اجعله لنا فرطاً» وقوله تعالى: ﴿أن يفرط علينا﴾ أي يتقدم. وفرس فرط يسبق الخيل؛ والإفراط أن يسرف في التقدم، والتفريط أن يقتصر في الفرط يقال: ما فرطت في كذا أي ما قصرت قال تعالى ﴿ما فرطنا في الكتاب﴾ ﴿ما فرطت في جنب الله﴾ ﴿ما فرطم في يوسف﴾ ﴿وكان أمره فرطاً﴾ أي إسرافاً وتضييعاً.

(راجع معجم مفردات ألفاظ القرآن ص ٣٩٠، ٣٩١ بتصرف).

الضوء قد يكون شعاعاً وقد يكون بريقاً

(قال: إذا كان الضوء يترقرق على الجسم حتى كأنه يفيض منه ويكاد يستره يسمى الذاتي شعاعاً، كما للشمس، والعرضي بريقاً كما للمرآة).

قد يشاهد للضوء ترقرق وتلألؤ على الجسم حتى[1] كأنه شيء يفيض منه، ويضطرب مجيئاً وذهاباً، بحيث يكاد يستره، فإن كان ذاتياً كما للشمس سمي شعاعاً، وإن كان عرضياً كما للمرآة سمي بريقاً.

(١) في (أ) بزيادة لفظ (حتى).

المبحث الرابع

حدوث الضوء في المستضيء من مضيء

(قال: المبحث الرابع: لما كان حدوث الضوء في المستضيء قد يكون من مضيء عال، أو متحرك أو متوسط بينه وبين المضيء بالذات توهم أن الضوء نفسه يتحرك انحداراً أو اتباعاً، أو انعكاساً، فهو أجسام صغار تنفصل من المضيء ويتصل بالمستضيء، ويبطله أنه لا يعقل الحركة بالطبع إلى جهات مختلفة، ولا الحركة في لحظة من فلك الشمس إلى الأرض مع خرق للأفلاك، ولا كون ما وراء الجسم المحسوس أظهر للباصرة السليمة).

زعم بعض الحكماء[1]: أن الضوء أجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء تمسكاً بأنه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم، أما الكبرى فظاهرة، وإنما قيدنا بالذات لأن الأعراض تتحرك بتبعية المحل، وأما الصغرى فلأن الضوء ينحدر من الشمس إلى الأرض. ويتبع المضيء في الانتقال من مكان إلى مكان كما يشاهد في السراج المنقول من موضع إلى موضع، وينعكس مما يلقاه إلى غيره، وكل ذلك حركة.

والجواب: المنع، بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضيء والحركة وهم، ويدل على بطلان هذا الرأي وجوه.

الأول: أنه لو كان جسماً متحركاً لامتنع حركته إلى جهات مختلفة ضرورة

---

(١) راجع ما كتبه صاحب المواقف في القسم الثاني من الجزء الخامس ص ٢٤٧.

أنها ليست بالقسر والإرادة، بل بالطبع، والحركة بالطبع إنما تكون إلى العلو أو السفل.

الثاني: أنه لو كان جسماً لامتنع حركته في لحظة من فلك الشمس إلى الأرض، مع خرق الأفلاك التي تحته.

الثالث: أنه لو كان جسماً ولا خفاء في أنه محسوس بالبصر لكان ساتراً للجسم الذي يحيط به الضوء، فكان الأكثر ضوءاً أشد استتاراً، والواقع خلافه، ولو سلم عدم لزوم الاستتار فلا خفاء في أنه مرئي حائل في الجملة، فيلزم أن يكون الأكثر ضوءاً أقل ظهوراً وأصعب رؤية لا أن يكون أعون على إدراك الباصرة السليمة، نعم ربما يستعان بالحائل على إبصار الخطوط الدقيقة عند ضعف في الباصرة، بحيث يحتاج إلى ما يجمع القوة، وقد يجاب بأن ذلك إنما هو شأن الأجسام الكثيفة لا الشفافة، وأما هذا النوع من الأجسام فإحاطته بالمرئي شرط للرؤية.

المبحث الخامس

الضوء مغاير للون

(قال: المبحث الخامس: الضوء مغاير للون في الحقيقة وشرط له في صحة الرؤية.

أما الأول: فبشهادة الحس وتضاد الألوان دون الأضواء وافتراقهما في الوجود كما في الأسواد واللامضيء والبللور المرئي في الليل ضوءه دون لونه.

وأما الثاني: فلأنه لا يرى في الظلمة عند تحقق الشرائط مع القطع بوجوده، وذهب بعضهم إلى أن الضوء ظهور اللون فالظهور المطلق[1] هو الضوء، والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط هو الظل، ويختلف مراتبه باختلاف مراتب القرب من الطرف، ولا تمسك لهم يعتد به.

وذهب ابن سينا إلى أن الضوء شرط وجود اللون، لأن عدم رؤيته في الظلمة إنما هو عدمه، لا لكون الهواء المظلم عائقاً عن الإبصار، بدليل أن الجالس في الغار يبصر الخارج حول النار. ورد بأنه لانتفاء شرط الرؤية وهو الضوء المحيط بالمرئي. وقال الإمام الرازي قبول الضوء مشروط بوجود اللون فاشتراطه بوجود الضوء دور، وهو ضعيف لأنه دور معية).

الحق أن الضوء كيفية مغايرة للون، وليس عبارة عن ظهور اللون على ما يراه بعض الحكماء، وأنه شرط لرؤية اللون لا لوجود على ما يراه ابن سينا،

---

(١) في (ب) سقط لفظ (المطلق).

ولا تمسك لهما يعتد به فيما ادعيا. كيف وإنه قريب من إنكـار الضروريـات، وما ذكره الإمام الرازي من أن قبـول الجسم للضوء مشـروط بوجـود اللون[1]، فلو كـان وجود اللون مشـروطاً بـوجود الضـوء لزم الـدور ضعيف، لأنه إن أراد بـالمشروطـة توقف السبق فممنـوع أو المعية فغيـر محال، على أنـه قد صـرح بوجود الضوء بدون اللون كما في البللور المرئي بالليل.

---

(١) اللون: خاصة ضـوئية تعتمـد على طول المـوجة، ويتـوقف اللون الظاهـري للجسم على طول موجة الضوء الذي يعكسـه، فالجسم الـذي يعكس على الموجـات يبدو لـونه أبيض والـذي لا يعكس أية موجة يبدو أسود، ويحدث التفريق عندما يمر ضوء الشمس من خلال منشور زجاجي مكـوناً الـطيف الشمسي، وتتوقف السـرعة التي يسيـر بها اللون على طـول الموجـة، والألـوان الأساسية للضوء أو الطيف، هي الأحمـر والأخضر والأزرق وهي بـالاتحاد تكـون كل الألـوان. تحدث مخروطات اللون المختلفة في شبكة عين الإنسان رد فعل للضوء ينسب عنـه الإحساس باللون.

(راجع الموسوعة العربية الميسرة ص ١٤٨١).

النوع الثالث

المسموعات وفيه بحثان

الأول: الصوت خلق الله

الثاني: تمايز الصوت بكيفية عما يماثله

المبحث الأول

الصوت خلق الله

(قال: المبحث الأول: الصوت[1] عندنا بمحض خلق الله تعالى كسائر الحوادث وعند الفلاسفة: كيفية تحدث في الهواء بالتموج المعلول للقرع، أو القلع، لا نفس التموج أو القرع أو القلع على ما ظن لأنها ليست مسموعة، ويدل على وجوده في الخارج، وتعلق الإحساس به هناك أيضاً إدراك جهته، والتمييز بين قريبه وبعيده، وليس ذلك لمجيء الهواء القارع من تالك الجهة، أو لقوة القرع القريب وضعف البعيد وإلا لما أدرك كونه من الجانب المخالف للأذن السامعة، ولما ميز بين القوى البعيد والضعيف القريب).

من الكيفيات المحسوسة المسموعات وهي الأصوات والحروف والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث، وكثيراً ما تورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان

---

(١) الصوت: عند بعض العلماء، هو الهواء المنضغط عن قرع جسمين، والصوت ضربان: ضرب مجرد عن تنفس بشيء كالصوت الممتد ومتنفس بصورة ما، وهو ضربان: ضروري كما يكون من الجمادات ومن الحيوانات، واختياري كما يكون من الإنسان، وذلك ضربان ضرب باليد كصوت العود ونحوه، وضرب بالفم، وهو أيضاً ضربان نطق وغير نطق، كصوت الناي، والنطق إما مفرد من الكلام وإما مركب كأحد الأنواع من الكلام.
قال تعالى: ﴿لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي﴾ وتخصيص الصوت بالنهي لكونه أعم من النطق والكلام، ويجوز أنه خصه لأن المكروه رفع الصوت فوق صوته لا رفع الكلام.
(راجع بصائر ذوي التمييز ج٣ ص ٤٤٠).

البطلان إلا فيما يحتاج إلى زيادة بيان، والصوت عندهم كيفية تحدث في الهواء بسبب تموجه المعلول للقرع الذي هو أساس عنيف، والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع، كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة، والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء تحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون، وليس الصوت نفس التموج، أو نفس القرع، والقلع على ما توهمه بعضهم بناء على اشتباه الشيء بسببه القريب أو البعيد لأن التموج والقرع والقلع ليست من المسموعات قطعاً، بل ربما يدرك الأول باللمس والآخران بالبصر، وقد يتوهم أنه لا وجود للصوت في الخارج وإنما يحدث في الحس عند وصول الهواء المتموج إلى الصماخ واستدل على بطلان ذلك بأنه لو لم يوجد إلا في الحس لما أدرك عند سماعه جهته وحده من القرب والبعد، لأن التقدير أنه لا وجود له في مكان وجهة خارج الحس، واللازم باطل قطعاً، لأنا إذا سمعنا الصوت نعرف أنه وصل إلينا من جهة اليمين أو اليسار، ومن مكان قريب أو بعيد.

لا يقال: يجوز أن يكون إدراك الجهة لأجل أن الهواء المتموج يجيء منها، ويميز القريب والبعيد، لأجل أن أثر القارع القريب أقوى من البعيد، وإن لم يكن الصوت موجوداً في الجهة والمسافة، لأنا نقول: لو صح الأول لما أدركت الجهة التي على خلاف الأذن السامعة، وليس كذلك لأن السامع قد يسد أذنه اليمنى ويجيء الصوت من يمينه فيسمعه بأذنه اليسرى، ويعرف أنه جاء من يمينه مع القطع بأن الهواء المتموج لا يصل إلى اليسرى إلا بعد الانعطاف عن اليمين ولو صح الثاني لزم أن تشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد، فلم يميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف، وظن في الصوتين[1] المتساويين في القرب والبعد المختلفين بالقوة والضعف أنهما مختلفان في القرب والبعد، وليس كذلك ولهم تردد في مقام آخر وهو أنه إذا وصل الهواءالمتموج إلى الصماخ فالمسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط،

---

(١) في (ب) الصورتين بدلاً من (الصوتين).

أو بالهواء الخارج أيضاً، والحق هو الأخير بدليل إدراك جهة الصوت وحده من القرب والبعد، فإنه لو لم يقع الإحساس به إلا من حيث إنه في الهواء الواصل إلى الصماخ دون الخارج الذي هو مبدأ حدوث الصوت أو واسطة[1] لم يكن عند الحس فرق بين هذا وبين ما إذا لم يوجد خارج الصماخ أصلاً فلم يعرف جهته ولا مربه أو بعده، كما أن اللمس لم يدرك الملموس إلا من حيث انتهى إليه، لا من حيث إنه في أول المسافة لم يميز بين وروده من اليمين أو اليسار ومن القريب أو البعيد فظهر أن في معرفة جهة الصوت وحده من القرب والبعد دلالة على مطلوبين من جهة أنها تدل على أن القائم بالهواء الخارج من الصماخ أيضاً مسموع، وذلك يدل على أنها[2] هناك موجودة، وهذا ما قال الإمام إن التميز بين الجهات والقرب والبعد من الأصوات لما كان حاصلاً علمنا أنا ندرك الأصوات الخارجية حيث هي، ولا يمكننا أن ندركها[3] حيث هي إلا وهي موجودة خارج الصماخ، وما أورد من الإشكال، وهو أن المدرك بالسمع لما لم يكن إلا الصوت دون الجهة لم يكن كون الصوت حاصلاً في تلك الجهة مدركاً له، بل مدركة الصوت الذي في تلك[4] (الجهة لا من حيث هو في تلك الجهة بل من حيث إنه صوت فقط، وهذا لا يختلف باختلاف الجهات، فكيف يوجب إدراك الجهة؟ ليس بشيء لأنهم لا يجعلون كون الصوت في تلك الجهة)[5] مدركاً بالسمع إلا بمعنى أنا نعرف بسماع الصوت في تلك الجهة أنه هناك، كما نعرف بذوق الحلاوة، أو شم الرائحة من هذا الجسم أنهما منه، وإن لم يكن الجسم من المذوقات أو المشمومات، وأما السبب في ذلك فحاصل ما ذكروا فيه أنا بعد ما أدركنا الصوت عند الصماخ نتبعه بتأملنا فيتأدى إدراكنا من الذي يصل إلينا إلى ما قبله فما قبله من

---

(١) في (أ) وسطه بدلاً من (واسطه).

(٢) في (أ) أنه هناك موجود.

(٣) سقط من (ب) جملة (ولا يمكننا أن ندركها).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (الجهة).

(٥) ما بين القوسين سقط من (ب).

جهته ومبدأ وروده فإن كان بقي منه شيء متاديا آدركناه إلى حيث ينقطع ويفنى، وحينئذ يدرك الوارد ومورده وما بقيْ منه موجود أو جهته، ويعد مورده وقربه وما بقي من قوة أمواجه وضعفها، ولذلك يدرك البعيد ضعيفاً لأنه يضعف تموجه حتى لو لم يبق في المسافة أثر ينتهي بنا إلى المبدأ لم يعلم من قدر البعد إلا بقدر ما بقي.

رأي الفلاسفة في إدراك وصول الصوت بالهواء

(قال: ويدل على كون إدراكه بوصول الهواء الحامل له إلى الصماخ أنه يميل مع الرياح، وأن من تكلم في طرف أنبوبة طرفها الآخر على أذن واحد من القوم ينفرد هو بسماعه وأنه متأخر بحسب الزمان عن مشاهدة سببه، كضرب الفأس من بعيد وأمثال هذه إمارات لا يستبعد إفادتها اليقين الحدسي، وإن لم تقم حجة على الغير إلا أنه لو استبعد قيام أمثال تلك الكيفية بجميع أجزاء الهواء وبقاؤها على هيئاتها مع هبوب الرياح والنفوذ في المنافذ من صلب الأجسام لم يكن بعيداً، وكذا رجوعه عن مصادمة الجسم الأملس على ما زعموا في الصدى سواء جعل الواصل نفس الهواء الراجع، أو آخر متكيفاً بكيفية على ما هو الظاهر).

رأي الفلاسفة أنه إذا وجد سبب الصوت في موضع تكيف هواء ذلك الموضع بذلك الصوت، ثم المجاور فالمجار في جميع الجهات إلى حد ما بحسب شدة الصوت وضعفه ولا يسمعه إلا المسامع التي تقع في تلك المسافة، ويصل إليها ذلك الهواء، وتمسكوا بوجوه:

الأول: أن الصوت يميل مع هبوب الريح ولا يسمعه من كان الهبوب من جهته لعدم وصول الهواء إلى صماخه، فلو لم يكن الهواء[1] حاملاً له ولم يتوقف السماع على وصول ذلك الهواء لما كان كذلك.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (الهواء).

الثاني: أن من وضع طرف أنبوبة[1] في فمه، وطرفها الآخر في صماخ[2] إنسان، وتكلم منها بصوت عال سمعه ذلك الإنسان دون غيره من الحاضرين وما ذلك إلا بمنع الأنبوبة وصول الهواء الحامل للصوت إلى أصمختهم.

الثالث: أنا نرى سبب الصوت كضرب الفأس على الخشبة مثلاً، ويتأخر سماع الصوت عنه زماناً يتفاوت بحسب تفاوت المسافة قرباً وبعداً، فلو لا أن السماع يتوقف على وصول الهواء لما كان كذلك.

وأجيب عن الكل بأن غايتها الدوران وهو لا يفيد القطع بالسببية، فيجوز أن يكون ميل[3] الصوت مع الرياح واختصاص صاحب الأنبوبة بالسماع وتأخر السماع عن ضرب الفأس بسبب آخر فلا يدل توقف السماع على وصل هواء حامل[4] للصوت. والحق أن هذه أمارات ربما تفيد اليقين الحدسي للناظر وإن لم يقم حجة على المناظر. واستدل على بطلان توقف السماع على وصول الهواء الحامل بوجوه:

الأول: أنه لو كان كذلك لما أدركنا جهة الصوت وحده من القرب والبعد لأن الواصل لا يكون إلا ما في[5] الصماخ.

والجواب ما سبق من أن المدرك الموقوف إدراكه على وصول الهواء ليس هو القائم بالهواء الواصل[6] فقط كما في اللمس بل البعيد أيضاً كما في الإبصار.

الثاني: أنّا ندرك أن صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتنا إلى خلافها.

---

(١) راجع توضيح هذا المثال عند صاحب المواقف في النوع الثالث من المحسوسات ص ٢٦١.

(٢) الصماخ بالكسر: خرق الأذن وقيل هو الأذن نفسها والسين لغة فيه.

(٣) في (ب) مثل وهو تحريف.

(٤) في (ب) حائل بدلا من (حامل).

(٥) سقط من (أ) حرف (ما).

(٦) في (أ) بزيادة لفظ (الواصل).

والجـواب: أن ذلك إنمـا يكون عنـد إمكان الـوصول في الجملة وإن لم يكن على وجهه ولذا لا يخلو عن تشويش السماع.

الثـالث: أنا نسمـع صوت من يحـول بيننا وبينـه جدار صلب مـع القـطع بامتناع نفوذ الهواء في المنافذ من غيـر أن يزول عنـه ذلك الشكـل، الذي هـو أضعف وأسرع زوالاً من الرقم على الماء، وقد صار مثلاً في عدم البقاء.

وأجيب بأنه إذا لم يكن للحائل منافذ أصـلاً، ولا يكون هنـاك طريق آخـر للهواء فلا نسلم السماع. ألا ترى أنه كلما كـانت المنافـذ[1]أقل كـان السماع أضعف، وأمـا بقاء الشكـل فإن أريـد به حقيقـة التشكل الـذي يعرض للهـواء فيصير سبباً لحـدوث الكيفية المخصـوصة، فـلا حاجـة لنا إلى بقـائه لأنـه من المعدات، وإن أريد به تلك الكيفية المسببة (عنه المسمـاة بالصـوت والحرف فلا إستحالة بل لا استعداد في بقائه مع النفوذ والمضايق، والحق أن قيام تلك الكيفية)[2]. المخصوصة الغير قـارة، لكل جـزء من أجزاء الهـواء، بدليـل أن الكل من في تلك المسافة يسمعها، وبقاء أجزاء الهواء مع فـرط لطافتهـا على تلك الهيئة والكيفية مـع هبوب الـرياح ومـع النفوذ في منـافذ الأجسـام الصلبة مستبعــد جداً، وأبعـد منه حـديث الصدى، وهـو أن الهواء إذا تمـوج وقاومه جسم أملس كجبل أو جدار[3]بحيث يرد ذلك المتموج إلى[4]خلف على هيئته كمـا في الكرة المـرمية إلى الحـائط المقاوم لهـا حـدث من ذلـك صـوت هـو الصدى، وترددوا في أن حدوثه من تموج الهواء الأول الـراجع على هيئتـه، أو من تموج هواء آخر بيننا وبين المقاوم متكيف بكيفية الهواء الراجـع، وهذا هـو الأشبة. وكيف ما كان فبقاء الهواء على كيفيته التي لا استقرار لها مع مصادمـة الجسم الصلب، ثم رجوعه على هيئة وإحداثـه وكيفيته فيمـا يجاوره، وزوالـه بمجرد الوصول إلى الصماخ من المستبعدات التي تكاد تلحق بالمحالات.

---

(١) في (ب) الناقد وهو تحريف.
(٢) ما بين القوسين سقط من (ب).
(٣) في (أ) جار وهو تحريف.
(٤) في (ب) المسموع بدلاً من (المتموج).

المبحث الثاني

تمايز الصوت بكيفية عما يماثله

(قال: المبحث الثاني: قد تعرض للصوت كيفية بها يمتاز عما يماثله في الحدة والثقل تميزاً في المسموع وهو الحرف[1]).

يتميز عن صوت آخر يماثله في الحدة والثقل تميزاً في المسموع والحرف وهي تلك الكيفية العارضة في عبارة ابن سينا[2]، وذلك الصوت المعروض في عبارة جمع من المحققين[3]، ومجموع العارض والمعروض في عبارة البعض وكأنه أشبه بالحق وقيد المماثلة بالحدة والثقل أي الزيرية والبمية، احترازاً عنهما، فإن كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزاً في المسموع لكن في صوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة.

وقيد التميز بالمسموع احترازاً عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره فإن التميز بها لا يكون تميزاً في المسموع لأنها ليست بمسموعة، إلا أن في كونها من الكيفيات نظراً. فالأولى: أنه احتراز عن مثل الغنة[4] والبحوحة.

---

(١) الحرف: يقال: حرف كل شيء طرفه وشفيره وحده، ومنه حرف الجبل وهو أعلاه المحدد. قال الفراء جمع حرف: حرف كعنب قال تعالى: ﴿ومن الناس من يعبد الله على حرف﴾ أي على وجه وهو أن يعبده في السراء دون الضراء وقيل: على شك.
(راجع بصائر ذوي التمييز ج٢ ص ٤٤٢).

(٢) عبارة ابن سينا: بأنه كيفيه تعرض للصوت بها يمتاز عن مثله في الجدة والثقل تميزاً في المسموع.

(٣) في (أ) جميع المحققين.

(٤) في (أ) الفنة بالفاء وهو تحريف.

بقى النظر[1] في دلالة قولنا: تميزاً في المسموع على أن يكون ما به التميز مسموعاً، وفي أن الحدة والثقل من المسموعات بخلاف الغنة والبحوحة، والحق أن معنى التميز في المسموع ليس أن يكون ما به التميز مسموعاً، بل أن يحصل به التميز في نفس المسموع بأن يختلف باختلافه، ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرها. فإنها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس، وما وقع في الطوالع من أن الحروف كيفيات تعرض للأصوات فيتميز بعضها عن البعض في الثقل والخفة كلام لا يعقل له معنى، وكأنه جعل قوله في الثقل متعلقاً بمحذوف أي[2] عن البعض المماثل له في الثقل، وأراد بالخفة الحدة وترك قيد التميز في المسموع لشهرته، وكفى بهذا اختلالاً. والحق أن تعريف الحرف بما ذكر تعريف بالأخفى، وكان المقصود مزيد تفصيل للماهية الواضحة عند العقل، وتنبيه على خصوصياتها.

الحروف تنقسم إلى صامتة ومصوتة

(قال: وينقسم إلى صامت ومصوت مقصور هي الحركات، وممدود هي المدات، ومعنى الحركة هاهنا الكيفية الحاصلة من إمالة مخرج الحرف، أي[3] مخرج احدى المدات فإلى الواو ضمه وإلى الألف فتحة، وإلى الياء كسرة، وامتناع الابتداء بالمصوت لذاته لا لسكونه للقطع بإمكان الابتداء بالساكن وإن لم يجز استعماله في بعض اللغات، كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين من الصامت إلا لقصور في الآلة.

وينقسم أيضاً إلى آني كالطاء، وزماني كالفاء).

الحركات الثلاث تعد عندهم في الحروف وتسمى المصوتة[4] المقصورة والألف والواو والياء إذا كانت ساكنة متولدة من حركات تجانسها،

---

(١) في (ب) نفي النظر وهو تحريف.

(٢) في (ب) برياه (لا).

(٣) في (ب) إلى بدلاً من (أل).

(٤) سميت مصوتة لاقتضائها امتداد الصوت.

أعني الألف من الفتحة والواو من الضمة، والياء من الكسرة تسمى المصوتة الممدودة، وهي المسماة في العربية بحروف المد لأنها كانت مدات للحركات، وما سوى المصوتة تسمى صامتة[1]، ويندرج فيها الواو والياء المتحركتان أو الساكنتان، إذ لم يكن قبل الواو ضمة، وقبل الياء كسرة وأما الألف فلا يكون إلا مصوتاً، وإطلاقها على الهمزة باشتراك الاسم[2]، وليس المراد بالحركة والسكون هاهنا ما هو من خواص الأجسام، بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة في الحرف الصامت من إمالة مخرجه إلى مخرج إحدى المدات، فإلى الألف فتحة، وإلى الواو ضمة. وإلى الياء كسرة. ولا خلاف في امتناع الابتداء بالمصوت وإنما الخلاف في أن ذلك بسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت أيضاً أو لذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة من إشباع حركة تجانسها فلا يتصور إلا حيث يكون قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لأن كل سليم الحس يجد من نفسه إمكان الابتداء بالساكن، وإن كان مرفوضاً في لغة العرب كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين من الصوامت إلا في الوقف مثل زيد وعمرو، أو إذا كان[3] الصامت الأول حرف لين والثاني مدغماً نحو خويصة فإنه جائز، كما إذا كان الأول مصوتاً نحو دابة وعدم قدرة البعض على الابتداء بالساكن لا يدل على امتناعه كالتلفظ ببعض الحروف، فإن ذلك لقصور في الآلة والاستدلال على الإمكان بأن المصوت أينما كان مشروط بالصامت، فلو كان الصامت مشروطاً به في بعض المواضع كالابتداء لزم الدور، وليس بشيء لأن المصوت مشروط بأن يسبقه صامت والصامت في الابتداء مشروط بأن يلحقه مصوت فيكونان معاً ولا إستحالة فيه.

قوله: وينقسم أي الحرف باعتبار آخر إلى آني وزماني[4] لأنه إن أمكن

---

(١) صامتة لعدم اقتضائها امتداد الصوت.

(٢) راجع ما كتبه صاحب المواقف في المقصد الثاني من الجزء الخامس ص ٢٧١ وما بعدها.

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (إذا).

(٤) عبارة صاحب المواقف تشعر أن هناك ثلاثة أقسام. الأول: إما زمانية صرفة وهي الحروف المصوتة كالفاء والقاف، وإما آنية صرفة وهي الحروف الصامتة والتي لا يمكن تمديدها أصلاً

تمديده كالفاء فزماني، وإن لم يمكن كـالطاء فـاني، وهو إنمـا يوجـد في أول زمان إرسال النفس كما في طلع، أو في آخر زمان حبسه كما في[1] غلط.

ومـا يقع في وسط الكلمـة مثـل بـطل يحتمـل الأمـرين، وعـروض الآني للصـوت يكـون بمعنى إنـه طـرف لـه كـالنقـطة للخط، ومن الآني مـا يشبـه الزماني[2] كالحاء والخاء ونحوهما مما لا يمكن تحديده، لكن تجتمع عند التلفظ بواحد منها أفراد متماثلة[3]، ولا يشعر الحس بامتياز زمان بعضها عن بعض فيظن حرفاً واحداً.

تقسيم آخر للحروف إلى متماثلة ومختلفة

(قال: وإلى متماثل كالبائين[4] الساكنين، ومختلف بالذات كالباء والتـاء، أو بالعرض كبائين متحرك وساكن بعده، أو[5] مضموم مفتوح).

يريد أن الحروف التسعة والعشرين الواقعة في لغة العرب وما سـواها ممـا يقع في بعض اللغات أنـواع مختلفة بـالماهيـة، وقد يختلف أفـراد كل منهـا بعوارض مشخصة كالياء الساكنة التي يتلفظ بهـا زيد الآن، أو في وقت آخـر، أو يتلفظ بها عمرو، أو غيـر مشخصة كـالياء السـاكنة أو المتحـركة بـالفتحة أو الضمة أو الكسرة، فمع قطع النظر عن اللافظ تكون أفراد النوع[6] الواحد، إما متحـدة في السكون والحـركة كـاليائين السـاكنتين، أو المتحركتين بـالفتحة أو

= كالتاء والطاء، وإما آنية تشبه الزمانية وهي أن تتوارد أفراد آنية مراراً فيظن أنها فرد واحد زماني كالراء والخاء.

(راجع المواقف ج٤ ص ٢٧٢).

(١) في (ب) جنسه وهو تحريف.

(٢) سقط من (أ) لفظ (الزماني).

(٣) في (ب) أجزاء بدلاً من (أفراد).

(٤) في (أ) كاليائين.

(٥) في (ب) بزيادة لفظ (بعده).

(٦) سقط من (ب) لفظ النوع.

الضمـة أو الكسرة، وإمـا مختلفة كـاليـاء السـاكنـة والمتحـركـة أو المفتـوحـة والمضمومة، وهـذا هو المعنى بـالتماثـل والاختلاف بحسب العـارض، وبهذا يندفع ما يقال إنه إن أريد بالتماثل الاتحاد في الحقيقـة على ما هـو المصطلح لم يكن المختلف بالعارض مقـابلاً للمتمـاثل، وإن أريـد الاتحاد في العارض أيضاً كانت الياءان الساكنتـان من قبيل المختلفـة ضرورة أنـه لا يتصور التعـدد بدون اختلاف ولو بعارض.

تعريف المقطع المقصور والمقطع الممدود

(قال: والصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعاً مقصوراً مثل ل[1] ومع الممدود مقطعاً ممدوداً مثل لا، وقد يقال المقطع مقصور مع ساكن بعده مثل هل، فهو صامتان بينهما مصوت مقصور بخلاف لا فإنه صامت ومصوت ممدود فقط، ليس بينهما مصوت مقصـور على ما هـو اعتبار العـربية،[2] وذلـك لأن المصوت الممدود ليس إلا إشباعاً للمقصور فهو مندرج[3] فيه جزء منه).

قد اشتبه على بعض المتأخرين معنى المقطع مع اشتهاره فيما بين القوم، فـأوردنا في ذلـك ما صـرح به الفـارابي وابن سينا والإمـام وغيـرهم، وهـو أن الحـرف الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعاً مقصوراً مثل ل بالفتح، أو الضمة، أو الكسر، ومع المصوت الممدود يسمى مقطعاً ممدوداً، مثـل لا ولو ولي، وقد يقال المقطع الممدود بمقـطع مقصور مـع صامت سـاكن بعده مثـل هل، وقل، وبع لمماثلته المقطع الممدود في الوزن. فـإن قيل: لا حـاجة إلى هذا التفصيل فـإن المقطع الممـدود ليس إلا مقطعـاً مقصوراً مـع ساكن بعـده سواء كان مصوتاً مثل لا أو صامتاً مثل هل، ولهذا يقال: إن المقطع حـرف مع حركة أو حرف متحرك مع ساكن بعده، والأول المقصور الثاني الممدود.

قلنا: المقطع الممدود بالاعتبار الثاني صـامتان همـا الهاء والـلام في هل بينهما مصوت مقصور هو فتحة الهاء.

---

(١) في (ج) زو.

(٢) في (ج) القرينة بدلاً من (العربية).

(٣) في (ج) مدرج.

وبالاعتبار الأول مجرد صامت ومصوت ممدود ليس بينهما مصوت مقصور على ما يراه أهل العربية من أن لا لام وألف بينهما فتحة، وذلك لأن المصوت الممدود ليس إلا إشباعاً للمصوت المقصور فيكون المقصور مندرجاً في الممدود جزءاً منه، وهذا ما يقال. إن الحركات أبعاض حروف المد، فلا يكون إلا صامتاً مع مصوت ممدود.

الحروف ومكونات اللفظ والكلام والمفرد والمركب

(قال: ويتألف من الحروف الكلام المنقسم إلى المفرد والمركب بأقسامهما، ويسمى اللفظ أيضاً، وقد يخص الكلام بما يفيد ولو كان مقطعاً مثل ق، وقي[1]، واللفظ بما يتألف من المقاطع، وبهذا يقع في مقابلة الحرف والمقطع حيث يقال أجزاء المركب ألفاظ أو حروف أو مقاطع).

ويفسر بالمنتظم من الحروف المسموعة المتميزة، ويحترز بالمسموعة عن المكتوبة أو المتخيلة، وبالمتميزة عن أصوات الطيور، والكلام ينقسم إلى المهمل والموضوع، والموضوع إلى المفرد والمركب، والمفرد[2]إلى الاسم والفعل والحرف. والمركب إلى التام الذي يصح السكوت عليه، وإلى غير التام، واللفظ أعم من الحروف[3]والكلام. وقد يخص الكلام باللفظ المفيد بمعنى دلالته على نسبة يصح السكوت عليها سواء كانت إنشائية مثل: قم وهل زيد قائم؟، ولعل زيداً قائم؟؟ ونحو ذلك أو إخبارية مثل: زيد قائم، وسواء كان اللفظ مقطعاً مقصوراً مثل ق، أو ممدوداً مثل قي وقو أو مركباً من المقاطع كما ذكر وقد يخص اللفظ بما يتألف من المقاطع فيقابله[4] الحرف والمقطع ولذا يقال: أجزاء المركب ألفاظ أو حروف، أو مقاطع فزيد قائم من لفظين، وماذا من مقطعين، ويا زيد من مقطع، ولفظ دري[5] في أمر المخاطبة

---

(١) في (ب) ومن بدلاً من (قي).

(٢) في (أ) المركب وهوخطأ.

(٣) في (ب) الحرف.

(٤) في (ب) متقابلة.

(٥) في (ب) وري.

من مقطع وحرف، وارضى وأخشوا من لفظ وحرف، ويشكل بمثل قى وقو فإن كلا منهما مقطع ممدود فقط إلا أن يقال: إنه من حرفين صامت ومصوت، وأما مثل ق فمن مقطع مقصور، ولفظ هو الضمير المستتر أعني أنت وهـذا بخلاف قي وقو فإن كلاً من الياء والواو اسم[1] ولا مستتر هناك.

اللفظ من قبيل الكم

(قال: وزعم الفارابي أن اللفظ من قبيل الكم وهو ما يمكن أن يقدر حميعه[2] بجزء منه إذ كل لفظ مقدر بمقطع مقصور أو ممدود أو بما تركب منهما، ورد بأنه بالعرض كالجسم).

إن القول من مقولة الكم، وإن الكم المنفصل أيضاً ينقسم إلى قار هو العدد، وغير قار هو القول. واحتج بأن (ذو) جزء[3] يتقدر بجزئه وكل ما هو كذلك فهو كم وفاقاً.

بيان الصغرى أن أجزاء الأقاويل مقاطع مقصورة أو ممدودة يقع[4] فيها التركيب بأن يردف من[5] مقصور بممدود مثل على أو بالعكس مثل كان، ثم تركب هذه المقاطع مرة[6] أخرى فيحدث أشياء أعظم مما تقدم فأصغر ما يتقدر به الألفاظ هي المقاطع البسيطة المقصورة ثم الممدودة. ثم بعدها المركبة، وأكملها ما ذكر فيه المقصور أو لا ثم أردف بالممدود، والقول ربما يتقدر بواحد منها، وربما يحتاج إلى أن يقدر باثنين أو أكثر كسائر المقادير، فإن منها ما يقدره ذراع فيستغرقه[7]، ومنها ما يحتاج إلى ذراعين وأكثر.

وأجيب بمنع الكبرى، وإنما ذلك إذا كان التقدير[8] لذاته، وهاهنا إنما عرضي للعقول خاصة الكم من جهة الكثرة التي فيه[9]، كما أن الجسم يتقدر بالذراع ونحوه لما فيه من الكم المتصل.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (اسم).
(٢) في (ج) يفيد جمعية وهو تحريف.
(٣) في (ج) هو بدلاً من (ذو).
(٤) في (ب) مقطع بدلاً من (يقع).
(٥) في (أ) بزيادة حرف (من).
(٦) سقط من (ب) لفظ (مرة).
(٧) في (ب) فستعرفه.
(٨) في (ب) التقدر.
(٩) في (ب) منه.

النوع الرابع

المذوقات

(قال: النوع الرابع المذوقات[1]، وهي الطعوم، وأصولها تسعة لأن الحار يفعل في اللطيف حرافة، وفي الكثيف مرارة، وفي المعتدل ملوحة، والبارد في اللطيف حموضة، وفي الكثيف عفوصة وفي المعتدل قبضاً، والمعتدل في اللطيف دسومة، وفي الكثيف حلاوة، وفي المعتدل تفاهة، ثم يتركب منها أنواع لا تحصى).

---

(١) الذوق: الحاسة التي تميز بها خواص الاجسام الطعمية بواسطة الجهاز الحسي في الفم ومركزه اللسان.

والذوق: في الأدب والفن حاسة معنوية يصدر عنها انبساط النفس أو انقباضها لدى النظر في أثر من آثار العاطفة أو الفكر. (المعجم الوسيط ج١).

والذوق: أصله فيما يقل تناوله دون ما يكثر، فإن ما يكثر من ذلك يقال له الأكل، واختير في القرآن لفظ الذوق للعذاب لأن ذلك وإن كان في التعارف للقليل فهو مستصلح للكثير فخصه بالذكر ليعلم الأمرين وكثر استعماله في العذاب وقد جاء في الرحمة. قال تعالى: **﴿ولئن أذقناه رحمة منا﴾** ويعبر به عن الاختبار. يقال: أذقته كذا فذاق.

والذوق: مباشرة الحاسة الظاهرة أو الباطنة ولا يختص ذلك بحاسة الفم في لغة القرآن، ولا في لغة العرب: قال تعالى: **﴿وذوقوا عذاب الحريق﴾**. وقال **﴿فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون﴾**. فجمع الذوق واللباس حتى يدل على مباشرة الذوق وشموله، فأفاد الإخبار عن إذاقته أنه واقع مباشر غير منتظر، فإن الخوف قد يتوقع ولا يباشر، وأفاد الإخبار عن لباسه أنه محيط شامل كاللباس للبدن.

وفي الصحيح عن النبي (ﷺ): ذاق طعم الإيمان من رضي بالله رباً وبالاسلام ديناً وبمحمد رسولاً، فأخبر أن للإيمان طعماً وأن القلب يذوقه كما يذوق الفم طعم الطعام والشراب، والذوق عند العارفين منزلة من منازل السالكين أثبت وأرسخ من منزلة الوجد عندهم.

(راجع بصائر ذوى التمييز ج٣ ص ٢٣ , ٢٤).

المشهور أن أصول الطعوم[1] أي بسائطها تسعة حاصلة من ضرب أحوال ثلاثة للفاعل هي الحرارة والبرودة والاعتدال بينهما[2] في أحوال ثلاث للقابل هي اللطافة والكثافة والاعتدال بينهما وبيان أنية ما ذكر من التأثيرات ولميتها مذكور في المطولات ثم يتركب من التسعة طعوم لا تحصى مختلفة باختلاف التركيبات واختلاف مراتب البسائط قوة وضعفاً وامتزاج شيء من الكيفيات اللمسية بها بحيث لا تتحيز في الحس، وهذه المركبات قد يكون لها أسماء كالبشاعة للمركب من المرارة والقبض كما في الحضض بضم الضاد الأولى نوع من الدواء وهو عصارة شجرة تسمى فليزهرج، و كالزعوقة للمركب من المرارة والملوحة كما في الشيحة وقد لا يكون كالحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ والمرارة (والتفاهة في الهندبا، والمرارة والحرافة، والقبض في الباذنجان، والفرق بين القبض والعفوصة أن القابض يقبض ظاهر اللسان، والعفص ظاهره وباطنه)[3]. والتفاهة المعدومة في الطعوم هي مثل ما في اللحم والخبز.

وقد يقالب: التفه لا طعم له أصلاً كالبسائط ولما لا يحس بطعمه، لأنه لا يتخلل منه شيء يخالط[4] الرطوبة اللعابية إلا بالحيلة كالحديد، وما قيل إن هذا هو[5] الذي يعد في الطعوم يبطله ما قالوا: إن طعم الهندبا مركب من المرارة والتفاهة لا مرارة محضة.

---

(١) في (ب) الطعم.
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (بينهما).
(٣) ما بين القوسين سقط من (ب).
(٤) في (أ) يخلط بدلاً من (يخالط).
(٥) في (ب) بزيادة لفظ (هو).

النوع الخامس

المشمومات وهي الروائح

(قال: النوع الخامس: المشموات وهي الروائح، ولا أسماء لأنواعها إلا من جهة الملاءمة، والمنافرة كرائحة طيبة ومنتنة[1] أو المجاورة كرائحة حلوة، أو الإضافة كرائحة المسك).

وليس فيها محل بحث، واعلم أنهم وإن أجروا[2] هذه الأوصاف أعني المبصرات والمسموعات والملموسات والمذوقات والمشموات على الأنواع الخمسة من الكيفيات بل جعلوها بمنزلة الأسماء[3] لها فهي بحسب اللغة متفاوتة في الوقوع على الكيفية أو على المحل، أو عليهما جميعاً، وفي كون مصادرها موضوعة لذلك النوع من الإدراك كالإبصار والسماع، أو لما يفضي إليه كالبواقي، ومن ها هنا يقال: أبصرت الورد وحمرته وسمعت الصوت لا مصوته، ولمست[4] الحرير لا لينه، وذقت الطعام وحلاوته، وشممت العبير[5] ورائحته.

---

(١) في (ب) ومنتهية وهو تحريف.

(٢) في (ب) وإن أخروا بدلاً من (أجروا).

(٣) في (ب) الانتهاء بدلاً من (الأسماء).

(٤) في (أ) ولبست بدلاً من (لمست).

(٥) في (أ) العنبر بدلاً من (العبير).

القسم الثاني

الكيفيات النفسانية كالإدراك

وفيه مباحث

المبحث الأول: حقيقة الإدراك
المبحث الثاني: أنواع الإدراك
المبحث الثالث: انقسام العلم إلى قديم وحادث
المبحث الرابع: انقلاب العلم النظري إلى ضروري
المبحث الخامس: اختلاف العلماء في تعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم
المبحث السادس: محل العلم هو القلب
المبحث السابع: العقل مناط التكليف

الكيفيات النفسانية

(قال: القسم الثاني: الكيفيات النفسانية أي المختصة بذوات الأنفس الحيوانية، وهي مع الرسوخ تسمى ملكة، وبدونه حالاً).

أي من الأقسام الأربعة للكيف الكيفيات المختصة بذوات الأنفس الحيوانية بمعنى أنها إنما تكون من بين[1] الأجسام للحيوان دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب تعالى وغيره على أن القائلين بثبوت صفة الحياة والعلم والقدرة ونحوها للواجب لا يجعلونها من جنس الكيفيات والأعراض، ثم الكيفية النفسانية إن كانت راسخة سميت ملكة[2] وإلا فحالاً، فالتمايز بينهما قد لا يكون إلا بعارض بأن تكون الصفة حالاً ثم تصير بعينها ملكة، كما أن الشخص من الإنسان يكون صبياً ثم يصير شيخاً ومثل ذلك، وإن كان يسبق إلى[3] الوهم ويقع في بعض

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (بين).

(٢) الملكة: صفة راسخة في النفس أو استعداد عقلي خاص لتناول أعمال معينة بحذق ومهارة مثل الملكة العددية، والملكة اللغوية.

(راجع المعجم الوسيط). ويرادفها القوة، والقدرة والاستعداد الدائم وتحقيق ذلك أنه تحصل للنفس هيئة بسبب فعل من الأفعال، ويقال لتلك الهيئة كيفية نفسانية وتسمى حالة ما دامت سريعة الزوال، فإذا تكررت ومارستها النفس حتى رسخت تلك فيها وصارت بطيئة الزوال فتصير ملكة.

(راجع تعريفات الجرجاني).

(٣) في (آ) سبق أن.

العبارات إنه هو ذلك الشخص بعينه فليس كذلك بحسب الحقيقة للقطع بتغاير العوارض المشخصة.

الحياة مبدأ لقوة الحس والحركة

(قال: فمنها الحياة[1] وهي[2] في الشاهد قوة تقتضي الحس والحركة أي تكون مبدأ لقوة الحس والحركة، وهذا معنى قولهم قوة تتبع اعتدال النوع وتفيض عنها سائر القوى أي القوى الحيوانية فتكون غير قوة الحس والحركة لتغاير المبدأ، وذي[3] المبدأ، وغير قوة التغذية لوجودها في النبات مع عدم الحياة، ولهذا كان في العضو المفلوج، أو الذابل الحياة بأثرها من غير حس وحركة أو اغتذاء).

سيجيء معنى الحياة في حق الله تعالى: وأما حياة الحي من الأجسام فقد اختلفت العبارات في تفسيرها لا من جهة اختلاف في حقيقتها، بل من جهة عسر الاطلاع عليها والتعبير عنها إلا باعتبار اللوازم والآثار، فقيل: هي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج، والقيد الأخير للتحقيق على ما هو رأي البعض لا للاحتراز وقيل قوة[4] هي مبدأ لقوة الحس والحركة، وكان هذا هو المراد بالأول ليتميز عن قوة الحس والحركة، وقيل قوة تتبع اعتدال النوع،

---

(١) الحياة: في اللغة نقيض الموت، وهي النمو البقاء والمنفعة والحي من كل شيء نقيض الميت، والحي أيضاً كل متكلم ناطق، وفسروا قوله تعالى: ﴿ وما يستوي الأحياء ولا الأموات﴾. بقولهم: الحي هو المؤمن والميت هو الكافر. ومن قتل في سبيل الله لا يجوز أن يقال له: ميت ولكن يقال له شهيد، وهو عند الله حي، ويقال أيضاً: ليس لفلان حياة أي ليس عنده نفع ولا خير.

وأما علماء الحياة المتأخرون فيرون أن الحياة هي مجموع ما يشاهد في الحيوانات والنباتات من مميزات تفرق بينها وبين الجمادات مثل التغذية والنمو والتناسل وغير ذلك. وإذا أطلقت الحياة على مجموع ما يشاهد في الحي من مميزات كالتغذية والنمو والتناسل كان لها بالنسبة إليه ابتداء وانتهاء فبدايتها الولادة، ونهاياتها الموت وتختلف مدتها باختلاف الأشخاص.

(٢) في (ب) والتي بدلاً من (هي).

(٣) في (أ) و(ب) بزيادة (وذي). (٤) في (أ) بزيادة لفظ (قوة).

ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية أي المدركة والمحركة على ما سيجيء تفصيلها ومعنى اعتدال النوع هو أن لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجاً خاصاً هو أصلح الأمزجة بالنسبة إليه بحيث إذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع ثم لكل صنف من ذلك النوع، ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه هو أصبح بالنسبة إليه ويسمى الأول اعتدالاً نوعياً والثاني صنفياً، والثالث شخصياً، ولهذا زيادة تفصيل وتحقيق يذكر في بحث المزاج فإذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من أنواع الحيوان فاض عليه[1] قوة الحياة فانبعثت عنها بإذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فتكون الحياة مشروطة باعتدال المزاج، ومبدأ القوة الحس والحركة فتغاير هما بالضرورة وكذا تغاير القوة الغاذية[2] لوجودها في النبات بخلاف الحياة لكن هذا إنما يتم لو ثبت أن الحياة مبدأ لقوة الحس والحركة لا نفسها وأن الغاذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك الحياة مغايرة هذه لها، فاستدلوا على مغايرة الحياة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بأن الحياة موجودة في العضو المفلوج للحيوان من غير حس وحركة، وفي العضو الذابل من غير اغتذاء.

واعترض الإمام بأن عدم الإحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة[3] التغذية لجواز أن توجد القوة ولا يصدر عنها الأثر لمانع من جهة القابل.

وأجيب بأن القوة ما يصدر عنه الأثر بالفعل بمعنى أنا نريد أن القوة التي تصدر عنها بالفعل آثار الحياة كحفظ العضو عن التعفن مثلاً باقية، والقوة التي يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية فلا تكون هي هي بهذا يشعر كلام تلخيص المحصل وليس معناه أن القوة اسم لما يصدر عنه الأثر

(١) في (ب) فافضي بدلاً من (فاض).
(٢) في (ب) العادية بدلاً من (الغاذية).
(٣) سقط من (أ) لفظ (قوة).

بالفعل فإن ظاهر البطلان. كيف وهو قد صرح بأن في العضو المفلوج قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الإحساس والحركة. نعم يتوجه أن يقال: لم لا يجوز أن يكون مبدأ جميع تلك الآثار قوة واحدة هي الحياة وقد يعجز عن البعض دون البعض لخصوصية المانع لكن الحق أن مغايرة المعنى المسمى بالحياة للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج إلى البيان.

اعتدال المزاج ووجود البنية ليسا شرطاً لإيجاد الحياة

(قال: وعندنا لا يشترط اعتدال المزاج ووجود البنية والروح الحيواني للقطع بإمكان أن يخلقها الله تعالى في الجزء، وخالفت[1] الفلاسفة والمعتزلة تعويلاً على ما يشاهد من زوالها بانتقاض[2] البنية، وفقد الاعتدال والروح، ومنا من استدل على عدم الاشتراط بأنها لو اشترط فإما أن تقوم بالجزءين حياة (واحدة فيلزم قيام العرض بأكثر من محل، وإما أن يقوم بكل جزء حياة وحينئذ)[3] فالاشتراط من الجانبين دور، ومن جانب واحد ترجيح بلا مرجح، ورد بأنه قائم بالمجموع على ما سبق.

ولو سلم فدور معية، ولو سلم فعدم المرجع ممنوع[4] غايته عدم الاطلاع عليه).

ذهب جمهور المتكلمين إلى أن[5] تحقق المعنى المسمى بالحياة ليس مشروطاً باعتدال المزاج والبنية والروح الحيواني للقطع بإمكان أن يخلقها الله تعالى في البسائط، بل هي[6] في الجزء الذي لا يتجزأ، والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر الأربعة، وبالروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الأخلاط تنبعث من التجويف الأيسر من القلب، ويسرى إلى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين.

---

(١) في (ب) وقالت.

(٢) في (أ) بانتفاض بالفاء.

(٣) ما بين القوسين سقط من (أ).

(٤) سقط من (أ) كلمة (ممنوع).

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (أن).

(٦) في (ب) بزيادة لفظ (هي).

وذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة إلى أن[1] هذا الاشتراط بناء على ما يشاهد من زوال الحياة بانتقاض البنية وتفرق الأجزاء، وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لسدة[2] أو شدة ربط يمنع نفوذه، ورد بأن غايته الدوران وهو لا يقتضي الاشتراط بحيث يمتنع بدون[3] تلك ا لأمور.

واستدل بعض المتكلمين على امتناع كون الحياة مشروطة بالبنية بأنها لو اشترطت فإما أن تقوم بالجزئين من البنية حياة واحدة فيلزم قيام العرض بأكثر من محل واحد، وقد مر بطلانه، وإما أن يقوم بكل جزء حياة، وحينئذ إما أن يكون القيام بكل جزء مشروطاً بالقيام بالآخر فيلزم الدور أو لا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الأجزاء واتحاد حقيقة الحياة. لا يقال لا يجوز أن يقوم بالبعض فقط لأسباب مرجحة من الخارج. لأنا نقول: فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة.

وأجيب بأنها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة، وليس[4] هذا من قيام العرض بمحلين على ما سبق، أو يقوم بكل جزء حياة، ويكون اشتراط كل بالآخر بطريق المعية[5] دون التقدم فلا يلزم الدور المحال، أو يكون قيامها

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (أن).
(٢) في (ب) لشده بالشين وليس بالسين.
(٣) سقط من (ب) لفظ (بدون).
(٤) سقط من (ب) لفظ (ليس).
(٥) المعية: هي الوجود معا، وسي زمانية، ومنطقية. أما المعية الزمانية فهي الحدوث في زمان واحد، وهي مطلقة أو نسبية، أما المطلقة فهي وجود الأشياء في زمان واحد، أي في زمان متجانس الأجزاء لا تختلف أوقات وجودها فيه باختلاف موقف الشخص الذي يلاحظها، وللمعية عند قدماء النظار أقسام مختلفة، ومنها المعية الشرفية: كشخصين متساويين في الفضيلة، والمعية بالرتبة: كنوعين متقابلين تحت جنس واحد، وشخصين متساويين في القرب من المحراب، والمعية بالذات: كجرمين مقومين لماهية واحدة في رتبة واحدة. والمعية بالعلية: كعلتين لمعلولين شخصين عن نوع واحد.
(راجع كليات أبي البقاء).

ببعض الأجـزاء مشروطـاً بقيام حيـاة بالآخـر من غير عكس لمـرجح يـوجد في الخارج، وإن لم يطلع عليه.

لا يقال: فحينئذ تكون الحياة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت في الجزء الآخـر من غير شرط لأنا نقول: عدم اشتراط قيام الحياة به بيقام حياة بـالجزء الأول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الأول الذي به تتحقق البنية.

الموت كيفية تضاد الحياة

(قال: وأما الموت[1] فزوال الحيـاة أي عدمهـا عما اتصف بهـا، أو كيفية تضادها، وكأن هذا مراد من قال: إنه فعل من الله تعـالى أو من الملك يقتضي زوال حياة الجسم من غير حرج احتراز عن القتل على أن الفعل بمعنى الأثر إذ التأثير إمانة، فعلى الأول معنى خلقه تقديره، أو خلق أسبابه.

فـزوال الحياة، ومعنى زوال الصفـة عدمهـا عما يتصف بهـا بالفعـل وهذا معنى ما قيل إنـه عدم الحيـاة عما من شـأنه أي[2] عمـا يكون من أمـره وصفته الحياة بالفعل فيكون عدم ملكة للحيـاة كما في العمى الـطارىء بعد البصـر لا كمـطلق العمى، ولا يلزم كون عـدم الخياة عن الجنين عنـد استعداده للحيـاة موتاً فعلى هذا لا يكون[3] الموت عدمياً، وقيل: هو[4] كيفية تضاد الحياة فيكون

---

(١) الموت: عدم الحياة عما من شأنه أن يكـون حياً، وقيـل الموت: نهـاية الحيـاة وضد الحيـاة، والتقابل بينه وبين الحياة تقابل العدم والملكة، وقـد يطلق المـوت، ويراد بـه ما يقـابل الفعـل والايمان أو ما يضعف الطبيعة ولا يلائمها كالخوف والحزن أو الأحوال الشـاقة كـالفقر، والـذل والهرم والمعصية. والموت عند الصوفية هو الحجاب عن أنوار الكاشفـات والتجلي، وهو قمـع هوى النفس، فمن مات عن هواه فقد حيي بهداه (تعريفات الجرجاني).

وقيل إن الموت موتان: موت إرادي، وموت طبيعي، وكذلك الحياة حياتان: حياة إرادية، وحياة طبيعية. عنوا بالموت الإرادي إماته الشهوات وترك التعرض لها، وعنوا بالموت الطبيعي مفـارقة النفس البدن، وعنوا بالحياة الإرادية ما يسعى له الإنسان في حياته الدنيا.

(راجع تهذيب الأخلاق لمسكويه ص ٢١٢ والمنقذ من الضلال للغزالي ص ٦٧، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي).

(٢) في (ب) حرف (أن) بدلاً من (أي عما).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (لا). (٤) في (أ) بزيادة لفظ (هو).

وجودياً، وعلى هذا ينبغي أن يحمل ما ذكره المعتزلة من أن الموت فعل من الله تعالى، أو من الملك يقتضي زوال حياة الجسم من غير جرح[1].

واحترز بالقيد الأخير عن القتل، وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبني على أن المراد به الأثر الصادر عن الفاعل إذ لو أريد به التأثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسيراً للإماتة لا للموت، وقد يستدل على كون الموت وجوداً بقوله تعالى[2] «خلق الموت والحياة». فإن العدم لا يوصف بكونه مخلوقاً، ويجاب بأن المراد بالخلق في الآية التقدير، وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعاً، ولو سلم فالمراد بخلق الله تعالى الموت إحداث أسبابه على حذف المضاف وهو كثير في الكلام.

مثل هذا وإن كان خلاف الظاهر كاف في دفع الاحتجاج.

---

(١) في (أ) حرج وهو تحريف.
(٢) في (ب) بزيادة (الله تعالى).

المبحث الأول

حقيقة الإدراك

(قال: ومنها الإدراك[1]، وبيانه في مباحث:

المبحث الأول: لا خفاء أنا إذا أدركنا شيئاً كان له تميز وظهور عند العقل، وليس ذلك بوجوده العيني إذ كثيراً ما يدرك ولا وجود أو يوجد ولا إدراك، بل يوجده العقلي، وهو المعنى بالصورة، فحقيقة إدراك الشيء حضوره عند العقل).

أي من الكيفيات النفسانية الإدراك، وقد سبق نبذ من الكلام فيه، والذي استقر عليه رأي المحققين من الفلاسفة أن حقيقة إدراك الشيء حضوره عند العقل، إما بنفسه وإما بصورته المنتزعة، أو الحالصلة ابتداء المرتسمة في العقل الذي هو المدرك أو آلته التي بها الإدراك، وهذا معنى ما قال في الإشارات إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك، على أن المراد بتمثل الحقيقة حضورها بنفسها أو بمثالها سواء كان

---

(١) الإدراك في اللغة هو اللحاق والوصول، يقال: أدرك الشيء بلغ وقته وانتهى، وأدرك الثمر نضج، وأدرك الولد بلغ وأدرك الشيء لحقه، وأدرك المسألة علمها، وأدرك الشيء ببصره رآه، فمن رأى شيئاً ورأى جوانبه ونهاياته قيل: إنه أدركه، ويصح: رأيت الحبيب، وما أدركه بصري، فيكوى الإدراك بهذا المعنى أخص من الرؤية.

والإدراك عند معظم الفلاسفة إما أن يكون إدراك الجزئي أو إدراك الكلي وإدراكالجزئي قد يكون بحيث يتوقف على وجوده في الخارج، وهو الحس، أو لا يتوقف وهو الخيال، وإدراك الجزئي على وجه كلي هو إدراك كلية الذي ينحصر في ذلك الجزئي.

راجع لباب الاشارات للرازي ص ٧٤).

المثال منتزعاً من أمر خارج أو متحصلاً ابتداء وسواء كان منطبعاً[1] في ذات المدرك، أو في آلته، والمراد بالمشاهدة مطلق الحضور، وفي قوله يشاهدها ما به يدرك تنبيه على انقسام الإدراك إلى ما يكون بغير آلة فيكون ارتسام الصورة في ذات المدرك، وإلى ما يكون بآلة فيكون في محل الحس، كما في الإبصار بحصول الصورة في الرطوبة الجليدية، أو في المجاور كإدراك الحس المشترك بحصول الصورة الخيالية في محل متصل به، والمراد بالمشاهدة مجرد الحضور على ما هو معناها اللغوي لا الإبصار وإدراك عين الشيء الخارجي على ما هو المتعارف ليلزم فساد التفسير، نعم تضمنت العبارة في جانب الإدراك العقلي تكراراً بحسب اللفظ كأنه قيل[2] حضور عند المدرك حال الحضور عنده لأن ما به الإدراك العقلي هو ذات المدرك، وفي جانب الإدراك الحسي تكرار بحسب المعنى حتى كأن هناك حضورين أحدهما عند المدرك والآخر عند الآلة، وليس كذلك بل الحضور عند النفس هو الحضور عند الحس وتحقيق المقام أنا إذا أدركنا شيئاً فلا خفاء في أنه يحصل لنا حال لم تكن وتكاد تشهد الفطرة بأنها بحصول أمر لم يكن لا بزوال أمر كان وما ذاك إلا تميزاً وظهوراً لذلك الشيء عند العقل، وليس ذلك بوجوده في الخارج إذ كثيراً ما ندرك ما لا وجود له في الخارج من المعدومات بل الممتنعات، وكثيراً ما يوجد الشيء في الخارج ولا يدركه العقل مع تشوقه إليه، بل بوجوده في العقل بمعنى أن يحصل فيه أثر يناسب ذلك الشيء بحيث لو وجد في الخارج لكان إياه، وهذا هو المعنى بحصول الصورة وحضورها وتمثلها وارتسامها ووصول النفس إليها، ونحو ذلك، ولا يفهم من إدراك الشيء سواه والاعتراض بأن الإدراك صفة المدرك والحصول ونحوه صفة الصورة مما لا يلتفت إليه عند المحققين[3] سواء جعلنا الإدراك مصدراً بمعنى الفاعل أو المفعول، وأما

---

(١) في (ب) منطبقاً.

(٢) في (أ) قبل بالباء.

(٣) في (ب) عند المحصلين.

الاعتراض بأن ذكر المدرك وما به يدرك في تعريف الإدراك دور، فجوابه أن المراد به الشيء الذي قال له: المدرك وما به الإدراك، وإن لم تعرف حقيقة هذا الوصف، وقد يجاب بأن هذا ليس تعريفاً للإدراك، بل تعييناً وتلخيصاً للمعنى المسمى بالإدراك الواضح عند العقل.

المدرك إما أن يكون خارجاً أو غير خارج

(قال: أما بحقيقته كإدراك النفس ذاتها وصفاتها فيكون التغاير اعتبارياً وهو كاف كالمعالج يعالج نفسه، ومثله العلم بالعلم فلا يلزم وجود ما لا يتناهى، وإما بصورته المنتزعة كما في الماديات أو غير المنتزعة كما في المجردات والمعدومات).

إشارة إلى ما ذكروا من أن الشيء المدرك إما أن لا يكون خارجاً عن ذات المدرك كالنفس وصفاتها، وإما أن يكون خارجاً وحينئذ فإما أن يكون مادياً أو غير مادي.

فالأول تكون حقيقته المتمثلة عند المدرك نفس حقيقته الموجودة في الخارج فيكون إدراكه دائماً.

والثاني: تكون صورة منتزعة عنه.

والثالث: تكون صورة متحصلة في العقل، غير مفتقرة إلى الانتزاع من حقيقة خارجية، لكونها صورة لما هو مجرد في نفسه كإدراك المفارقات، أو لما لا تحقق له في الخارج[1] ولا حقيقة أصلاً كإدراك المعلومات.

واعترض على الأول بوجوه:

أحدها: أنه يقتضي أن يكون إدراك النفس لذاتها وصفاتها دائماً لدوام الحضور، واللازم باطل لأن كثيراً من الصفات مما لا نطلع على

(١) في (ب) بزيادة (في الخارج).

أنيتها[1] وماهيتها إلا بعد النظر والتأمل، وإنما الكلام في ماهية النفس، ولا يجوز أن يكون هذا ذهولاً[2] عن العلم بالعلم، لأنه أيضاً مما يلزم دوامه سيما وهم يقولون: إن علمنا بذاتنا نفس ذاتنا.

وثانيها: أن حصول الشيء للشيء وحضوره عنده يقتضي تغاير الشيئين ضرورة فيمتنع علم الشيء بنفسه.

وثالثها: أن النفس إذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلمها بذلك، وهلم[3] جراً لا إلى نهاية، فيلزم علوم غير متناهية بالفعل، وأجيب عن الأول بمنع مقدمات بطلان اللازم وهو مكابرة، وعن الأخيرين بأن التغاير الاعتباري كاف والاعتبارات العقلية تنقطع بانقطاع الاعتبار.

وحاصله أن ليس هناك إلا شيء واحد هو ذلك المجرد المدرك وهو ليس بغائب عن نفسه، فمن حيث يعتبر شاهداً يكون عالماً. ومن حيث يعتبر مشهوداً يكون معلوماً، ومن حيث يعتبر مشهودا يكون علماً، ومرجعه إلى أن وجود الشيء عين حصوله، وحضوره لا يزيد عليه بحسب الخارج.

المدرك لا يتصف بما يدركه لتغاير الصورة والهوية

(قال: ولما بين صورة الشيء وهويته من التغاير لم يلزم اتصاف المدرك بما يدركه من السواد والحرارة والاستدارة، ونحو ذلك على أن حصول الصورة للنفس ليس كحصول العرض للجوهر ولهذا لا يلزم من إدراك المعاني العقلية أيضاً كالإيمان والكفر والجود والبخل اتصاف النفس بها، وإنما الكلام في عكسه فكيف في مثل حصول السواد والبياض للجسم، ثم لا يقدح في ذلك أن المبصر هو هذا السواد لا شبحه، والمتعقل هو الإنسان لا

---

(١) في (ب) أنفسها.

(٢) في (ب) وهو وهذا تحريف.

(٣) في (ب) وهم أجزاء وهو تحريف.

صورته، وإنكم تجعلون الإدراك للنفس، أو للحس المشترك مع أن الحصول في الجليدية مثلاً، وأنه ربما يتحقق الحصول فيها مع عدم الادراك لعدم التفات النفس. ثم الصور العلمية وإن كانت من حيث حصولها في العقل عرضاً لم تناف كون الماهية المعقولة جوهراً بمعنى أنها إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، كما أنها يكون جزئياً لقيامها بالنفس الجزئية، وكلياً من حيث انشائها إلى الأفراد، ونسبة الحصول إلى الصورة في العقل نسبة الوجود إلى الماهيه في الخارج فلا زيادة إلا باعتبار العقل، ومن هاهنا قد يجعل العلم نفس الصورة فهي من حيث إن الحصول نفسها علم وعرض موجود في الأعيان كسائر صفات النفس، ومن حيث إنه زائد عليها مفهوم ولا تحقق له إلا في[1]الأذهان، وأما المعلوم فهو ماله الصورة لا نفسها، إلا أن يستأنف لها تعقل، ويلحقها أحكام هي المعقولات الثانية، وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض المعلوم حقيقة).

إشارة إلى دفع اعتراضات للإمام وغيره منها:

أن العلم لو كان حصول الصورة المساوية التي ربما تسمى ماهية الشيء لزم من تصور الحرارة والاستدارة كون القوة المدركة حارة مستديرة وكذا جميع الكيفيات، وهو مع ظهور فساده يستلزم اجتماع الضدين كالحرارة والبرودة عند تصورهما.

وجوابه: أن الحار ما قام به هوية الحرارة لا صورته، وماهيته وكذا جميع الصفات، وفرق ما بينهما ظاهر، فإن الهوية جزئية محفوفة[2]بالعوارض فاعلة للصفات الخارجية، والصورة كلية مجردة لا تلحقها الأحكام، ولا يترتب عليها الآثار.

وهذا لا ينافي مساواتها للهوية، بمعنى أنها بحيث إذا وجدت في الخارج كانت إياها، ثم الماهية والحقيقة كما تطلق على الصورة المعقولة، فكذا على

(١) في (ب) بزيادة حرف الجر (في).
(٢) في (ب) مكنونة بدلاً من (محفوفة)

الموجود العيني، وبهذا الاعتبار يقال تارة إن المعقول من السماء مساو لماهيتها، وتارة إنه نفس ماهيتها فضلاً عن المساواة.

جوب آخر، وهو أن حصول الشيء للشيء[1] يقال لمعان متعددة كحصول المال لصاحبه وبالعكس، وحصول السواد للجسم وبالعكس، وحصول السرعة للحركة، وحصول الصورة للمادة وبالعكس، وحصول كل منهما للجسم وبالعكس، وحصول الحاضر لما حضر عنده وبالعكس، ولزوم الاتصاف إنما هو في حصول العرض بمحله، ولا كذلك[2] حصول الحاضر لما حضر عنده وبالعكس[3]وهو معلوم لنا بالوجدان، ومتحقق كونه حصولاً لنا وإن لم نقدر على التعبير عن خصوصيته بغير كونه إدراكاً وعلماً أو شعوراً أو إحاطة بكنه الشيء، أو ما يجري مجرى هذه الاعتبارات[4] وبهذا أعني لكون الحصول الإدراكي مغايراً لحصول العرض للمحل المستلزم للاتصاف لا يلزم من إدراك المعاني التي تكون من صفات النفس كالإيمان والكفر، والجود والبخل، ونحو ذلك اتصاف النفس بها لانتفاء الحصول الاتصافي، فكيف يلزم ذلك فيما ليس من شأن النفس الاتصاف بها كالحرارة والاستداره ونحو ذلك وإنما الكلام في أن الحصول الاتصافي هل يستلزم الحصول إدراكي حتى يلزم دوام[5] تعقل النفس لصفاتها على ما زعموا، ثم إنهم لم يبينوا أن ذلك مبنى على أن مجرد الحصول الاتصافي كاف في الادراك النفسي صفاتها، أو على[6] أنه مستلزم للحصول الإدراكي والحق أن الكل بوجود غير متأصل هو الصورة، وما ذكروا من أنه لوكان كذلك لزم من[7] إدراك النفس لذاتها عدم

---

(١) سقط من (ب) لفظ (للشيء).
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (كذلك).
(٣) سقط من (ب) لفظ (وبالعكس).
(٤) في (أ) العبارات.
(٥) في (ب) جواز.
(٦) في (ب) بزيادة حرف الجر (على).
(٧) في (أ) في بدلاً من (من).

التمايز بين الصورة وذي الصورة، ولصفاتها اجتماع المثلين مدفوع بما مر من التغاير بين الصورة والهوية، وبأن التماثل المانع من الاجتماع، إنما هو بين الهويتين. ولو سلم فبطريق الحصول الاتصافي، وبالجملة إذا كان الحصول الإدراكي غير الحصول الإتصافي، ولم يتحقق كون الحصول الاتصافي لما من شأنه الإدراك مستلزماً للإدراك كان عدم استلزامه فيما ليس من شأنه الإدراك، كحصول السواد للحجر أولى، فلا يرد ما ذكر الإمام من أن الإدراك إذا كان نفس الحصول كان المدرك هو الذي ليس[1] له الحصول وكان الجسم الحار مدركاً للحرارة، ومنها أنا نعلم قطعاً أن المدرك بالحس أو العقل هو الموجود العيني كهذا السواد، وهذا الصوت والإنسان، فالقول بأنه مثال وشبح من ذلك الموجود لا نفسه يكون[2] سفسطة، والجواب: أنه لا نزاع في أن المدرك هو ذلك الموجود، لكن إدراكه عبارة عن حصول صورة منه. ومثال عند المدرك بحصولها فيه، أو في آلته، ومنها أنكم تجعلون المدرك للمحسوسات هو النفس، أو الحس[3] المشترك مع أن حصول الصورة ليس فيها، بل في الخيال، أو غيره من الآلات كالرطوبة الجليدية للمبصرات، فلو كان الإدراك هو الحصول لكان المدرك ما فيه الحصول. والجواب: أنا لا نجعل إدراك المحسوسات هو الحصول في الآلة، بل الحصول عند المدرك للحصول في الآلة، فلا يلزم ما ذكر، وبهذا يندفع اعتراض آخر وهو أنه لو كان مجرد الحضور عند الحس على ما هو المراد بالمشاهدة كافياً في الإدراك لكان

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (ليس).

(٢) في (أ) بزيادة (يكون).

(٣) الحس في اللغة الحركة والصوت الخفي، وما نسمعه مما يمر قريباً منك ولا تراه، والر والشر، وبرد يحرق الزرع والكلأ. ووجع يصيب المرأة عند الولادة.

والحس عند جمهور الفلاسفة هو الإدراك بإحدى الحواس أو الفعل الذي تؤديه إحدى الحواس، أو الوظيفة النفسية التي تدرك أنواعاً مختلفة من الإحساس.

قال ابن سينا: وأما القوى المدركة من باطن فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات وبعضها قوى تدرك معاني المحسوسات.

(راجع الشفاء ١ : ٢٩٠ والنجاة ٢٦٤).

الحاضر الذي لا تلتفت إليه النفس مدركاً، وليس كذلك، ومنها أن الصورة العلمية عرض قائم بالنفس وقد جعلتموها مطابقة للموجود العيني الذي ربما يكون جوهراً، بل نفس ماهيته، وامتناع كون العرض مطابقاً للجوهر، ونفس ماهيته معلوم بالضرورة (وأيضاً: جعلتموها كلية مع أن كون العرض القائم بالنفس الجزئية جزئياً جزئياً ضروري)[1] وأيضاً تجعلون العلم تارة حصول الصورة، وتارة نفس الصورة مع ظهور الفرق بينهما.

والجواب: أن الممتنع هو كون الشيء الواحد باعتبار واحد جوهراً وعرضاً، أو كلياً وجزئياً، وأما عند اختلاف الاعتبار فلا، فإن كون[2] الصورة العقلية عرضاً من حيث كونها في الحال قائمة بالموضوع الذي هو النفس لا ينافي كونها جوهراً من حيث إنها ماهية، إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، وإنما المستحيل كون الشيء جوهراً وعرضاً في الخارج بمعنى كونها ماهية إذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا في موضوع، وكذا كونها جزئية من حيث قيامها بالنفس الجزئية لا ينافي كليتها من حيث مطابقتها للأفراد الكثيرة، بمعنى أن الحاصل في العقل من كل منها عند التجريد[3] عن العوارض تكون تلك[4] الصورة بعينها، ثم نسبة الحصول إلى الصورة في العقل نسبة الوجود إلى الماهية في الخارج، فكماله ليس للماهية تحقق في الخارج، ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر، حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول، كذلك ليس للصورة تحقق في العقل، ولعارضها المسمى

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) في (ب) فكون بدلاً من (فإن كون).

(٣) التجريد في اللغة: التعرية من الثياب والتشذيب، تقول جرد الشيء قشره، وجرد الجلد نزع شعره، وجرد السيف من غمده سله، وجرّد الكتاب عراه من الضبط والزيادات والفواتح، والتجريد عند الفلاسفة: هو انتزاع النفس عنصراً من عناصر الشيء، والتفاتها إليه وحده دون غيره.

وله عند علماء اللغة عدة معان، منها تجريد اللفظ الدال على المعنى عن بعض معناه، ومنها عطف الخاص على العام، ومنها أن ينتزع من أمر ذي صفة.

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (تلك).

بالحصول تحقق آخر، وإنما الزيادة بمعنى أن المفهوم من هذا غير المفهوم من ذاك، فبهذا الاعتبار يصح جعل العلم تارة نفس الصورة، وتارة حصولها.

فإن قيل: لا ارتياب في أن العلم عرض موجود في الخارج، لمعنى حصوله في النفس، حصولاً متأصلاً موجباً للاتصاف كسائر صفات النفس.

والصورة ليست كذلك إذ لا حصول لها إلا في النفس، وحصولها فيها ليس حصولاً اتصافياً مثل حصول العرض في المحل، على ما سبق.

قلنا: لا كلام في قوة هذا الإشكال، بل أكثر الإشكالات الموردة على كون الإدراك صورة. وغاية ما يمكن أن يقال: إن الصورة قد تؤخذ[1] من حيث إن الحصول نفسها، فتكون عرضاً قائماً بالنفس حاصلاً لها حصولاً متأصلاً اتصافياً، فيكون موجوداً عينياً كسائر صفاتها، وقد تؤخذ[2] من حيث إن الحصول غيرها فيكون صورة وماهية للموجود العيني الذي ربما يكون من الجواهر فلا تتصف النفس بها، ولا هي تحصل للنفس حصولاً متأصلاً، وهي بهذا الاعتبار مفهوم لا تحقق له إلا في الذهن، وإطلاق المعلوم عليها تجوز، لأن المعلوم ماله[3] صورة في العقل، لا نفس الصورة، نعم: قد يستأنف لها تعقل، وتلحقها أحكام وعوارض لا يحاذي بها أمر في الخارج هي المسماة بالمعقولات الثانية، وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض الملعوم، كما تجعل من عوارض المفهوم.

وأما المعلوم الذي هو ماله الصورة أعني الموجود العيني فلا يتصف بالكلية، إلا بمعنى أن الحاصل منه في العقل كلي.

وذكر في المواقف عن الحكماء: أن لموجود في الذهن هو العلم والمعلوم، وأن معنى كون الإنسان كلياً هو أن الصورة الحصلة منه في العقل

---

(١) في (ب) توجد بدلاً من (تؤخذ).

(٢) في (ب) يوجد بدلاً من (تؤخذ).

(٣) في (ب) بدلاً من (ماله).

المجردة عن المشخصات كلية، أو أن المعلوم بها كلي ثم قال: وهذا إنما يصح على رأي من يجعل العلم والمعلوم هي الصورة الذهنية، أو يجعل للأمور المتصورة ارتساماً في غير العقل وإلا لكان للمعلوم حصول في الخارج فيكون جزئياً لا كلياً، وأنت خبير بأنه إذا أريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق، ولا لقوله بها معنى.

الإدراك إما إضافة أو صفة لها

(قال: والمتكلمون لما أنكروا الوجود الذهني جعلوا الإدراك إضافة بين المدرك والمدرك، أو صفة لها إضافة إليه فورد عليهم العلم بالمعدومات والممتنعات إذ لا تعقل الإضافة إلى ما تحقق له أصلاً، ولزم القول بالصورة في الكل لما أن الإدراك معنى واحد فإن قيل: كما لا إضافة إلى العدم المحض فكذا لا صورة له.

وإن أخذت صورة لما في الذهن كان في الذهن من المعدوم أمران الصورة وذو الصورة وهو بين البطلان.

قلنا: ليس من المعدوم إلا الصورة، ومعناها أن له وجوداً غير متأصل، وهي من حيث قيامها بالذهن علم، ومن حيث ذاتها معلوم بخلاف الموجود، فإن العلم ما في الذهن، والمعلوم ما في الخارج، وفي كلام ابن سينا أنه ليس في العقل من الممتنع صورة، وتصوره إما على سبيل التشبيه بإن يعقل بين السواد والحلاوة أمر وهو الاجتماع، ثم يحكم بأن مثله لا يمكن بين السواد والبياض، أو على سبيل النفي بأن يحكم أن ليس بينهما مفهوم هو الاجتماع، وكأنه مراد أبي هاشم حيث أثبت علماً لا معلوماً له).

يعني أن من لم يقل بالوجود الذهني وحصول الصورة جعل العلم إما مجرد إضافة وتعلق بين العالم[1] والمعلوم، وإما صفة لها تلك الإضافة فالصفة العلم، والإضافة العالمية.

---

(١) في (ب) العلم بدلاً من (العالم).

وأثبت القاضي وراء العلم والعالمية إضافة إما لأحدهما فيكون هناك ثلاثة أمور ولكل منهما فتكون أربعة، وعلى هذا قياس سائر الإدراكات، فإنه أورد عليهم علم الشيء بنفس ذاته فإن التعلق لا يتصور إلا بين شيئين.

أجيب بأن التغاير الاعتباري كاف على ما مر في حصول الشيء للشيء، نعم يرد عليهم العلم بالمعدومات من الممكنات ككثير من الأشكال الهندسية، والممتنعات كالمفروضات التي يبين[1] بها الخلف[2] فإنه لا تحقق لها في الخارج، وإذا لم تتحقق في الذهن أيضاً لم تتصور الإضافة بينهما وبين العالم، وما يقال من إمكان تحققها قائمة بأنفسها على ما هو رأي أفلاطون، أو بغيرها من الأجرام الغائبة عنا فضروري البطلان في الممتنعات، لا يقال غاية ما في الباب إثبات الصورة الذهنية في العلم بالمعدومات. قلنا: الإدراك معنى واحد لا يختلف إلا بالإضافة إلى المدرك والمدرك، فإن[3] علم أنه غير نفس الإضافة في موضع علم كونه كذلك مطلقاً.

فإن قيل: العلم بالمعدومات وارد على القول بالصورة أيضاً لأن الصورة إنما تكون لذي الصورة لا للعدم المحض فإما أن تكون في الخارج فلا يكون معدوماً والكلام فيه أو في الذهن فيكون من المعدوم أمر هو الصورة، وأمر آخر له الصورة وهو باطل لم يقل به أحد.

قلنا ليس في الذهن إلا أمر واحد هو الصورة، ومعنى كونها صورة للمعدوم أنها بحيث لو أمكن في الخارج تحققها وتحقق ذلك المعدوم لكانت إياه، ثم إنها من حيث قيامها بالذهن وحصولها فيه علم تتصف به النفس، ومن حيث ذاتها وماهيتها العقلية أعني مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم له وجود غير متأصل، وهذا بخلاف الموجود، فإن العلم ما في الذهن

---

(١) في (ب) مبنى بدلاً من (يبين).
(٢) في (ب) الخلق بدلاً من (الخلف)
(٣) في (ب) فإذا بدلاً من (فإن).

والمعلوم ما في الخارج كما مر[(١)]، وبهذا يندفع إشكال آخر وهو: أنهم صرحوا بأن الصورة إنما تكون علماً إذا كانت مطابقة للخارج وذلك لأن هذا إنما هو في صور الأعيان الخارجية، وأما المعدومات من، الاعتباريات وغيرها فمعنى مطابقتها ما ذكرنا، هذا، وفي بعض المواضع من كلام ابن سينا اعتراف بأن العلم بالممتنعات ليس حصول الصورة لأنه ذكر في الشفاء أن المستحيل لا يحصل له صورة في العقل ولا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع النقيضين بل تصور المستحيل إنما يكون على سبيل التشبيه بأن يعقل بين السواد (والحلاوة أمر هو الاجتماع، ثم يقال مثل هذا الأمر لا يمكن بين السواد)[(٢)]والبياض، أو على سبيل النفي بأن يحكم العقل بأنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وعلى هذا حمل صاحب المواقف كلام أبي هاشم حيث جعل العلم بالمستحيل علماً لا معلوم له بناء على أن المعلوم شيء والمستحيل ليس بشيء وحينئذ لا يرد اعتراض الإمام بأنه تناقض إذ لا معنى للمعلوم سوى ما تعلق به العلم ولا يحتاج إلى ما ذكره الآمدي من أن له أن يصطلح على أن المعلوم ما تعلق به العلم من[(٣)] الأشياء.

---

(١) في (أ) بزيادة (كما من).
(٢) ما بين القوسين سقط من (ب).
(٣) في (أ) بالأشياء.

المبحث الثاني

أنواع الإدراك

(قال: أنواع الإدراك أربعة:

إحساس، وتخيل[1]، وتوهم، وتعقل والاحساس مشروط لحضور المادة واكتناف الهيئات، وكون المدرك جزئياً، والتخيل مجرد عن الأول، والتوهم عن الأولين، والتعقل عن الكل).

الإحساس إدراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به، محسوسة من الأين والوضع، ونحو ذلك.

والتخيل: إدراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة، ولكن في حالتي حضوره وغيبته.

والتوهم: إدراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والإضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة.

والتعقل: إدراك للشيء من حيث هو هو فقط، لا من حيث شيء آخر سواء أخذ وحده، أو مع غيره من الصفات المدركة. هذا النوع من الإدراك، فالإحساس مشروط بثلاثة أشياء، حضور المادة، واكتناف الهيئات، وكون المدرك جزئياً. والتخيل: مجرد عن الشرط الأول، والتوهم: مجرد عن

---

(١) راجع ما كتبه ابن سينا في كتاب النجاة عن الفرق بين إدراك الحس وإدراك التخيل، وإدراك الوهم، وإدراك العقل ص ١٦٨.

الأولين والتعقل: مجرد عن الجميع، بمعنى أن الصورة تكون مجردة عن العوارض المادية الخارجية، وإن لم يكن بد من الاكتناف بالعوارض الذهنية مثل تشخصها من حيث حلولها في النفس الجزئية، ومثل عرضيتها وحلولها في تلك النفس، ومقارنتها لصفات تلك النفس، وفي كون هذه من العوارض الذهنية، كلام عرفته في بحث الماهية.

(قال: وعند الشيخ الأشعري[1] الإحساس بالشيء علم به، فإن إرادته لا تخالف سائر العلوم إلا باعتبار المتعلق، والطريق فمردود بما نجد من الفرق بين حالتي العلم التام بالشيء والاحساس به، وإن أراد أنها أنواع من العلم فلفظي مبنى على إطلاق العلم على مطلق الإدراك، وهو إنما يقال لما عدا الاحساس، وقد يخص بالأخير، أو بإدراك المركب، ويسمى إدراك الجزئي، أو البسيط معرفة، أو بالتصديق الجازم المطابق الثابت، ويسمى الخالي عن الجزم ظناً، وعن المطابقة جهلاً مركباً، وعن الثبات اعتقاداً وقد لا يعتبر فيه المطابقة أيضاً، ولكون الشك تردداً في الحكم والوهم ملاحظة للطرف المرجوح كان عدهما من التصديق خطأ وإن أريد بالشك الحكم بتساوي الطرفين فهو أحد الأقسام السابقة).

فالإبصار علم بالمبصرات، والسماع علم بالمسموعات، وهكذا البواقى ورده الجمهور بأنا نجد فرقاً ضرورياً بين العلم التام بهذا اللون، وبين إبصاره، وهكذا بين العلم بهذا الصوت وسماعه، وبين العلم بهذه الرائحة وشمها.

إلى غير ذلك.

وأجيب بأنا لا نسلم ان ما يتعلق به الإحساس يمكن تعلق العلم به بطريق

(١) هو علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري مؤسس مذهب الأشاعرة، كان من الأئمة المتعلمين المجتهدين. ولد في البصرة عام ٢٦٠ هـ وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ثم رجع وجاهر بخلافهم. توفي ببغداد عام ٣٢٤ هـ. من كتبه: مقالات الإسلاميين والإبانة، ورسالة في الإيمان، ومقالات الملحدين، والرد على ابن الراوندي وغير ذلك.

(راجع طبقات الشافعية ٢: ٢٤٥ والمقريزي ٢: ٣٥٩، وابن خلكان ١: ٣٢٦).

اخـر، ولو سلم فيجـوز أن يكونـا علمين متخالفين بـالماهيـة أو الهويـة، وفيـه ضعف.

أما أولا: فلأن إمكان تعلق علم آخر بـه ضروري. كيف وأنـا نحكم عليه عدم الإحساس أيضاً.

وأما ثانياً: فلأن مقصود الجمهور نفي أن تكون حقيقة إدراك الشيء بالحس هي حقيقة إدراكه المسمى بالعلم، بحيث لا تفاوت إلا في طريق الحصول كما في العلم بالشيء بطريق الاستـدلال أو الإلهام، أو الحـدس، وإما بعـد تسليم كونهما نوعين مختلفين من الإدراك فيصير البحث لفظياً مبنياً على أن العلم اسم لمطلق الإدراك، أو النوع منه، والحق أن إطلاقه على الإحساس مخالف للعرف واللغـة فإنـه اسم لغيره من الإدراكـات، وقـد يخص بـإدراك الكـل، أو إدراك المركب فيسمى إدراك الجزئي، أو إدراك البسيط معرفة وقد يخص العلم بأحد أقسام التصديق - أعني اليقين منه، وهو مـا يقارن الجـزم والمطابقـة والثبات، فيسمى غير الجازم ظناً[1] قلنا[2] :وغير المطابق جهلاً مركباً[3]، وغير الثابت اعتقاد

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (ظناً).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (قلنا).

(٣) (الجهل: نقيض العلم. قال تعالى: ﴿يحسبهم الجاهل أغنياء﴾ يعني الجهـل بحالهم ولم يـرد الجهل الذي هو ضد الخبرة، والجهل هـو اعتقاد الشيء على خـلاف ما هـو عليه، واعترضوا عليه بأن الجهل قد يكون بالمعدوم وهو ليس بشيء، والجواب عنه أنه شيء في الذهن (راجع التعريفات للجرجاني).

ويـطلق الجهل عنـد المتكلمين على معنيين الأول: هو الجهـل البسيط، وهو عـدم العلم عما من شأنه أن يكون عالماً فلا يكون ضداً للعلم، بل مقابلاً له تقابل العدم والملكة، ويقرب منـه السهو والغفلة والذهول، والجهـل البسيط بعـد العلم يسمى نسيـانـاً. والثـاني هـو الجهـل المركب، وهو اعتقاد جازم غير مطابق للواقع، وإنما سمي مركباً لأنه يعتقد الشيء على خـلاف ما هو عليه، فهذا جهل أول، ويعتقد أنه يعتقده على ما هو عليه، وهذا جهل آخر قد تركبـا معاً وهو ضد العلم.

(راجع كشاف اصطلاحات الفنون جـ ١ ص ٢٧٨ : ٢٧٩).

المقلد وقد لا يعتبر في الاعتقاد المطابقة، فينقسم إلى الصحيح والفاسد وقد يطلق على مطلق التصديق فيعم العلم وغيره.

وقد يراد بالظن ما ليس بيقين، فيعم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد، ثم ظاهر عبارة البعض أن اليقين يقارن الحكم بامتناع النقيض، والظن الصرف يقارن الحكم (بإمكان النقيض وإن كان مرجوحاً، لكن التحقيق هو أن المعتبر في اليقين أن يكون بحيث لو أخطر النقيض بالبال لحكم)[1] بامتناعه، وفي الظن أنه لو أخطر الحكم بإمكانه حتى إن كلاً منهما اعتقاد بسيط لا يتركب عن حكمين، واعترض على اعتبار الثبات في اليقين بأنه إن أريد به عسر الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك، وإن أريد به[2] امتناع الزوال فاليقين من النظريات قد يذهل الذهن عن بعض مباديه فيشك فيه، بل ربما يحكم بخلافه.

والجواب أنه: إن أريد بالذهول مجرد عدم الحضور بالفعل عند العقل فإمكان طريان الشك حينئذ ممنوع، وإن أريد الزوال بحيث يفتقر إلى تحصيل واكتساب فلا يقين حينئذ بالحكم النظري[3]، ونحن إنما نحكم بامتناع الشك فى اليقين مادام يقينا فإن التصديق[4] على ما ذكرنا ينحصر فى العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح والظن لأن غير الجازم لا بد أن يكون راجحاً لأنه أقل مراتب الحكم أعنى قبول النفس وإذعانها لوقوع النسبة أو لا وقوعها، وما ذكر الإمام وجمع من المتأخرين أن غير الجازم إما أن يكون راجحاً فظن، أو مساوياً فشك، أو مرجوحاً فوهم محل نظر لأن الشك تردد فى الوقوع واللاوقوع، والوهم ملاحظة للطرف المرجوح وكلاهما تصور لا حكم معه أصلاً.

(١) ما بين القوسين سقط من (أ).
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (به).
(٣) في (ب) الفطري بدلاً من (النظري).
(٤) في (ب) بزيادة (فإن).

فإن قيل: المراد بالشك[1] الحكم بتساوى الطرفين عند العقل.

قلنا: هذا تصديق بكون أحد الأقسام الأربعة بمنزلة قولك: أنا شاك فى كذا.

الفرق بين السهو والنسيان[2]

(قال: والذهول عن الصورة الإدراكية إن انتهى إلى زوالها بحيث يفتقر إلى اكتساب فنسيان، وإلا فسهو، والجهل البسيط عدم ملكة العلم، والمركب مضاد له لصدق الحد.

وقالت المعتزلة مماثل لأن الاختلاف إنما هو بعارض المطابقة واللامطابقة، ولأن العلم ينقلب جهلاً مع بقاء ذاته كما إذا اعتقد قيام زيد طول نهاره، وقد قعد في البعض.

والجواب أن العارض قد يكون لازماً فتختلف الذات باختلافه واتحاد الذات في الحالين نفس المتنازع).

يشير إلى الفرق بين السهو والنسيان، وقد لا يفرق بينهما، ونسبتهما إلى العدم نسبة الموت إلى الحياة، بمعنى أنهما عدم ملكة للعلم مع خصوصية قيد

---

(١) الشك: هو التردد بين نقيضين لا يرجح العقل أحدهما على الآخر وذلك لوجود أمارات متساوية في الحكمين، أو لعدم وجود أية إمارة فيهما، ويرجع تردد العقل بين الحكمين إلى عجزه عن معاناة التحليل أو إلى قناعته بالجهل لذلك قيل: الشك ضرب من الجهل.

والشك عند ديكارت: فعل من أفعال الإرادة، فهو ينصب على الأحكام لا على التصورات والأفكار لأن التصورات من غير حكم لا تسمى صادقة ولا كاذبة (عثمان أمين ديكارت ص ١٠٢).

(٢) النسيان: هو الفقدان المؤقت أو النهائي لما حفظته النفس من الصور والمهارات الحركية، وهو قسمان: نسيان طبيعي كما في فقدان الخطور التلقائي أو العجز عند التذكر الإرادي، ونسيان غير طبيعي كما في أمراض الذاكرة. قال الجرجاني: النسيان، هو الغفلة عن المعلوم في غير حالة السنة فلا ينافي الوجوب. أي نفس الوجوب، ولا وجوب الأداء.

(تعريفات الجرجاني).

وقيل النسيان مرادف للسهو والذهول، والفرق بين السهو والنسيان أن الأول زوال الصورة عن القوة المدركة بعد بقائها في الحافظة، والثاني: زوالها عنهما معاً.

الطريان، والشك عدم ملكة للعلم التصديقي، فيكون جهلاً بسيطاً بالنظر إليه، وإن كان علماً من حيث التصور.

وأما الجهل المركب أعني الاعتقاد الجازم الغير المطابق ويسمى مركباً لأنه جهل بما في الواقع مع الجهل بأنه جاهل به، فمضاد للعلم لصدق حد الضدين عليهما لكونهما معنيين يستحيل اجتماعهما لذاتهما، ولكونهما متقابلين وجوديين ليس تعقل أحدهما بالقياس إلى تعقل الآخر.

وقالت المعتزلة: [(١)] هما متماثلان، لأن الحقيقة واحدة والاختلاف إنما هو بالعارض، أما أو لا فلأنهما لا يختلفان إلا بمطابقة الواقع ولا مطابقته، وذلك خارج لأن النسبة لا تدخل في حقيقة المنتسبين، والاختلاف بالخارج لا يوجب الاختلاف بالذات. وأما ثانياً: فلأن من اعتقد أن زيداً في الدار طول النهار وقد كان فيها إلى قبل[(٢)] الظهر، ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر لا اختلاف في ذاته، مع أنه كان علماً ثم صار جهلاً.

والجواب أن المطابقة[(٣)] واللامطابقة أخص صفات النفس للعلم والجهل، فالاختلاف فيه يستلزم الاختلاف في الذات وظاهره معارضة، ويمكن تنزيله على المنع، أي لا نسلم (أن الاختلاف بالعارض لا يوجب الاختلاف بالذات، وإنما يكون كذلك لو لم يكن لازماً، ولا نسلم)[(٤)]. أن الذات واحدة بل الاعتقادات على التجدد، فما دام ريد في الدار فالمتجدد علم، وحين خرج فجهل.

---

(١) راجع التعريف بهذه الفرقة وأشهر رجالها في كلمة موجزة في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (قبل).

(٣) أطبق القوم على كذا اجتمعوا عليه متوافقين، وأطبقت عليه الحمى استمرت به الليل والنهار، وأطبق الليل أظلم، وطابق الفرس في مشيه أو جريه مطابقة وطباقاً وضع رجليه موضع يديه، والمطابقة: الموافقة والمعاونة، وطابقه على الأمر: مالأه وساعده، وطابق بين الشيئين جعلهما على حذو واحد.

المعجم الوسيط جـ ٢ ص ٥٥٠).

(٤) ما بين القوسين سقط من (ب).

المبحث الثالث

انقسام العلم إلى قديم وحادث

(قال: المبحث الثالث:

العلم[1] ينقسم إلى قديم وحادث، ومراتب الحادث ثلاث، لأنه إما بالقوة المحضة وهو الاستعداد، فاللضروري بالحواس وللنظري بالضروري، وإما بالفعل إجمالاً بأن يكون عنده أمر بسيط هو مبدأ التفاصيل، أو تفصيلاً بأن يلاحظ الأجزاء مفصلة، وذلك كما إذا نظر إلى الصحيفة جملة ثم حرفاً حرفاً، فالحاصل في الإجمال صورة واحدة تطابق الكل، لا كل واحد، وفي التفصيلي صور متعددة فيندفع ما قال الإمام أن الصورة الواحدة لا تطابق المختلفات، والمتعددة تكون تفصيلاً.

اللهم إلا أن يراد بالتفصيل حصولها مرتبة، وبالإجمال دفعة).

إما قديم لا يسبقه العدم وهو علم الله تعالى وإما حادث[2] سبقه العدم فهو

---

(١) العلم: هو الإدراك مطلقاً تصوراً كان أو تصديقاً، يقيناً كان أو غير يقيني، وقد يطلق على التعقل، أو على حصول صورة الشيء في الذهن، أو على إدراك الكلي مفهوماً كان أو حكماً أو على الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، أو على إدراك الشيء على ما هو به، أو على إدراك حقائق الأشياء وعللها، أو على إدراك المسائل على دليل، أو على المكانة الحاصلة عن إدراك المسائل.

(راجع المعجم الفلسفي جـ ٢ ص ١٠١ وما بعدها).

(٢) الحادث: هو الواقع، وحدث أمر أي وقع. والحادث عند فلاسفة العرب هو ما يكون مسبوقاً بالعدم، ويسمى حادثاً زمانياً، وفرقوا بين الحدوث الزماني، والحدوث الذاتي، فقالوا:

علم المخلوق، ومراتب الحادث ثلاث:

الأولى: ما يكون بالقوة المحضة، وهو الاستعداد للعلم، وحصوله للضروريات يكون بالحواس الظاهرة والباطنة، كما يستفاد من حس اللمس أن هذه النار حارة، فتستعد النفس للعلم بأن كل نار حارة، وعلى هذا القياس وللنظريات[1] يكون بالضروريات بأن يرتب فيكتسب النظرى.

والثانية: العلم الإجمالي كمن علم مسألة فغفل عنها ثم سئل فإنه يحضر الجواب[2] في ذهنه دفعة من غير تفصيل، وحقيقته حالة بسيطة إجمالية هي مبدأ تفاصيل المركب.

والثالثة: العلم التفصيلي: وهو حضور صورة المركب بحيث تعرف اجزاؤه متميزاً بعضها عن بعض ملاحظاً كل منها على الانفراد، وذلك كما إذا نظرنا إلى الصحيفة دفعة فلاشك أنا نجد حالة إجمالية من الإبصار، ثم إذا حدقنا النظر وأبصرنا كل حرف حرف على الانفراد حصلت لنا حالة أخرى مع أن الإبصار حاصل في الحالين.

فالأولى: بمنزلة العلم الإجمالي، والثانية بمنزلة العلم التفصيلي وبهذا يتبين معنى كلامهم، أن العلم بالماهية يستلزم العلم بأجزائها، لكن إجمالاً لا تفصيلاً.

واعترض الإمام بأن الحاصل في العلم الإجمالي إما أن يكون صورة واحدة فيلزم أن يكون للحقائق المختلفة صورة واحدة مطابقة[3]

= الحدوث الزماني هو كون الشيء مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانياً، أما الحدوث الذاتي فهو كون الشيء مفتقراً في وجوده إلى الغير.
(راجع تعريفات الجرجاني).

(١) النظرية: قضية تثبت ببرهان، والنظرية في الفلسفة طائفة من الآراء تفسر بها بعض الوقائع العلمية أو الفنية ونظرية المعرفة: البحث في المشكلات القائمة على العلاقة بين الشخص والموضوع، أو بين العارف والمعروف، وفي وسائل المعرفة فطرية أو مكتسبة.

(٢) في (ب) الحوادث بدلاً من (الجواب).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (مطابقة).

لكـل منهـا على أنهـا[1] متسـاويـة لهـا بـل نـفس مـاهيتهـا، ومـا أن يكـون صـوراً متعـددة لتلك المختلفـات فيكـون العلم التفصيلي بهـا حـاصلاً وغـايـة التفـرقـة أن يقـال إن حصـول الصـورة إن كـان دفعـة واحدة فعلم إجمالي، وإن كان على ترتيب زماني بأن يحضـر واحد بعـد واحد فتفصيلي، لكـن على هذا لا يكون الإجمالي مرتبة متوسطة بين القوة المحضة، والفعل المحض التفصيلي على ما زعموا، ويمكن الجواب بـأن الحاصـل في الإجمالي صورة واحدة تطابق الكل من غير مـلاحظة لتفـاصيل الأجـزاء، وفي التفصيلي صور متعددة يطابق كل منها واحداً من الأجـزاء على الانفراد، وفهم بعضهم من العلم الإجمالي مجرد تميز الشيء عند العقل، ومن التفصيلي ذلك مع العلم بتميزه، وقد سبق الكلام في أن العلم بالشيء هل يستلزم العلم بالعلم بـه، وفي أنه على تقـديـر الاستلزام هـل يلزم من العلم بشيء واحد علوم غيـر متناهية، بناء على تغاير العلم بالامتياز وبامتياز الامتياز، وهكذا إلى غير النهاية.

---

(١) سقط من (ب) حرف الجر (على).

المبحث الرابع

انقلاب العلم النظري إلى ضروري

(قال: المبحث الرابع:

قيل: لا خلاف في جواز انقلاب النظري ضرورياً بأن يخلق الله تعالى، وجوز القاضي[1] عكسه لتجانس العلوم بناء على كون التعلقات والتشخصات من العوارض التي ليست مقتضى الذات فيجوز على كل ما يجوز على الآخر، كما يجوز على الإنسانية التي في زيد ما يجوز على التي في عمرو، ومن قال: لو سلم التجانس فلا شك في اختلاف الأنواع ذهل عن معنى التجانس، ومنعه الجمهور. مطلقا لاستحالة الخلو عن الضروري، مع التوجه، وبعضهم فيما هو شرط للنظر للدور).

قال الإمام: لا يجوز انقلاب العلم البديهي كسبياً وبالعكس لأن كون تصور الموضوع والمحمول كافياً في جزم الذهن بالنسبة بينهما، أو مفتقراً إلى النظر أمر ذاتي له، والذاتي لا يزول، وهذا مع ظهور المنع على مقدمته الأولى مختص بالأوليات.

وذكر الآمدي[2] وغيره أن انقلاب النظري ضرورياً جائزاً اتفاقاً بأن يخلق الله

---

(١) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر أبو بكر الباقلاني ت عام ٤٠٣ هـ. سبق الترجمة له.

(٢) هو علي بن محمد بن سالم التغلبي أبو الحسن سيف الدين الآمدي ت ٦٣١هـ. سبق الترجمة له.

تعالى في العبد علماً ضرورياً[1] متعلقاً بما يتعلق به علمه النظري.

والمعتزلة عولوا فى الجواز على تجانس العلوم، ومنعوا الوقوع فيما يكون مكلفاً به كالعلم بالله وصفاته المقدسة لئلا يلزم التكليف بغير المقدور وأنه قبيح يمتنع وقوعه من الله تعالى.

فإن قيل: فاللازم نفي الجواز دون مجرد الوقوع.

قلنا: ليس معنى كلامهم أن فى العلم بالله تعالى الانقلاب جائز وليس بواقع، بل إنه جائز نظراً إلى كونه علماً وإنما امتنع وقوعه لعارض من خارج هو كونه مكلفاً به نظرياً فجوزه القاضي وبعض المتكلمين لأن العلوم متجانسة، أى متماثلة متفقة الماهية بناء على كون التعلق بالمعلومات، والتشخص الحاصل بواسطة الخصوصيات من العوارض التى ليست مقتضى الذات، وإذا كانت متماثلة وحكم الأمثال واحد جاز على كل منها ما جاز على الآخر، كما جاز على الإنسانية التى في زيد ما جاز على التي في عمرو، بالنظر إلى نفس الإنسانية.

فإن قيل: قد سبق أن التصور[2] والتصديق[3] مختلفان بالحقيقة قلنا:

---

(١) العلم الضروري: هو ما يحصل من غير فكر وكسب، والعلم الاكتسابي الذي يحصل بالنظر والبحث، وهو عقل وعمل، فالعقلي: هو ما يحصل بالنظر والتأمل، ويسمى بالعلم النظري، والعملي: هو ما يحصل بالعمل والتجربة.

(٢) تصور الشيء: تخيله، وتصور له الشيء، صارت له عنده صورة والتصور عند علماء النفس: هو حصول صورة الشيء في العقل وعند المناطقة: هو إدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات.

(تعريفات الجرجاني).

(٣) العلم عند الفلاسفة القدماء. إما تصور فقط، وهو حصول صورة الشيء في العقل، وإما تصور معه حكم وهو إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً، ويقال لهذا التصور المصحوب بالحكم تصديق.

(راجع القطب على الشمسية ص ٦).

والتصور يكتسب بالحد وما يجري مجراه والتصديق إنما يكتسب بالقياس أو ما يجري مجراه مثل تصديقنا بأن للكل مبدأ.

(راجع النجاة ص ٣: ٤).

لعله[1] أراد بالعلم ما هو أحد أقسام التصديق على ما اشتهر فيما بين المتكلمين، أو ادعى أن حقيقة الكل هى الصفة الموجبة للتميز على ماسبق، أو أراد أن التصورات متماثلة، وكذا التصديقات، فيجوز على الضروري من كل منهما أن ينقلب إلى النظري منه.

والجواب بعد تسليم التجانس أنه إن أريد بالجواز عدم الامتناع أصلا فمجرد التجانس لا يقتضيه لجواز أن يمتنع بواسطة العوارض والخصوصيات على البعض ما يجوز للبعض الآخر.

وإن أريد عدم الامتناع نظراً إلى ماهية العلم فغير متنازع وما ذكر الامدي من أنه لو سلم التجانس فلا شك فى الاختلاف بالنوع والشخص، فلعل التنوع أو التشخص يمنع ذلك مبني على أنه فهم من التجانس الاشتراك فى الجنس على ما هو مصطلح الفلاسفة، ولا أدري كيف ذهب عليه مصطلح المتكلمين، وأن مثل القاضي لا يجعل الاشتراك فى الجنس دليلاً على أن يجوز على كل من المشتركين ما يجوز على الآخر، والجمهور على أن الضروري لا يجوز أن ينقلب نظرياً وإلا لزم جواز خلو نفس المخلوق عنه مع التوجه والالتفات وسائر شرائط حصول الضروريات لأن ذلك من لوازم النظريات وعلى هذا لا يرد الاعتراض بأن الضروري قد لا يحصل لفقد شرط أو استعداد إلا أنهم عولوا فى استحالة الخلو عن الضروري على الوجدان وفيه ضعف لأن غايته الدلالة على عدم الخلو دون استحالته، سلمنا لكن لاخفاء فى[2] أن الخلو عن الضروري إنما يمتنع مادام ضرورياً، وبعد الانقلاب لا يبقى هذا الوصف.

وذهب إمام الحرمين وهو أحد قولي القاضي إلى أنه لايجوز فى ضرورى هو شرط لكمال العقل الذى به يستأصل[3] لاكتساب النظريات لأنه لو انقلب نظرياً لزم كونه شرطاً لنفسه، وهو دور.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (لعله).
(٢) في (أ) بزيادة حرف الجر (في).
(٣) في (ب) يتأهل بدلاً من (يستأصل)

فإن قيل هذا التفصيل نشعر بأن القول الآخر للقاضي هو الجواز مطلقاً. أي في كل ضروري وفساده ظاهر لظهور استحالة النظري بدون ضروري، ما قلنا هذا إنما يمنع جواز اجتماع الكل على الانقلاب بحيث لا يبقى شيء من الضروريات لا جواز انقلاب كل على الانفراد.

اختلاف العلماء في استناد الضروري إلى النظري

(قال: والخلاف في جواز استناد الضروري إلى النظري يشبه أن يكون لفظياً).

قد اختلفوا في أن العلم الضروري هل يستند الى النظري، أم لا. ؟

تمسك المانع بأنه لو استند أى ابتنى وتوقف على النظري المتوقف على النظر لزم توقفه على النظر فيكون نظرياً لا ضرورياً هذا خلف[1].

وتمسك المجوز بأن العلم بامتناع[2] اجتماع الضدين ضروري ويتوقف على العلم بوجودهما لأن الاجتماع واللا اجتماع فرع الوجود.

والجواب[3] يمنع تعلق العلم بامتناع اجتماع الضدين ضعيف لأنه إن أريد أنا لا نتصور اجتماعهما، ولا يجزم بامتناعه فمكابرة، بل مناقضة لأن الحكم بعدم تصوره، وعدم الجزم بامتناعه حكم يستدعي تصوره وإن أريد أنا لا نتصور شيئاً هو اجتماع الضدين، وإنما ذلك على سبيل، التشبيه كما سبق نقلاً عن الشفاء فلا يضر بالمقصود لأن حكمنا بأن الاجتماع الواقع فيما بين السواد والحلاوة لا يمكن مثله فيما بين السواد والبياض يتوقف على العلم بوجودهما ، بل الجواب منع ذلك، فإن كون الاجتماع واللا اجتماع فرع الوجود على تقدير حقيقته لا يستدعي توقف العلم بامتناع الاجتماع على العلم بالوجود، بل على تصور الضدين بوجه وهو لا يلزم أن يكون بالنظر، نعم ربما

---

(١) في (ب) بزيادة (هذا خلف).

(٢) في (أ) بزيادة (بامتناع).

(٣) في (ب) والجواز وهو تحريف.

يكون التصديق المستغني عن النظر فيه مفتقراً إلى النظر فى تصور الطرفين، فإن سمي مثله ضرورياً كان مستنداً إلى النظري، فمن هاهنا قيل إن هذا نـزاع لفظي يرجع إلى تفسير التصديق الضروري أنه[1] الذى لايفتقر إلى النظر أصلا، أو لا يفتقر إلى النظر فى نفس الحكم وإن كان طرفاه بالنظر، والحق أن مراد المتكلمين بالعلم ما هو من أقسام التصديق، وبالضروري منه ما لا يكون حصوله بطريق الاستدلال عليه، والمتنازع هو أنه هل يجوز أن يبتنى على علم حاصل بالاستدلال.

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (أنه).

المبحث الخامس

اختلاف العلماء فى تعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم

(قال: المبحث الخامس: هل يتعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم؟

قال الشيخ، وكثير من المعتزلة. نعم، لأن التعلق داخل فيه، وقيل: لا لكونه خارجاً كما في القديم فهو فرع الخلاف في تفسير العلم، وقيل: يتعدد إن كان المعلومان نظريين لئلا يلزم اجتماع النظرين في علم، ورد بجواز أن يحصلا بنظر كما علما بعلم وهو ضعيف.

وقال القاضي والإمام: يتعدد إن كان المعلومان مما يجوز انفكاك العلم بهما، وإلا لزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه، ورد بأنه قد يعلم تارة بعلم، وتارة بعلمين).

اتفق القائلون بالعلم القديم على أنه واحد يتعلق بمعلومات متعددة، واختلفوا فى الحادث فذهب الشيخ وكثير من المعتزلة إلى أن الواحد منه يمتنع أن يتعلق بمعلومين.

وهذا هو المعنى بقولنا بتعدد العلم بتعدد المعلوم.

وذهب بعض الأصحاب إلى أنه يجوز، وجعل الإمام الرازي الخلاف مبنياً على الخلاف فى تفسير العلم أنه إضافة فيكون التعلق بهذا عين[1] التعلق بذاك، أو صفة ذات إضافة فيجوز أن يكون للواحد تعلقات بأمور متعددة كالعلم القديم.

(١) في (أ) غير بدلاً من (عين).

ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل، ومن حيث إنه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الأجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الأجزاء على التفصيل ويرد على الإمام أن الجواز الذهني ـ أعني عدم الامتناع عند العقل بالنظر[1] إلى كون العلم صفة ذات إضافة لا يستلزم الجواز الخارجي ـ أعني عدم الامتناع فى نفس الأمر على ما هو المتنازع لجواز أن يمتنع بدليل من خارج كما قيل، وإن كان ضعيفاً أنه ليس عدد أولى من عدد فلو تعلق بما فوق الواحد لزم تعلقه بما لا نهاية له، وكما قال أبو الحسن الباهلي: إنه يمتنع فى المعلومين النظريين، وإلا يلزم اجتماع النظرين فى علم واحد ضرورة أن النظر المؤدي إلى وجود الصانع غير المؤدي إلى وحدته.

وأجيب بمنع اللزوم لجواز أن يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد، إذ لا امتناع فى أن يحصل بنظر واحد أمور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علماً لا جهلاً، وكما قال القاضي[2] وإمام الحرمين[3]: إنه يمتنع إن كان[4] المعلومات. بحيث يجوز انفكاك العلم بأحدهما عن العلم بالآخر، وإلا يلزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة أن العلم بهذا نفس العلم بذاك، والتقدير جواز انفكاكهما.

وأجيب بأنه يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين فى

---

(١) النظر: تأمل الشيء بالعين، والنظر: تقليب البصيرة لإدراك الشيء ورؤيته، وقد يراد به التأمل والفحص، وقد يراد به المعرفة الحاصلة بعد الفحص وقوله تعالى: ﴿انظروا ماذا في السموات﴾ سورة يونس آية ١١. والنظر: الانتظار قال تعالى: ﴿انظرونا نقتبس من نوركم﴾ سورة الحديد آية ١٣. ويستعمل أيضاً في التحير في الأمر. قال تعالى: ﴿فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون﴾ سورة البقرة آية ٤٥.
والنظر: وهو أعم من القياس، لأن كل قياس نظر، وليس كل نظر قياس.
(راجع بصائر ذوي الميز بتصرف جـ ٤ ص وما بعدها).

(٢) القاضي: هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر أبو بكر الباقلاني، ت ٤٠٣ هـ. سبق الترجمة له.

(٣) إمام الحرمين: هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، ت ٤٧٨. سبق الترجمة له.

(٤) في (ب) إذا بدلاً من (إن).

الجملة. وهذا لا ينافى معلوميتهما بعلم واحد فى بعض الاحيان، وحينئذ لا انفكاك. فإن قيل: الإمكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائماً وفيه المطلوب.

قلنا: نعم، إلا أنه لا ينافي الامتناع بالغير وهو المعلومية بعلم واحد، فإن عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحالة بأن يتعلق بهما علمان فإن قيل: نفرض الكلام[1] فى معلومين يجوز انفكاكهما فى التعقل كيف ما علمنا.

قلنا: إمكان معلومين بهذه الحيثية نفس المتنازع وقد يستدل بأنه لو جاز كون الصفة الواحدة مبدأ للأحكام المختلفة كالعالمية بالسواد، والعالمية بالبياض لجاز كونها مبدأ للعالمية والقادرية، ويلزم استغناء[2] الأشياء عن تعدد الصفات باستناد آثارها إلى صفة واحدة، ويجاب بأنه تمثيل بلا جامع كيف والأحكام هاهنا متجانسة بخلاف مثل العالمية والقادرية وأما فيما لا يجوز الانفكاك كالمجاورة والمماثلة والمضادة، وغير ذلك، فيجوز أن يتعلق علم واحد بمعلومين، بل ربما يجب كما في العلم بالشيء مع العلم بالعلم به، فإن هناك معلومات غير متناهية، لأن العلم بالشيء مستلزم للعلم بالعلم به ضرورة، وهو للعلم، للعلم، للعلم به. وهكذا لا إلى نهاية فلو لم يكن عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد لزم أن يكون لكل من علم شيئاً ما علوم غير متناهية، وهو ظاهر البطلان.

وجوابه منع الاستلزام المذكور لجواز أن يعلم الشيء ولا يلتفت الذهن إلى العلم به.

ولو سلم فلا تغاير بين العلم بالشيء، والعلم بالعلم به، إلا بحسب الاعتبار فينقطع بانقطاع الاعتبار.

---

(١) في (ب) تعرض بدلاً من (نفرض).
(٢) في (ب) استثناء بدلاً من (استغناء).

العلمان يتعلقان بمعلوم واحد

(قال: ثم عند التعدد فالعلمان المتعلقان بمعلومين مختلفان وإن تماثل المعلومان وبمعلوم واحد متماثلان.

وقيل إن اتحد وقته وإلا اختلفا ضرورة اختلاف المعلوم باختلاف لوقت).

لاخفاء في جواز تعلق العلمين بمعلوم واحد. وهل هما متماثلان[1].

فيه خلاف. وتفصيل ذلك: أن للعلم محلا هو: العالم، ومتعلقاً هو المعلوم. فإذا تعدد المحل كعلم زيد وعمرو بأن الصانع قديم فالعلمان مختلفان(إن جعلنا اختصاص كل منهما بمحله لذاته، وإلا فمثلان. وإذا تعدد متعلقهما فالعلمان مختلفان)[2] سواء كان المعلومان متماثلين كالعلم ببياضين أو مختلفين كالعلم بالسواد والبياض، إذ لو كانا مثلين لم يجتمعا فى محل واحد[3].

فإذا اتحد متعلقهما فالجمهور على أنهما مثلان سواء اتحد وقت المعلوم أو اختلف.

أما عند الاتحاد فظاهر، وأما عند الاختلاف فلأن اختلاف الوقت لا يؤثر فى اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف الوقت وتقدمه وتأخره فى اختلاف الجوهرين.

واعترض الآمدى[4] بأن الفرق ظاهر، فإن الوقت هاهنا داخل فى متعلق العلم كالعلم بقيام زيد الآن وقيامه غداً، ولاخفاء فى اختلاف الكل باختلاف

---

(١) في (ب) مثلان بدلاً من (متماثلان).

(٢) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (واحد).

(٤) هو علي بن محمد بن سالم التغلبي أبو الحسن سيف الدين الآمدي، ت ٦٣١ هـ. سبق الترجمة له.

الجزء بخلاف كون الجوهر فى زمانيـــن فإنه خارج عنه، وإنما نظير ذلك العلم بـالشىء فى وقتين لا العلم بمعلوم مقيـد بـوقتين، هـذا والحق أن المعلوم إذا اختلف وقته كان متعدداً لا متحداً وأن اتحاده مع تعـدد العلم إنما يتصـور عند اختلاف وقت العلم، والظاهر أنهما حينئذ مثلان، أو عنـد اختلاف محله وقـد سبق الكلام فى أنهما حينئذ مثلان، أو مختلفان.

المبحث السادس

محل العلم هو القلب

(قال: المبحث السادس:

محل العلم هو القلب(١) بدليل السمع، وإن جاز أن يخلقه الله تعالى فى أى جوهر شاء، إلا أن الظاهر أن ليس المراد بالقلب هو ذلك العضو، وعند الفلاسفة هو النفس الناطقة، إلا انه فى الجزئيات يتوسط الآلات، وسيجيء لهذا زيادة بيان).

قد دلت الأدلة السمعية من الكتاب والسنة على أن محل العلم الحادث هو القلب، وإن لم يتعين هو لذلك عقلا، بل يجوز أن يخلقه الله تعالى فى أى جوهر شاء، لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين أن ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات، بل الروح(٢) الذى به امتياز الإنسان.

---

(١) القلب: الفؤاد وقد يعبر به عن العقل، وقال الفراء القلب العقل. وقيل القلب أخص من الفؤاد ومنه الحديث «أتاكم أهل اليمن أرق قلوباً وألين أفئدة» وقد ورد القلب في القرآن على ثلاثة معان.

الأول: بمعنى العقل: ﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب﴾ الثاني: بمعنى الرأي والتدبير ﴿قلوبهم شتى﴾ أي آراؤهم مختلفة، الثالث: بمعنى حقيقة القلب الذي في الصدر ﴿ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾. سورة الحج آية رقم ٤٦.

(٢) الروح: اسماً للنفس، وذلك لكون للنفس بعض الروح. فهو كتسمية النوع باسم الجنس. نحو تسمية الإنسان بالحيوان، والروح في القرآن على سبعة أوجه: الأول بمعنى الرحمة ﴿وأيدهم بروح منه﴾ أى رحمة، والثاني بمعنى الملك ﴿يوم يقوم الروح والملائكة صفاً﴾ الثالث: =

وظاهر كلام الفلاسفة أن محل العلم بالكليات هو النفس الناطقة المجردة، وبالجزئيات هو المشاعر الظاهرة أو الباطنة، إلا أن المحققين منهم على أن محل الكل هو النفس، إلا أنه فى الكليات يكون بالذات، وفى الجزئيات بتوسط الآلات أعنى المشاعر، وسيجيء بيان ذلك فى بحث النفس.

= بمعنى جبريل ﴿نزل به الروح الأمين﴾ الرابع: بمعنى الوحي والقرآن ﴿أوحينا إليك روحاً من أمرنا﴾ الخامس بمعنى عيسى عليه السلام ﴿فنفخنا فيه من روحنا﴾ السادس: في شأن آدم عليه السلام ﴿ونفخت فيه من روحي﴾ السابع: بمعنى اللطيفة التي فيها مدد الحياة ﴿يسألونك عن الروح﴾.

وأقسام الروح من حيث العلم ثلاثة أنواع: حيواني وطبيعي ونفساني. فمركز الروح الحيواني القلب، ومركز الروح الطبيعي الدم، ومحل الروح النفساني الدماغ.

وأما حقيقة الروح: فهي لطيفة ربانية وعنصر من عناصر العالم العلوي تتصل بمدد رباني إلى العالم السفلي، وعلى حسب درجة الحيوانات وتفاوت الحالات التي لهم تتصل بهم.

(راجع بصائر ذوي التمييز جـ٣ ص ١٠٥ : ١٠٦).

المبحث السابع

العقل مناط التكليف

(قال: المبحث السابع: العقل[1] الذي هو مناط التكليف

قال الشيخ: هو العلم ببعض الضروريات.

وقيل: القوة التى تحصل عند ذلك بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات، وهو معنى الغريزة التى يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات، والقوة التى بها يميز بين الأمور الحسنة والقبيحة).

لا خلاف فى أن مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقديه من الصبيان والمجانين والبهائم، وسيجيء أن لفظ العقل مشترك بين

---

(١) العقل في اللغة: هو الحجى والنهى، وقد سمي بذلك تشبيهاً بعقل الناقة، لأنه يمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل كما يمنع العقال الناقة من الشرود.

والجمهور يطلق العقل على ثلاثة أوجه. الأول: يرجع إلى وقار الإنسان وهيئة، ويكون حده أنه هيئة محمودة للإنسان في كلامه واختياره وحركاته وسكناته. والثاني: يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، فيكون حده أنه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها الأغراض والمصالح والثالث: يراد به صحة الفطرة الأولى في الإنسان، فيكون حده أنه قوة تدرك صفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها.

(راجع معيار العلم للغزالي ص ١٦٢).

أما الفلاسفة فيطلقون العقل على المعاني الآتية: ١ ـ أول هذه المعاني قولهم: إن العقل جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها.

(الكندي: رسالة في حدود الأشياء ورسومها).

وهذا الجوهر ليس مركباً من قوة قابلة لفساد (ابن سينا: الإشارات ص ١٧٨).

معان كثيرة، فذهب الشيخ إلى أن المراد به هاهنا العلم ببعض الضروريات أي الكليات البديهية بحيث يتمكن من اكتساب النظريات إذ لو كان غير العلم لصح انفكاكهما بأن يوجد عالم لا يعقل وعاقل لا يعلم وهو باطل، ولو كان العلم بالنظريات وهو مشروط بالعقل لزم تأخر الشيء عن نفسه، ولو كان العلم بجميع الضروريات لما صدق على من يفقد بعضها لفقد شرطها من التفات أو تجربة أو تواتر، أو نحو ذلك مع أنه عاقل اتفاقاً.

واعترض بمنع الملازمة، فإن المتغايرين قد يتلازمان كالجوهر مع العرض، والعلة مع المعلول، وقد يمنع بطلان اللازم، فإن العاقل قد يكون بدون العلم، كما في النوم وهو ضعيف ، والأقرب أن العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات، وهذا معنى ما قال الإمام إنها غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات، وما قال بعضهم إنها قوة بها يميز بين الأمور الحسنة والقبيحة وما قال بعض علماء الأصول إنها نور يضيء به طريق تبتدأ به من حيث ينتهي إليه درك الحواس، أي قوة حاصلة للنفس عند إدراك الجزئيات بها يتمكن من سلوك طريق اكتساب النظريات[1] وهو الذي يسميه الحكماء العقل بالملكة.

---

(١) النظرية: قضية تثبت ببرهان وهي عند الفلاسفة تركيب عقلي مؤلف من تصورات منسقة، تهدف إلى ربط النتائج بالمبادىء فإذا أطلقت النظرية على ما يقابل الممارسة العملية في مجال الواقع دلت على المعرفة الخالية من الغرض المتجردة من التطبيقات العملية وإذا أطلقت على ما يقابل العمل في المجال المعياري دلت على ما يتقوم به معنى الحق المحض أو الخير المثالي المتميز عن الالزامات التي يعترف بها الجمهور ونظرية المعرفة: هي التي تبحث في طبيعة المعرفة، وأصلها وقيمتها ووسائلها وحدودها.

ونظرية النسبية: هي النظرية التي وضعها (آينشتين) على مرحلتين إحداهما مرحلة النسبية الخاصة عام ١٩٠٥ والأخرى مرحلة النسبية العامة عام ١٩١٣.

الإرادة

وفيها مبحثان

الأول: تعريف الإرادة
الثاني: إرادة الشيء كراهة ضده

المبحث الأول

تعريف الإرادة

(قال: ومنها الإرادة[1].

وفيها بحثان:

البحث الأول الأشبه أن معناها واضح عند العقل ومغاير للشهوة ولذا قد يريد الإنسان ما لا يشتهيه، أو بالعكس وجمهور المعتزلة على أنها اعتقاد النفع، أو ميل يتبعه. وعندنا ليس ذلك شرطاً لها فضلاً عن أن يكون نفسها لما أن الهارب من السبع يسلك أحد الطريقين من غير اعتقاد نفع أو وجود ميل يتبعه.

وما ذكره أصحابنا من أنها صفة بها يرجح الفاعل أحد مقدوريه من الفعل أو الترك لا يفيد مغايرتها للاعتقاد والميل، ولا لزوم لكون متعلق كل من الإرادة والكرهة[2] قد يكون إرادة وكراهة).

---

(١) الإرادة: موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض، وهي في الأصل طلب الشيء، أو شوق الفاعل إلى الفعل، إذا فعله كف الشوق وحصل المراد.

(راجع تهافت التهافت لابن رشد ص ٤).

ولها عند الفلاسفة عدة معان. الإرادة: هي نزوع النفس وميلها إلى الفعل بحيث يحملها عليه، وهي قوة مركبة من شهوة وحاجة وأمل. والإرادة: هي القوة التي هي مبدأ النزوع وتكون قبل الفعل. والإرادة: هي اعتقاد النفع أو ظنه، وقيل ميل يتبع ذلك فإذا اعتقدنا أن الفعل الفلاني فيه جلب نفع، أو دفع ضرر، وجدنا من أنفسنا ميلاً إليه.

(المواقف للإيجي جـ ٢ ص ٢١٥).

(٢) في (ج) بزيادة جملة (مقدوراً ليبطل ما قبل أن تعلق).

أي من الكيفيات النفسانية الإرادة، ويشبه أن يكون معناها واضحاً عند العقل غير ملتبس بغيرها، إلا أنه تعسر معرفتها بكنه الحقيقة، والتعبير عنها بما يفيد تصورها وهي تغاير الشهوة، كما أن مقابلها وهي الكراهية تغاير النفرة ولهذا قد يريد الإنسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده كأكل طعام لذيذ يضره.

وذهب كثير من المعتزلة [1] إلى [2] أن الإرادة اعتقاد النفع أو ظنه، فإن نسبة القدرة إلى طرفي الفعل [3] على السوية فأذا حصل [4] في القلب اعتقاد النفع (في أحد طرفيه) [5]، أو ظنه ترجح بسببه ذلك الطرف وصار مؤثراً عنده.

وذهب بعضهم إلى أنها ميل[6] يعقب اعتقاد النفع أو ظنه، لأن القادر كثيراً[7] ما يعتقد النفع أو يظنه ولا يريده ما لم يحدث هذا الميل.

وأجيب بأنا لا نجعله مجرد اعتقاد النفع أو ظنه، بل اعتقاد نفع له أو إلى غيره ممن يؤثر خيره، بحيث يمكن وصول ذلك النفع إليه، أو إلى غيره من غير مانع من تعب أو معارضة وما ذكر من الميل إنما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق إلى المحبوب لمن لا يصل إليه، أما

---

(١) ذهب النظام مع كثيرين مثل أبي الهذيل ومعمر وجعفر بن حرب والإسكافي والأدمي والشحام وعيسى الصوفي: إلى أن الإرادة التي يكون مرادها بعدها بلا فصل موجبة لمرادها.
(راجع مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٩٠).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (إلى).

(٣) في (ب) العقل بدلاً من (الفعل).

(٤) في (ب) جعل بدلاً من (حصل).

(٥) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٦) الميل: قال ابن سينا: فإن كل قوة فإنما تحرك بتوسط الميل، والميل هو المعنى الذي يحس في الجسم المتحرك، وإن سكن قسراً أحس ذلك الميل، كأنه به يقاوم المسكن مع سكونه طلباً للحركة، فهو غير الحركة لا محالة، وغير القوة المحركة، لأن القوة المحركة تكون موجودة عند اتمامها الحركة، ولا يكون الميل موجوداً.
(النجاة ص ٤٢٤ والميل: قسري وطبعي ونفساني).
(راجع القاموس الفلسفي جـ ٢ ص ٤٥٣).

(٧) في (أ) بزيادة لفظ (كثيراً).

في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور. وذهب أصحابنا إلى أن الإرادة قد توجد بدون اعتقاد النفع، أو ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازماً لها فضلاً عن أن يكون نفسها.

وذلك كما في الأمثلة التي يرجح فيها المختار أحد الأمرين (المتساويين من جميع الوجوه بمجرد إرادته من غير توقف في طلب المرجح واعتقاد نفع في ذلك الطرف.

والمعتزلة [١] ينكرون ذلك ويدعون الضرورة بأنه لا بد من مرجح حتى لو تساويا في نفس الأمر لم يستبعد منع اختيار أحد الإمرين)[٢] وسلوك أحد الطريقين وإنما يستبعد عند فرض التساوي، وهو لا يستلزم الوقوع والأصحاب يدعون الضرورة بأن ذلك الترجيح ليس إلا لمحض الإرادة، من [٣] غير رجحان واعتقاد نفع في ذلك المعين.

فالإرادة عندهم صفة بها يرجح الفاعل أحد مقدوريه من الفعل والترك، وهذا معنى الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع، وهذا التفسير كما لا يقتضي كونها من جنس الاعتقاد أو الميل كذلك لا ينفيه وكذا لا يقتضي كون متعلقهما مقدوراً لجواز أن يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره، ويكون من شأنهما الترجيح والتخصيص لأحد طرفي المقدور.

ولهذا جاز إرادة الحياة والموت فبطل ما قيل: إن متعلق الإرادة على هذا التفسير لا يكون إلا مقدوراً فيمتنع تعلقها بالإرادة جو الكراهة، وبالعكس إلا إذا جعلناها من مقدورات العبد بإقدار الله تعالى، وصح ما قيل في الفرق بين الإرادة والشهوة بأن الإرادة قد تتعلق بالإرادة وبالكراهة بأن يريد الإنسان إرادته لشيء أو كراهته له، وكذا الكراهة ولا يلزم منه كون الشيء الواحد مراداً [٤]

---

(١) راجع ما كتبه القاضي عبد الجبار في كتابه المغني في أبواب التوحيد والعدل. الجزء السادس ص ٤٠ وما بعدها.

(٢) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٣) سقط من (ب) لفظ (من).

(٤) في (ب) فرداً وهو تحريف.

ومكروها معاً لإن إرادة الكراهة وكراهة الإرادة لا توجب إرادة المكروه وكراهة المراد وهذا بخلاف الشهوة فإنه لا معنى لاشتهاء الإنسان شهوته لشيء إلا بمعنى الإرادة كما قيل لمريض: أي شيء تشتهي فقال: اشتهي ألا اشتهي [1] وكذا النفرة لا تتعلق بالنفرة.

(قال: والفلاسفة لما زعموا أن الواجب موجب وتفطنوا لشناعة نفي الإرادة عنه زعموا أنها نوع من العلم ففسروها بالعلم بما هو عند العالم كمالاً وخيراً، وبكون الفاعل عالماً بما يفعله اذا كان ذلك العلم سبباً لصدوره عنه غير مغلوب ولا مكره، ثم ذكروا أن لها معنى آخر أعم هي حالة ميلانية توجد عند الإنسان وغيره).

يعني أنهم لما ذهبوا إلى أن الله تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار والإرادة، وعلموا أن في نفي الإرادة عنه تعالى شناعة وإلحاقاً لأفعاله تعالى بأفعال الجمادات حاولوا إثبات كونه مريداً على وجه لا ينافي كونه تعالى موجباً فزعموا أن الإرادة عبارة عن العلم بما هو عند العالم كمال وخير من حيث هو كذلك، أو عن العلم بكون الفاعل عالماً بما يفعله إذا كان ذلك العلم سبباً لصدور ذلك الفعل عنه حال كونه غير مغلوب في ذلك ولا مستكره، والله تعالى عالم بذلك فيكون مريداً، واعترض بأن الإرادة والكراهة لو كانتا نوعين من العلم لاختصتا بذوي العلم، واللازم باطل لأن الحركة بالإرادة مأخوذة في تعريف مطلق الحيوان، فأجابوا بأن المراد من الإرادة المشتركة بين الحيوانات حالة ميلانية إلى الفعل أو الترك وهي منفية عن الواجب.

---

(١) في (أ) سقط لفظ (ألا).

المبحث الثاني

إرادة الشيء كراهة ضده

(قال: المبحث الثاني:

إرادة الشيء عند الشيخ نفس كراهة ضده، وإلا لكان مضاداً لها، أو مماثلاً فلم يجامعها، أو مخالفاً فيجامع ضدها الذي هو إرادة الضد، ورد [1] بعدم تسليم لزوم أحد الأمور لأن المتخالفين قد يكونان متلازمين، أو ضدين لواحد، فلو لزم جواز اجتماع كل مع ضد الآخر لزم جواز اجتماع المتنفايين.

وعورض بأنه قد يراد الشيء، ولا يشعر بضده، ثم على تقدير الشعور لا دليل على الاستلزام، وإن حكم به القاضي فضلاً عن الاتحاد).

ذهب الشيخ الأشعري وأتباعه إلى أن إرادة الشيء نفس كراهة ضده، إذ لو كانت غيرها لكان إما مماثلاً لها، أو مضاداً أو مخالفاً، والكل باطل.

أما الملازمة فلأن المتغايرين إن استويا في صفات النفس أعني ما لا يحتاج الوصف به إلى تعقل أمر زائد كالإنسانية للإنسان، والحقيقة والوجود والشيئية له بخلاف الحدوث والتحيز ونحوه فمثلان كالبياضين وإلا فإن تنافيا بأنفسهما فضدان كالسواد والبياض، وإلا فمتخالفان كالسواد والحلاوة وأما بطلان اللازم فلأنهما لو كانتا ضدين أو مثلين لامتنع [2] اجتماعهما، وهذا ظاهر لزوماً وفساداً، ولو كانتا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر ومع خلافه لأن

---

(١) سقط من (ج) لفظ (رد).

(٢) في (ب) لا ينفع بدلاً من (لامتنع).

هذا شأن المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة، وتجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة ومع خلافها الذي هو الرائحة فيلزم جواز اجتماع إرادة الشيء مع إرادة ضده لأن كراهة الضد إرادة الضد.

وأجيب بأن عدم الاتحاد لا يستلزم أحد الأمور الثلاثة.

سلمناه، لكن لا نسلم جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الآخر لجواز أن يكونا متلازمين، وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم [1] ظاهر أو ضدين لأمر واحد كالشك للعلم والظن، فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين. وعورض بأن شرط إرادة الشيء وكراهته الشعور به ضرورعقليوعملي يراد الشيء أو يكره من غير شعور بضده فإرادة الشيء لا تستلزم كراهة ضده فضلاً أن تكون نفسها إلا أن يقال المراد أنها نفسها على تقدير الشعور بالضد، بمعنى أنها نفس كراهة الضد المشعور به، وإلا فلا معنى لاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط.

واختلف القائلون بالتغاير في الاستلزام، فذهب القاضي والغزالي [2] إلى أن إرادة الشيء تستلزم كراهة ضده المشعور به، إذ لو لم يكن مشعوراً [3] مكروها بل مراداً لزم إرادة الضدين وهو محال، لأن الإرادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان.

وأجيب بمنع المقدمتين لجواز أن لا يتعلق بالضد كراهة ولا إرادة ككثير من الأمور المشعور بها، ولجواز أن يكون كل من الضدين مراداً من جهة إرادة على

---

(١) في (ب) الآخر بدلاً من (اللازم).

(٢) هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي أبو حامد، حجة الإسلام فيلسوف متصوف، له نحو مئتي مصنف، مولده في الطابران (قرية طوس بخرسان) عام ٤٥٧ هـ. رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد والحجاز فبلاد الشام ومصر وعاد إلى بلدته، نسبته إلى صناعة الغزل عند من يقول بتشديد الزاي، أو إلى غزالة من قرى طوس لمن يقول بالتخفيف. توفي عام ٥٠٥ هـ.
(راجع وفيات الأعيان١ : ٤٦٣، وطبقات الشافعية٤ : ١٠١، وشذرات الذهب ٤ : ١٠).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (مشعوراً).

السوية، أو مع ترجح أحدهما بحسب ما فيه من نفع راجح.

وأيضاً لو صح ما ذكر لكان كراهة الشيء مستلزمة لإرادة ضده المشعور به فيلزم من إرادة الشيء الذي له ضدان أن يكون كل منهما مكروها لكونه ضد المراد، ومراداً لكونه ضد المكروه، ولا محيص إلا بتغاير الجهتين أو تخصيص الدعوى (١) بماله ضد واحد، وإذا جاز ذلك فتجويز إرادة كل من الضدين بجهة لا يصلح في معرض إبطالي حكم القاضي بالاستلزام المذكور لجواز أن يكون كل منهما مكروهاً أيضاً بجهة، وإنما يصلح في معرض الجواب كما ذكرنا، حتى لو دفع بأنكم تجعلون متعلق الإرادة مقارناً لها، فيلزم من إرادة الضدين اجتماعهما كان كلاماً على السند مع أنه ضعيف لأن القول بأن متعلق الإرادة الحادثة لا يكون إلا مقدوراً للمريد مقارناً لإرادته حتى لا يتعلق بفعل الغير، وبالمستقبل، ويكون كل ذلك من قبيل التمني دون الإرادة مخالف للغة والعرف(٢) والتحقيق.

---

(١) الدعوى في اللغة: هي القول، تقول دعوى فلان كذا، وهي أن يقصد الإنسان إثبات حق له على غيره، والإقرار عكسه، وهو إثبات حق الغير على نفسه.

والدعوى عند أهل المناظرة تشتمل على الحكم المقصود إثباته بالدليل وإظهاره بالبينة، والقاصد أو المتصدي لإثبات الحكم أو لإظهاره هو المدعي، وخصمه هو المدعى عليه.

قال الغزالي: نسمي العلم التصديقي الذي هو نسبة بين مفردين دعوى إذا تحدى به المتحدي ولم يكن عليه برهان، وكان في مقابلة القائل خصم، فإذا لم يكن في مقابلته خصم سميناه قضية.

(راجع محك النظر ص ١٤، ١٥).

(٢) العرف: ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول.

(راجع تعريفات الجرجاني).

وهو قسمان: عرف عام، وعرف خاص، أما العرف العام فهو مجموع العوائد والتقاليد العامة المنتشرة في المجتمع، وأما العرف الخاص فهو مجموع ما يتعوده الفرد من أنماط السلوك.

والعرف: مرادف للعادة إلا أن القدماء يفرقون بينهما بقولهم: إن استعمال العادة في الأفعال، والعرف في الأقوال. أما المحدثون من الفلاسفة الغربيين فيفرقون بينهما بقولهم: إن العرف خارجي، والعادة داخلية وخارجية معاً، ولذلك قال بعضهم: العرف لا يثبت إلا بالتكرار على حين أن العادة قد تثبت بمرة.

القدرة

وفيها مباحث

المبحث الأول: تعريف القدرة
المبحث الثاني: القدرة الحادثة لا توجد قبل الفعل
المبحث الثالث: العجز ضد القدرة

المبحث الأول

تعريف القدرة

(قال: ومنها القدرة[1].

وبيانها في مباحث:

المبحث الأول القوة وهي صفة تكون مبدأ التغير في آخر من حيث هو[2] آخر، إما مقارنة للقصد أولا. وكل مهما إما مختلفة الآثار أو لا، فالأولى القوة الحيوانية والثانية الفلكية، والثالثة النباتية، والرابعة العنصرية، وليس الكلام في الصور النوعية والنفوس لأنها من قبيل الجواهر، والمعتبر في كون القوة قدرة إما مقارنة القصد أو اختلاف الآثار، ولهذا قيل: صفة تؤثر وفق الإرادة، أو يكون مبدأ لأفعال مختلفة، فالمشتملة عليهما قدرة اتفاقاً كالقوة الحيوانية، والخالية عنهما ليست بقدرة اتفاقاً كالقوى العنصرية، والمشتملة على إحداهما

---

(١) القدرة: هي القوة على الشيء، وهي مرادفة للاستطاعة، والفرق بينها وبين القوة أن القوة تضاف إلى العاقل وغير العاقل فتكون طبيعية وعقلية كما في قولنا: قوة التيار. وقوة الجسم وقوة الخيال، على حين أن القدرة لا تضاف إلا إلى الكائنات العاقلة كما في قولنا، قدرة المربي، وقدرة الحاكم، وقدرة الإرادة، والقدرة في الاصطلاح: صفة الإرادة. وقد نفى جهم ابن صفوان كل قدرة عن الانسان. وقال: لا قدرة له أصلاً وهذا غلو في الجبر. أما المعتزلة فيقررون وجود القدرة ويقولون: إنها صفة يتأتى منها الفعل بدلاً من الترك، والترك بدلاً من الفعل. وأما الرازي فإنه يطلق القدرة على مجرد القوة التي هي مبدأ الأفعال الحيوانية المختلفة، أو على القوة الجامعة لشرائط التأثير.

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (هو).

فقط مختلف فيها كالقوى الفلكية والنباتية، والمراد استعداد التأثير ليشمل القدرة الحادثة على رأينا.

ولهذا قيل صفة بها يتمكن من الفعل والترك).

لفظ القدرة يقال للصفة التي بها يتمكن الحيوان من مزاولة أفعال شاقة، ويقابلها الضعف وقد يقال لصفة المؤثرية، فيفسر بصفة هي مبدأ التغير من شيء في خر من حيث هو آخر فقوله في آخر إشعار بوجوب التغاير بين المؤثر والمتأثر، وقيد الحيثية إشعار بأنه يكفي التغاير بحسب الاعتبار كالطبيب يعالج نفسه فيؤثر من حيث إنه عالم بالصناعة، ويتأثر من حيث إنه جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء، وهذا بالنظر إلى ظاهر الإطلاق، وإلا فعند التحقيق التأثير للنفس والتأثر للبدن، ولو مثل بالمعالج نفسه في تهذيب الأخلاق وتبديل الملكات لكان أقرب، ثم القوة التي هي وصف المؤثرية إما أن تكون مع قصد وشعور بأثرها أو لا وعلى التقديرين فإما أن تكون آثارها مختلفة أو لا، فالأولى وهي الصفة المؤثرة مع القصد والشعور واختلاف الآثار والأفعال هي القوة الحيوانية المسماة بالقدرة، والثانية وهي القوة المؤثرية على سبيل القصد والشعور. (لكن على نهج واحد من غير اختلاف في آثارها وهي القوة الفلكية، والثالثة وهي المبدأ لآثار وأفعال مختلفة لا على سبيل القصد والشعور)[1]. هي القوة النباتية، والرابعة وهي مبدأ الأثر على نهج واحد بدون القصد والشعور هي القوة العنصرية، وهذه كلها من أقسام العرض على ما يشعر به لفظ الصفة وهي المبادىء القريبة للأفعال، وإما أن لكل منها أو لبعضها مبادىء من قبيل الجواهر تسمى بالصور النوعية والنفوس فذلك بحث آخر، وقد ينازع في إثبات القوى الفلكية والنباتية إذا أريد بها غير النفوس والصور إذا تقرر هذا فنقول:

اعتبر بعضهم في كون القوة قدرة مقارنتها للقصد[2] والشعور ففسر القدرة

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) القصد: توجه النفس إلى الشيء أو انبعاثها نحو ما تراه موافقاً وهو مرادف للنية، وأكثر استعماله في التعبير عن التوجه الإرادي أو العملي، وإن كان بعض الفلاسفة يطلقونه على التوجه

بصفة تؤثر وفق الإرادة فخرج من الصفات ما لا يؤثر كالعلم وما يؤثر لا على وفق الإرادة كالقوى النباتية والعنصرية، وأما النفوس والصور النوعية التي هي من قبيل الجواهر فلا تشملها الصفة.

واعتبر بعضهم اختلاف الآثار. ففسر القدرة بصفة تكون مبدأ لأفعال مختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة بالتفسيرين (لمقارنتها القصد والاختلاف، والقوة العنصرية لا تكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الأمرين، والقوة الفلكية قدرة بالتفسير)[1] الأول دون الثاني والنباتية بالعكس وهذا ظاهر فبين التفسيرين عموم من وجه، فإن قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ فلا تدخل في شيء من التعريفين.

قلنا: ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى أنه صفة شأنها التفسير[2] والإيجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال:

القدرة صفة وجودية من شأنها تأتي الإيجاد والإحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلاً عن الترك، والترك بدلاً عن الفعل، والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى على ما سيجيء إن شاء الله تعالى وبهذا يندفع ما يقال: لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة[3]، أو بنفي قدرة العبد أصلاً على ما ذهب إليه جهم

= الذهني. فالفلاسفة المدرسيون يطلقون لفظ القصد على اتجاه الذهن نحو موضوع معين، ويسمون إدراكه المباشر لهذا الموضوع بالقصد الأول وتفكيره في هذا الإدراك بالقصد الثاني.

والفلاسفة الظواهريون والوجوديون يطلقون لفظ القصد على تركيز الشعور في بعض الظواهر النفسية كالادراك الحسي والتخيل والذاكرة لتفسيرها وتوضيح أسبابها فمعنى القصد عندهم قريب من معناه عند المدرسيين.

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) في (ب) التأثير بدلاً من (التفسير).

(٣) راجع ما كتبه القاضي عبد الجبار في خلق أفعال العباد في كتابه (شرح الأصول الخمسة) تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان ص ٣٢٣ وما بعدها.

ابن صفوان[1] مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش[2]، وحركتي الصعود والنزول والحاصل أنا قاطعون بوجود صفة شأنها الترجيح والتخصيص والتأثير، ولا امتناع في أن لا يؤثر بالفعل لمانع والنزاع في أنها بدون التأثير بالفعل هل تسمى قدرة لفظي، والقول بقدم قدرة الله تعالى مع حدوث المقدورات على ما هو رأينا، وبثبوت القدرة الحادثة قبل الفعل على ما هو رأي المعتزلة يؤيد ما ذكرنا.

(قال: والوجدان يشهد بها، وبكونها صفة غير المزاج وسلامة البنية توجد في بعض الذوات دون البعض أو على بعض الأفعال دون البعض).

تنبيه على أن طريق معرفة القدرة هو الوجدان على ما هو رأي الأشارعة فإن العاقل يجد من نفسه أن له صفة بها يتمكن من حركة البطش وتركها دون الرعشة لا العلم بتأتي الفعل من بعض الموجودين، وتعذره على الغير على ما ذهب إليه بعض المعتزلة لأن الممنوع قادر عندهم مع تعذر الفعل، إلا أن يقال: الفعل يتأتى منه على تقدير ارتفاع المنع، فإن قيل: ويتأتى من العاجز بتقدير ارتفاع العجز قلنا: يتأتى من الممنوع وهو بحالة في ذاته وصفاته، وإنما التغير في أمر من خارج بخلاف العاجز فإنه يتغير من صفة إلى صفة ولا العلم بصحة الشخص وانتفاء الآفات منه على ما ذهب إليه الجبائي لأن النائم كذلك وليس بقادر، إلا أن يقال: النوم آفة، ثم الوجدان كما يدل عليها يدل على أنها صفة زائدة على المزاج الذي هو وآثارها من الكيفيات المحسوسة، وليست بطريق القصد والاختيار، وعلى سلامة البنية، وليست من قبيل الأجرام على ما نسب إلى ضرار وهشام[3] من أن القدرة على البطش هي اليد السليمة، وعلى المشي هي الرجل

---

(1) هو جهم بن صفوان السمرقندي أبو محرز. ت عام ١٢٨ هـ.
(راجع ترجمة وافية عنه في الجزء الأول).

(2) الرعشة: الرعدة، والرعشة: العجلة والسرعة يقال به رعشة إلى لقاء العدو. أما البطش، فهو الأخذ بالعنف قال تعالى: ﴿وإذا بطشتم بطشتم جبارين﴾ ويقال بطشت بهم أهوال الدنيا وبطش بالشيء أمسكه بقوة.

(3) هو هشام بن الحكم الشيباني بالولاء الكوفي، أبو محمد، متكلم مناظر كان شيخ الإمامية في

السليمة، وهذا ما قالا القدرة بعض القادر، وإن فسر بأنها صفة في القـادر فهو مذهب الجمهور.

وما قيل: إنها بعض المقدور فإنما يصح في القدرة بمعنى المقدورية، أي كون الفعل بحيث يتمكن الفاعل منه ومن تركه، وذهب بشر ابن المعتمر[1] إلى أنها عبارة عن سلامة البنية من الآفات، وإليه مال الإمام الرازي واعترض على ما ذكره القوم من أنا نميز بالضرورة بين حركتي البطش والرعشة، وما ذاك إلا بوجود صفة غير سلامة البنية توجد لبعض الأفراد دون البعض كالقدرة على لكتابة لزيد دون عمـرو، وعلى بعض الأفعـال دون البعْض كقـدرة زيـد على القـراءة دون الكتابة بأن الاختيار قبل الفعل بـاطل عنـدكم ومعه ممنـوع لامتناع العـدم حال الوجود وأيضاً حصول الحركة حال ما خلقها الله تعالى ضروري وقبله محال فأين الاختيار؟

وأيضاً حصول الفعـل[2] عند استـواء الدواعي محـال وعند عـدم الاستواء يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلا تثبت الممكنة[3].

والجواب أن الضروري هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل والترك بالنـظر إلى نفس حـركة البـطش مع قـطع النظر عن الأمـور الخارجيـة بخلاف حـركة المرتعش.

وقته، ولد بالكوفة، ونشأ بواسط، وسكن بغداد وانقطع إلى يحيى بن خالد البرمكي. صنف كتباً منها: الإمامة والقدر والشيخ والغلام والرد على المعتزلة والرد على الزنادقة. توفي عام ١٩٠ هـ.

(راجع لسان الميزان ٦: ١٩٤ وفهرست النديم ١: ٢٤٧).

(١) هو بشر بن المعتمر البغدادي، أبو سهل فقيه معتزلي مناظر من أهل الكوفة قال الشـريف يقال: إن جميع معتزلة بغداد من مستجيبيه تنسب إليه الطائفة «البشرية» عاش في خلافة الرشيد، وقد عدد الشهر ستاني ست مسائل انفرد بها بشر عن أصحابه من علماء المعتزلـة. له مصنفـات في الاعتزال. مات ببغداد عام ٢١٠ هـ.

(راجع دائرة المعارف الإسلامية ٣: ٦٦٠ والمللل والنحل للشهر ستاني وأمـالي المرتضى ١: ١٣٦).

(٢) في (ب) العقل بدلاً من (الفعل).

(٣) في (أ) المكنة وهو تحريف.

وحاصله: أن الوجوب أو الامتناع بحسب أخذ الفعل مع وصف الوجود أو العدم، أو بحسب أن الله تعالى خلقه، أو لم يخلقه.

أو بحسب ترجح دواعي الفعل[1] أو الترك لا ينافي تساوي الطرفين بالنظر إلى نفس القدرة.

---

(١) الفعل: هو العمل، والهيئة العارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير أولا كالهيئة الحاصلة للقاطع بسبب كونه قاطعاً، وفي اصطلاح النحاة ما دل على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة. (راجع تعريفات الجرجاني).

وللفعل في اصطلاح الفلاسفة عدة معان. فالفعل بالمعنى العام يطلق على كونه الشيء مؤثراً في غيره ومثاله: أفعال الطبيعة كتأثير النار في التسخين فهي فاعلة والمتسخن منفعل. وأفعال الصناعة كالقاطع ما دام قاطعاً.

ويطلق الفعل أيضاً على ما يقوم به الانسان من أفعال إرادية أو غير إرادية.

المبحث الثاني

القدرة الحادثة لا توجد قبل الفعل

(قال: المبحث الثاني:

القدرة الحادثة[1] على الفعل لا توجد قبله خلافاً للمعتزلة.

لنا: أنها عرض فلا يبقى إلى زمان الفعل بخلاف القديمة، ولأن الفعل قبل وجوده ليس بممكن لامتناع الوجود مع العدم، واستلزام فرض وقوعه الخلف.

ورد الأول بعدم تسليم امتناع بقاء العرض بأن المراد القدرة السابقة المستمرة بتجدد الأمثال كالعلم، والميل، والتمني، ونحو ذلك مما هو قبل الفعل[2] وفاقاً.

والثاني بالنقض بالقدرة القديمة، والحل بأن الممتنع والمستلزم للخلف هو وجود الفعل بشرط عدمه لا حال عدمه بأن يفرض بدل العدم الوجود.

واحتجت المعتزلة بأنها لو لم تتعلق إلا حال الفعل لزم إيجاد الموجود وامتناع التكليف وقدم آثار القدرة القديمة.

---

(١) القدرة الحادثة: عرض من الأعراض تقبل الأشد والأضعف فنقول قدرة أشد من قدرة، وقدرة أضعف من قدرة. والقدرة لها ضد العجز والأضداد لا تكون إلا أعراضاً تقتسم طرفي البعد كالخضرة والبياض، والعلم والجهل، والذكر والنسيان وهذا أمر يعرف بالمشاهدة.

(راجع ما كتبه ابن حزم في القدرة الحادثة أو الاستطاعة في كتابه القيم الفصل في الملل والأهواء والنحل بتحقيقنا ج٣ ص ٢٦ وما بعدها).

(٢) في (أ) زيادة لفظ (الفعل).

وأجيب عن الأول بما سبق.

وعن الثاني: بأنا لا نشترط في المكلف به أن يكون متعلق القدرة بالفعل، بل بالإمكان كإيمان الكافر دون خلق الأجسام.

وعن الثالث بمنع تماثل القدرتين).

اختلفوا في أن الاستطاعة أي القدرة الحادثة على الفعل تكون قبله، أو معه.

فذهبت الأشاعرة وغيرهم من أهل السنة إلى أنها مع الفعل لا قبله، وأكثر المعتزلة إلى أنها قبل الفعل ثم اختلفوا في أنه هل يجب بقاؤها إلى حالة وجود المقدور، لنا وجوه[1]:

الأول: أن القدرة عرض، والعرض لا يبقى زمانين، فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل، فيلزم وجود المقدور بدون المقدرة، والمعلول بدون العلة، وهو محال، ولا يرد النقض بالقدرة القديمة لأنها ليست من قبيل الأعراض، وأجيب بعد تسليم امتناع بقاء العرض بأن المحال هو وجود المعلول بدون أن يكون له علة أصلاً، واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها، وإستحالة ذلك نفس المتنازع، ولو سلم فيجوز أن تنعدم القدرة، ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الأمثال على الاستمرار في حال الفعل كما هو شأن العلم، والميل والتمني، ونحو ذلك مما لا نزاع في جواز سبقها على

(١) يقول ابن حزم مناقشاً فرق المعتزلة في قولهم: إن الاستطاعة كلها ليست إلا قبل الفعل. أخبرونا عن الكافر هل يقدر قبل أن يؤمن في حال كفره على الإيمان قدرة تامة أم لا؟ وعن تارك الصلاة هل يقدر قدرة تامة على الصلاة في حال تركه. . الخ فإن قالوا نعم هو قادر على ذلك كابروا العيان وخالفوا المعقول والحس وأجازوا كل طاقة من كون المرء قاعداً قائماً معاً، مؤمناً بالله كافراً به معاً، وهذا أعظم ما يكون من المحال الممتنع. وإن قالوا: لا يقدر قدرة تامة يكون بها الفاعل للشيء هو فاعل لخلافة قالوا الحق ورجعوا إلى أنه لا يستطيع أحد استطاعة تامة يقع بها الفعل حتى يفعله.

(راجع الفصل في الملل والأهواء والنحل ج٣ ص ٣٥).

متعلقاتها. وفيه نظر لأن وجود المقدور حينئذ إما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور، أو الحاصلة وهو المطلوب.

ثم لا يخفى أن الكلام إلزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة.

الثاني: أن الفعل حال عدمه ممتنع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم ولا شيء من الممتنع[1] بمقدور وفاقاً.

الثالث: لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكناً لكنه محال لأنه يلزم من فرض وقوعه كون القدرة معه لا قبله هذا خلف[2]. والوجهان متقاربان، وجوابهما بعد النقض بالقدرة القديمة إنه إن أريد بامتناع الفعل حال[3] العدم وقبل الحدوث امتناعه مع وصف كونه معدومة وغير واقع فممنوع[4] لكنه لا ينافي المقدورية فإمكان الحصول من القادر وإن أريد امتناعه في زمان عدمه وكونه غير واقع فممنوع بل هو ممكن بأن يحصل بدل عدمه الوجود كما هو شأن سائر الممكنات وهذا كقيام زيد فإنه ممتنع مع القعود وبشرطه لكنه ممكن حال القعود، وفي زمانه بأن يزول القعود[5] ويحصل القيام.

واحتجت المعتزلة بوجوه:

الأول: أن القدرة لو لم تتعلق بالفعل إلا حال وجوده وحدوثه لزم محالات:

الأول: إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل لأن هذا معنى تعلق القدرة.

الثاني: بطلان التكليف لأن التكليف بالفعل إنما يكون قبل حصوله ضرورة أنه لا معنى لطلب حصول الحاصل فإذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع التكاليف الواقع تكليف ما لا يطاق، وهو باطل بالاتفاق لأن القائل بجوازه لم يقل بوقوعه فضلاً عن عمومه.

---

(١) سقط من (أ) جملة (ولا شيء من الممتنع).
(٢) سقط من (أ) جملة (هذا خلف).
(٣) في (ب) على بدلاً من (حال).
(٤) في (ب) فمسلم بدلاً من (فممنوع).
(٥) في (أ) بزيادة لفظ (القعود).

الثالث: كون جميع الممكنات الواقعة بقدرة الله تعالى قديمة لأن المقارن[1] للأزلي أزلي بالضرورة.

فإن قيل: المعتزلة لا يقولون بالقدرة القديمة.

قلنا: لا، بل إنما ينازعون في كونها صفة زائدة على الذات، ولو سلم فيكون إلزامياً.

والجواب عن الأول بعد تسليم أن معنى[2] تعلق القدرة الحادثة بالفعل إيجاده هو أن المستحيل إيجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الإيجاد، وأما بهذا الإيجاد فلا. وعن الثاني أن من يقول بكون القدرة مع الفعل لا يشترط في المكلف به أن يكون مقدوراً بالفعل حال التكليف، بل أن يكون جائز الصدور عن المكلف مقدوراً له في الجملة كإيمان الكافر، بخلاف خلق الأجسام ونحوه مما لا يصح تعلق قدرة العبد به أصلاً، وقريب من هذا ما يقال إن معنى كون المكلف به[3] مشروطاً بالقدرة أن يكون هو أو ضده متعلق القدرة، وهاهنا قد[4] تعلقت القدرة بترك الإيمان.

وعن الثالث بمنع الملازمة، وإنما يتم لو كانت القدرة القديمة والحادثة متماثلتين ليلزم من كون الثانية مع الفعل لا قبله، كون الأولى كذلك.

وقد يجاب بأن الكلام إنما هو في تعلق القدرة، والأزلي إنما هو نفس

---

(١) المقارنة: عملية ذهنية تقوم على ربط موضوع بآخر برابط واحد لاستخلاص أوجه الشبه والاختلاف بينهما، وقد يشمل هذا الربط موضوعين أو أكثر.
والقضية المقارنة في المنطق: هي القضية التي تدل على أن موضوعاً من الموضوعات يتميز بحمل إحدى الصفات عليه بدرجة أكبر أو أصغر من درجة حملها على غيره.
والقضية المقارنة: قضية مركبة من قضيتين مثال ذلك قولنا: إن الألم شر، وثانيتهما قولنا: إن هذا الشر أعظم الشرور، والبرهان على القضية المقارنة يحتاج إلى البرهان على جزأيها.

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (معنى).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (به).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (قد).

القدرة، وكونها قديمة سابقة لا ينافي كون تعلقها مقارناً حادثاً، فلا يلزم من كون تعلق القدرة القديمة مع الفعل قدم الحادث، أو حدوث القديم، ولو حمل ما قال الآمدي: إن القدرة القديمة وإن كانت متقدمة على جميع المقدورات فهي إنما تتعلق بالأفعال الممكنة، والفعل في الأزل غير ممكن، فلا تتعلق به في الأزل، بل فيما لايزال، على هذا المعنى لم يرد عليه[1] اعتراض المواقف بأن فيه التزام ما التزمه المعلل مع بيان سبب له في القدرة القديمة، فليجز في الحادثة أيضاً سبب آخر وبأن الفعل في الأزل وإن امتنع لكنه أمكن فيما لا يزال في زمان سابق على الزمان الذي وجد فيه فيجاز تعلق القدرة به، فلو لزمت المقارنة لزم كون الفعل في الزمان السابق دون اللاحق، نعم: يرد أن الكلام في تعلق القدرة بالمعنى الذي يصح قولنا: فلان قادر على كذا متمكن من فعله وتركه، وهو لا يتأخر عن نفس القدرة لا بالمعنى الذي إذا نسب إلى المقدور كان صدوره عن القادر، وإذا نسب إلى القدرة كان إيجابها للمقدور، وإذا نسب إلى القادر كان خلقه وإيجاده له، فإن هذا مقارن بلا نزاع حادث في حق القديم أيضاً.

(قال: ويتفرع على كون القدرة مع الفعل أن الممنوع عن الفعل لا يكون قادراً عليه كالزمن، وإن القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين وإن لم يكونا ضدين.

وقالت المعتزلة: الفرق بين المقيد والزمن ضروري كيف، وليس فيه تبدل ذات أو صفة ولا طريان ضد للقدرة.

واتفقوا على أنها تتعلق بالمتماثلات لكن على تعدد الأوقات.

وجوز بعضهم تعليها بالضدين على البدل، وتردد أبو هاشم فجوز تارة أن تعلق[2] كل من القلبية[3] والعضوية بمتعلقاتها دون متعلقات الأخرى، وتارة

(١) في (ب) بزيادة لفظ (عليه).
(٢) في (أ) بزيادة حرف (أن).
(٣) في (ب) العينية بدلاً من (القلبية).

لمتعلقاتها من غير تأثير في متعلقات الأخرى، وتارة خص الحكمين بالقلبية والحق أنه إن أريد بالقدرة القوة[1] التي هي[2] مبدأ الأفعال بطريق الإيجاد، وتسمى القدرة المؤثرة، أو بطريق جري العلة[3]، وتسمى الكاسبية فهي قبل الفعل ومعه، وبعده وتتعلق بالمقدورين، ونسبتها إلى الضدين على السواء، وإن أريد القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير على أحد الوجهين فهي مع الفعل، ولا تتعلق بمقدورين لاختلاف الشرائط بالنسبة إلى المقدورات).

أي الذي منع من فعل من[4] يصح صدوره عنه في الجملة لا يكون قادراً عليه حال المنع كالزمن الذي هو عاجز عن الفعل وأن القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء كانا ضدين أو مثلين، أو مختلفين، فإن ما نجده في نفوسنا عند صدور أحد المقدورين غير ما نجده عند صدور الآخر.

واعترض بأنه إن أريد المغايرة والاختلاف بحسب التعلق على ما قال الإمام: إن مفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذاك فغير قادح، وإن أريد تغاير الحالتين بالذات، والمفهوم، أو كون القدرة اسماً بمجموع التمكن المشترك مع ما به الاختلاف كان لفظ القدرة مقولاً بالاشتراك، ولم يقل به أحد.

ذهبت المعتزلة إلى أن الممنوع قادر، والمنع لا ينافي القدرة، وإنما ينافي المقدور سواء كان المنع بل ما به المنع عدمياً كانتفاء شرط وقوع المقدور، أو وجودياً ضداً له كالسكون للحركة، أو مولداً للضد كالثقل[5] المولد للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية.

واستدلوا بأنا نفرق بالضرورة بين المقيد الممنوع من المشي[6] والزمن[7]

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (القدرة).
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (هي).
(٣) في (ب) العادة بدلاً من (العلة).
(٤) في (ب) بزيادة حرف (من).
(٥) في (ب) كالنقل وهو تحريف.
(٦) في (ب) الشيء بدلاً من (المشي).
(٧) زمن: الرجل يزمن من أصابته الزمانة فهو زمن، وأزمن الشيء مضى عليه زمان، والزمانة: العاهة. ويقال: هو زمن الرغبة ضعيفها فاترها!.

العاجز عنه، وما ذاك إلا بوجود القدرة في المقيد دون العاجز، وبأن المقيد لم يلحقه تغير في ذاته ولا صفاته، ولم يطرأ عليه ضد من أضداد القدرة وقد كان قادراً حال المشي، فكذا مع القيد لأن القدرة من صفات النفس.

وأجيب عن الأول بأن الفرق عندنا عائد إلى جري العادة بخلق القدرة في المقيد بارتفاع القيد بخلاف الزمن العاجز فإنه وإن كان ارتفاع العجز ممكناً ممكناً لكن لم تجر العادة بذلك.

وعن الثاني: يمنع عدم التغير في الصفة.

واتفقت المعتزلة على أن القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات لكن على مرور الأوقات إذ يمتنع وقوع مثلين في محل واحد بقدرة واحدة في وقت واحد.

واختلفوا في تعلقها بالضدين، فجوز أكثرهم تعليقهما بهما على سبيل البدل[1]، إذ لو لم يمكن القادر على الشيء قادراً على ضده لكان مضطراً إلى ذلك المقدور حيث لم يتمكن من تركه هذا خلف.

وتردد أبو هاشم فزعم تارة أن كلاً من القدرة القائمة بالقلب، والقدرة القائمة بالجوارح تتعلق بجميع أفعال محلها دون محل الأخرى، بمعنى أن القائمة بالقلب تتعلق بالإرادات والاعتقادات مثلاً دون الحركات والاعتمادات والقائمة بالجوارح على العكس.

وتارة أن كلا منهما يتعلق بالجميع إلا أنها لا تؤثر إلا في أفعال محله مثلاً

---

(١) البدل: لغة العوض، وبدل الشيء غيره، والخلف منه، قال سيبويه: إن بدلك زيد أي بديلك زيد، والأصل في التبديل تغيير الشيء عن حاله. والأصل في الإبدال جعل الشيء مكان شيء آخر.
والبدل في اصطلاح الفلاسفة: الشيءالذي تجعله مكان غيره، أو تأخذه عوضاً عنه، وقد استعمل الفيلسوف (تين) لفظ الإبدال في كتاب العقل. باعتبار أن البدل: إشارة أو علامة تساعدك على إجراء أعمال ذهنية مختلفة من دون أن تحتاج إلى التفكير في الشيء المدلول عليه والحروف التي نستعملها في علم الجبر أبدال تقوم مقام الكميات، والألفاظ أبدال تنوب عن الصور الذهنية.

القائمة بالقلب تتعلق بأفعال القلوب والجوارح لكن يمتنع اتحاد[1] أفعال الجوارح بها لفقد الشرائط، والقائمة بالجوارح بالعكس.

وتارة أن القائمة بالقلب[2] تتعلق بجميع أفعال القلب، والقائمة بالجوارح لا تتعلق بجميع أفعال الجوارح.

وتارة أن القائمة بالقلب تتعلق بأفعال القلوب والجوارح جميعاً وإن لم تؤثر في أفعال الجوارح، والقائمة بالجوارح لا تتعلق بأفقعال القلب، وإلى القولين الأخيرين أشار في المتن بقوله وتارة خص الحكمين بالقلبية، وأراد بالحكمين التعلق بجميع أفعال محله، خاصة والتعلق بجميع أفعال محله، ومحل الأخرى وأورد الإمام الرازي كلاماً حاصله: إنه[3] إن أريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة سواء كملت جهات تأثيرها أو لم تكمل، فلا شك في كونها[4] قبل الفعل ومعه وبعده. وفي جواز تعلقها بالضدين. (وإن أريد القوة التي كملت جهات تأثيرها فلا خفاء في كونها مع الفعل بالزمان لا قبله وفي امتناع تعلقها بالضدين[5]). بال بالمقدورين مطلقاً ضرورة أن الشرائط المخصصة لهذا غير الشرائط المخصصة لذاك إلا أن الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة. (بمعنى الإيجاد فسرنا التأثير والمبدائية بما يعم الكسب الذي هو شأن القوة الحادثة[6]). وذلك بحصول جميع الشرائط التي جرت العادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل أن القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوماً أو معها عادة مقارنة وبدون ذلك سابقة.

---

(١) في (ب) إيجاد بدلاً من (اتحاد).
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (القلب).
(٣) في (ب) بزيادة لفظ (إنه).
(٤) سقط من (أ) لفظ (في).
(٥) ما بين القوسين سقط من (ب)
(٦) ما بين القوسين سقط من (ب).

المبحث الثالث

العجز ضد القدرة

(قال: المبحث الثالث:

العجز[1] ضد القدرة لا عدم ملكة كما هو رأي أبي هاشم لما نجد من الفرق بين الزمن، والممنوع مع اشتراكهما في عدم القدرة، وله أن يمنع ذلك في الممنوع، أو يجعل الفرق أن من شأنه القدرة بخلاف الزمن.

ويتفرع عن التضاد ما نقل عن الشيخ، وإن كان خلاف الظاهر أن متعلق العجز هو الموجود، حتى إن الزمن عاجز عن القعود بمعنى أن فيه صفة[2] تستعقب القعود لا عن قدرة، ويبطله القطع بأن عجز المتحدين إنما هو عن الإتيان بمثل القرآن، والتزام اشتراك اللفظ بين[3] تلك الصفة، وعدم القدرة خلاف اللغة).

الجمهور على أن العجز عرض ثابت مضاد للقدرة للقطع بأن في الزمن معنى لا يوجد في الممنوع مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل.

وعند أبي هاشم هو عدم ملكة للقدرة، وليس في الزمن صفة متحققة تضاد

---

(١) العجز من كل شيء: مؤخره. قال تعالى: ﴿كأنهم أعجاز نخل خاوية﴾ والعجز أصله التأخر عن الشيء وحصوله عند عجز الأمر أي مؤخره كما ذكر في الدبر. وصار في العرف اسماً للقصور عن فعل الشيء وهو ضد القدرة، وأعجزته وعجزته وعاجزته. جعلته عاجزاً.

(٢) في (ب) ضعفاً.

(٣) في (ج) عن بدلاً من (بين).

القدرة، بل الفرق أن الزمن ليس بقادر، والممنوع قادر بالفعل، أو من شأنه القدرة بطريق جري العادة على ما سبق.

ويتفرع على كون العجز ضد القدرة ما ذهب إليه الشيخ الأشعري من أنه إنما يتعلق بالموجود كالقدرة لأن تعلق الصفة الموجودة بالمعدوم خيال [1] محض، فعجز الزمن يكون عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم.

ولا خفاء في أن هذا مكابرة، وأن العجز على تقدير أن يكون وجودياً وإن لم يقم عليه دليل فلا امتناع في تعقله بالمعدوم كالعلم والإرادة، ولهذا أطبق العقلاء على أن عجز المتحدين لمعارضة القرآن إنما هو عن الإتيان بمثله، لا عن السكوت وترك المعارضة والقول باشتراك لفظ العجز بين عدم القدرة فيكون عدمياً يتعلق بالمعدوم دون الموجود، وبين صفة تستعقب الفعل لا عن قدرة فيكون وجودياً يتعلق بالموجود دون المعدوم[2] خلاف العرف واللغة. ولو سلم فالكلام فيما هو المتعارف الشائع الاستعمال.

قال: وفي تضاد النوم للقدرة تردد، إذ قد يصدر عن النائم بعض الأفعال، ويمتنع الأكثر).

---

(١) الخيال: الشخص، والطيف وصورة تمثال الشيء في المرآة، وما تشبه لك في اليقظة والمنام من صور.
والخيال أيضاً: الظن والتوهم وهو يدل على الصورة الباقية في النفس بعد غيبة المحسوس عنه.
والخيال عند الفلاسفة القدماء: قوة النفس تحفظ ما يدركه الحس المشترك من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة، ونحن نسمي ذلك تخيلاً وله نوعان، أحدهما تمثيلي والآخر مبدع.
والخيال عند الصوفية: هو الوجود، لأن الناس كما قيل نيام لا يرون في هذه الدنيا إلا خيالاً فإذا ماتوا انتبهوا.

(٢) العدم: ضد الوجود، وهو مطلق أو إضافي. فالعدم المطلق هو الذي لا يضاف إلى الشيء، والعدم الإضافي أو المقيد، هو المضاف إلى شيء كقولنا عدم الأمن، وعدم الاستقرار، وعدم التأثر. قال ابن سينا: البالغ في النقص غايته. فهو المنتهي إلى مطلق العدم فبالحرى أن يطلق عليه معنى العدم المطلق (الاشارات ٦٠: ٧٠). وقال أيضاً: وأما العدم، فليس هو بذات موجودة على الاطلاق ولا معدومة على الاطلاق بل هو ارتفاع الذات الوجودية بالقوة.
(راجع النجاة ص ١٦٤).

لا خفاء في جواز بعض الأفعال عن النائم، وامتناع الأكثر، واختلفوا فيما يصدر.

فذهب المعتزلة وبعض أصحابنا إلى أنه مقدور له، وأن النوم لا يضاد القدرة، ونفاه الأستاذ أبو اسحاق ذهاباً إلى التضاد كالعلم والإدراك.

وتوقف القاضي وبعض الأصحاب، وللمعتزلة في القدرة تفريعات وتفاصيل لا نطول الكتاب بذكرها.

(قال: ويضادها الخلق من جهة أنه ملكة تصدر بها الأفعال عن النفس بسهولة، ومن غير روية، وان نسبته إلى الطرفين لا تكون على السوية).

يريد أن من الكيفيات النفسانية الخلق، وفسر بملكة تصدر بها عن النفس أفعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية، فغير الراسخ من صفات النفس لا يكون خلقاً كغضب الحليم، وكذا الراسخ الذي يكون مبدأ لأفعال الجوارح بسهولة كملكة الكتابة أو يكون نسبته إلى الفعل والترك على السواء كالقدرة، أو يفتقر في صدور الفعل عنه إلى فكر وروية كالبخيل إذا حاول الكرم، وكالكريم إذا قصد بالعطاء الشهرة، ولكا كانت القدرة تصدر عنها الفعل لا بسهولة واستغناء عن روية، وكانت نسبتها إلى طرفي الفعل والترك على السوية حكم بأنها تضاد الخلق مضادة مشهورة.

وهذا ما قال في التجريد [1] أن القدرة تضاد الخلق لتضاد أحكامها.

(قال: ومنها: اللذة [2] والألم وهما بديهيان، وقد يفسران بإدراك

---

(١) كتاب تجريد الكلام. للعلامة المحقق نصير الدين أبي جعفر محمد بن محمد الطوسي المتوفى سنة ٦٧٢ هـ.

أول الكتاب: أما بعد حمد واجب الوجود الخ قال: فإني مجيب إلى ما سألت من تحرير مسائل الكلام وترتبها على أبلغ نظام وسميته تجريد العقائد وهو على ستة مقاصد. والكتاب له شروح كثيرة.

(راجع كشف الظنون ج١ ص ٢٤٦ وما بعدها).

(٢) اللذة مقابلة للألم، وهما بديهيان، أي من الكيفيات النفسانية الأولية فلا يعرفان بل تذكر خواصهما وشروطهما وأسبابهما.

الملائم والمنافي من حيث هما كذلك فهما نوعان من الإدراك اعتبر فيهما إضافة تختلف بالقياس إلى المدرك وإضافة لذات الملائم أو المنافي لا صورتهما والحق أنا نجد حالة هي اللذة، ونعلم أن ثمة إدراكاً للملائم واما انهما نفسه، أو أمر حاصل به.

وهل يحصل بغيره، ففيه تردد.

وقد يفسر بالخروج عن الحالة الغير الطبيعية ويبطله الالتذاذ بإصابة مال، أو مطالعة جمال من غير طلب وشوق).

أي من الكيفيات النفسانية اللذة والألم وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات، وقد يفسران قصداً إلى تعيين المسمى وتلخيصه فيقال: اللذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم، والألم إدراك المنافي من حيث هو مناف، والملائم للشيء كماله الخاص أعني الأمر اللائق به [1] كالتكيف بالحلاوة للذائقة، وتعقل الأشياء على ما هي عليه للعاقلة، وقيد بالحيثية لأن الشيء قد يكون ملائماً من وجه دون وجه فإدراكه لا من جهة الملائمة لا يكون لذة كالصفراوي لا يلتذ بالحلو، والمراد بالإدراك الوصول إلى ذات الملائم لا إلى مجرد صورته، فان تخيل اللذيذ غير اللذة، ولذا كان الأقرب ما قال ابن سينا: إن اللذة إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك، والألم إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذلك [2]، فذكر مع الإدراك النيل. أعني الإصابة والوجدان، لأن إدراك

= وقد قيل: إن اللذة إدراك الملائم من حيث إنه ملائم كطعم الحلاوة عند حاسة الذوق، والنور عند البصر.

(راجع تعريفات الجرجاني).

وقال ابن سينا: اللذة هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك.

(راجع الاشارات ص ١٩١).

(١) في (ب) بزيادة لفظ (به).

(٢) راجع الإشارات ص ١٩١.

الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه، ونيله لا يكون إلا بحصول ذاته، واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ، بل إنما يتم بحصول ذاته. وذكر الوصول لأن اللذة ليست هي إدراك اللذيذ فقط، بل هي إدراك حصول اللذيذ للملتذ، ووصوله إليه، والفرق بين الكمال [1] والخير هو أن حصول ما يناسب الشيء ويليق به من حيث اقتضائه براءة ما لذلك الشيء من القوة إلى الفعل كمال له ومن حيث كونه مؤثراً خير، ثم المعتبر كماليته وخيريته بالقياس إلى المدرك لا في نفس الأمر لأنه قد يعتقد الكمالية والخيرية في شيء فيستلذ به، وإن لم يكونا فيه وقد لا يعتقدهما فيما تحققنا فيه فلا يلتذ به، ولهذا يحصل من شيء معين لذة، أو ألم لزيد دون عمرو وبالعكس، فكل من اللذة والألم نوع من الإدراك اعتبر فيه إضافة إلى ملائم، أو مناف يختلف بالقياس إلى المدرك، وإصابة ووجدان لذات الملائم، أو المنافي من حيث هو كذلك لا للصورة الحاصلة منه، وبقيد الحيثية يندفع ما يقال: إن المريض قد يلتذ بالحلاوة مع أنها لا تلائمه بل تضره وينفر [2] عن الأدوية، وهي تلائمه وتنفعه، وذكر الإمام بعد الاعتراف بأن اللذة والألم حقيقتان غنيتان عن التعريف أنا نجد من أنفسنا حالة نسميها باللذة، ونعرف أن هناك إدراكاً للملائم لكن لم يثبت لنا أن اللذة نفس إدراك الملائم أو غيره، وبتقدير المغايرة هل هي معلولة له، أم لا؟ وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق آخر؟.

---

(١) الكمال: مصدر كمل، وهو حال الكامل، ويطلق على ما يكمل به النوع في ذاته أو في صفاته، فالذي يكمل به النوع في ذاته يسمى بالكمال الأول لتقدمه على النوع، والذي يكمل به النوع في صفاته يسمى بالكمال الثاني.
والكمال الأول يسمى عند أرسطو (انتلشيا) وهو حال الموجود المتحقق بالفعل، أو هو الصورة أو العلة التي تخرج الشيء من القوة إلى الفعل ومنه قول ابن سينا: النفس النباتية كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويتغذى.
والنفس الحيوانية. كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة.
والنفس الإنسانية كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكامنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية.
(راجع النجاة ٢٥٨).

(٢) في (أ) تغيره وتينفر بدلاً من (تضره وتنفر).

ثم قال: والأقرب أن الألم ليس هـو نفس إدراك المنافي ولا هـو كاف في حصوله، لأن التجارب الطبية قد شهـدت له [1] بـأن سوء المـزاج الرطب غيـر مؤلم مـع أن هناك إدراك أمـر غير طبيعي، وسنتكلم على ذلـك، وزعـم محمد ابن زكريا أن اللذة عبارة عن التبدل والخروج عن حالة غير طبيعية[2] إلى حالة طبيعية، وبه صرح جالينوس [3] في مواضـع من كلامـه، وهو معنى الخـلاص عن الألم، وذلك كالأكل للجوع، والجماع لدغدغة المنى أوعيته.

وأبطله ابن سينا وغيره بأنه قد تحصل اللذة من غير سابقة ألم، وحالة غير طبيعيـة كما في مصـادفة حـال ومطالعـة جمـال من غيـر طلب وشـوق لا على التفصيل ولا على الإجمال بأن لم يخطر ذلك ببالـه قط [4] لا جزئيـاً ولا كلياً، وكذا في إدراك الذائقة الحلاوة أول مرة، وقد يحصل ذلك التبدل من غير لـذة كمـا في حصـول الصحـة على التـدريـج وفي ورود المستلذات من الـطعــوم والروائح والأصوات وغيرها على من له غاية الشوق إلى ذلك، وقـد عرض لـه شـاغل عن الشعـور والإدراك قالـوا: وسبب السهو أخـذ ما بـالعرض مكـان ما بـالذات، فـان الألم واللذة لا يتمـان إلا بـإدراك، والإدراك الحسي خصـوصـاً اللمسي لا يحصـل إلا بانفعـال عن العند [5]، ولـذلك متى استقـرت الكيفيـة الموجبة لذلك لـم يحصل الانفعال [6] فلم يحصل الإدراك بل تحصـل لذة ولا ألـم.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (له).

(٢) في (أ) بزيادة (طبيعية).

(٣) سبق أن ترجم له في هذا الجزء.

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (قط).

(٥) في (ب) الضد بدلاً من (العند).

(٦) انفعل مطاوع فعل، تقول: فعلت الشيء فانفعل، كقولك: كسرته فانكسر وقـد أطلق أولا على إحدى مقولات أرسطو (أن ينفعل) وهي ضد مقولة (أن يفعل).

قال ابن سينا: الانفعال: هو نسبة الجوهر إلى حالة فيه بهذه الصفة كالتقطع والتسخن.

ر(راجع النجاة ص ١٢٨).

وقال الغزالي: هو نسبة الجوهر المتغير إلى الجوهر المغير فإن كل منفعل فمن فاعل وكل متسخن ومتبرد فمن مسخن ومبرد بحكم العادة المطردة عند أهل الحق، وبحكم ضرورة الجلسة عند المعتزلة والفلاسفة. والانفعال على الجملة تغير والتغير قد يكون من كيفية إلى كيفية. =

وبالجملة فلما لم تحصل اللذة إلا عند تبدل الحالة الغير الطبيعية ظنوا أنها نفسه، ولا خفاء في إمكان معارضة هذا الكلام بالمثل، ودفعها بما سبق من الوجهين.

(قال: ثم كل من اللذة والألم ينقسم إلى الحسي والعقلي حسب الإدراك، والعقلي أقوى لأن المعقولات أكثر وإدراك العقلي أكمل[1] وكلاهما من الكيفيات النفسانية لأن المحسوس في الحسي هو ما يلتذ به، أو يتألم لا نفس اللذة أو الألم).

فإنه ينقسم إليهما فينحصر فيهما عند أرباب البحث، أما الحسي فظاهر كتكيف العضو الذائق بالحلاوة والقوة الغضبية بتصور غلبة ما، والوهم بصورة شيء يرجوه إلى غير ذلك.

وأما العقلي فلأن للجوهر العاقل أيضاً كمالاً وهو أن يتمثل فيه ما يتعقله[2] من الواجب تعالى بقدر الاستطاعة، ثم ما يتعقله من صور معلولاته المترتبة أعني الوجود كله تمثلاً مطابقاً خالياً عن شوائب الظنون والأوهام بحيث يصير عقلاً مستفاداً على الإطلاق ولا شك أن هذا الكمال خير بالقياس إليه وأنه مدرك لهذا الكمال، ولحصول هذا الكمال له فإذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية، وأما الألم فهو أن يحصل له ضد هذا الكمال، ويدرك حصوله من حيث هو ضد ثم إذا قايسنا بين اللذتين فالعقلية أكثر كمية، وأقوى كيفية أما الأول: فلأن عدد تفاصيل المعقولات أكثر بل يكاد لا يتناهى.

وأما الثاني: فلأن العقل يصل إلى كنه المعقول، والحس لا يدرك إلا ما يتعلق بظواهر الأجسام، فتكون الكمالات العقلية أكثر وإدراكاتها أتم، فكذا

(راجع معيار العلم ص ٢٠٩ : ٢١٠).

وقال الجرجاني: الانفعال هو الهيئة الحاصلة للمتأثر من غيره بسبب التأثير أولاً، كالهيئة الحاصلة للمنقطع ما دام منقطعاً.

(راجع التعريفات).

(١) في (أ) و (ب) لكل وهو تحريف.

(٢) في (ب) ما يتعلق بدلاً من (ما يتعقله).

اللذات التابعة لهما وبحسب هذا تعرف حال الآلام عند التنبه لفقد الكمالات وأما أن العالم قد لا يلتذ بالإدراكات، ولا يتألم بالجهالات فعله لانتفاء بعض الشروط، والقيود المعتبرة في كون الإدراك لذة أو ألماً.

فإن قيل: الحسي من اللذة والألم ينبغي أن يعد من الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات النفسانية. قلنا: المدرك بالحس هو الكيفية التي يلتذ بها أو يتألم، كالحلاوة والمرارة مثلاً.

وأما نفس اللذة والألم التي هي من جنس الإدراك والنيل فلا سبيل للحواس الظاهرة إلى إدراكها.

(قال: والحسي [1] من الألم سيما اللمس يسمى وجعاً وحصر ابن سينا سببه في تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف الحاد أو البارد لأن الرطب واليابس انفعاليات.

نعم: قد يؤلم اليابس بالعرض لاستتباعه لشدة التقبيض تفرق لاتصال بخلاف الرطب فإن ما يستعقبه من التمديد إنما هو بالمادة بخلاف المتفق، أعني ما استقر في جوهر العضو، وأبطال المقاومة وصار في حكم المزاج الأصلي، وذلك لأن شرط انفعال الحاسة عن المحسوس المخالفة في الكيف).

لا شك أن لفظ اللذة أو الألم بحسب اللغة إنما هو للحسي دون العقلي، وأما بحسب العرف فالظاهر أنه بحسب المعنوي حيث يؤخذ الإدراك أعم من الإحساس والتعقل، ولا يرد الاعتراض بأن المدقوق. (قد يتعقل أن فيه حرارة غير طبيعية ولا يتألم لأن الحاصل [2]). بهذا التعقل صورة الحرارة المطابقة فهو إدراك

---

(١) المحسوس ما يدرك بالحواس، ويرادفه الحس، ويقابله المعقول وجمعه محسوسات. قال ابن سينا: المحسوسات كلها تتأدى صورها إلى آلات الحس وتنطبع فيهما فتدركها القوة الحاسة.
(راجع النجاة ٢٦١).
وقال التهانوي: المحسوس هو الحس أي المدرك بالحس.
(راجع كشاف اصطلاحات الفنون).

(٢) ما بين القوسين سقط من (ب).

ملائم لا مناف، وإنما المنافي هوية الحرارة الغريبة وليست بمدركة، وإن كانت حاصلة لأنها صارت بمنزلة الطبيعة فلم يكن هناك انفعال وشعور فلم يكن ألم.

وقيل: الاشتراك لفظي، والتفسير إنما هو للحسي خاصة، وأما الوجع فمختص بالحسي في العرف أيضاً، بل الأظهر اختصاصه باللمس على ما صرح به البعض، وإن كان ظاهر كلام أئمة اللغة أنه يرادف الألم، فلذا قلنا: الحسي من الألم سيما اللمسي يسمى وجعاً.

واتفقت كلمة الأطباء على أن كلا من تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف يقع سبباً للوجع في الجملة، وأن لا سبب له[1] سواهما، إما بحكم الاستقراء، وإما بالاستدلال وإن كان ضعيفاً، وهو أن كمال العضو صحته وهي بالمزاج المعتدل، والهيئة التي بها تتأتى الأفعال على ما يجب.

فالمنافي لهذا الكمال يكون مبطلاً لاعتدال المزاج، وهو سوء المزاج، أو للهيئة وهو تفرق الاتصال.

وإنما اختلفوا في أن كلاً منهما يصلح سبباً بالذات كما يكون بالعرض وهو مذهب ابن سينا.

أو السبب بالذات هو تفرق الاتصال فقط، وسوء المزاج إنما يكون سبباً بواسطة ما يلزمه من تفرق الاتصال وهذا هو المشهور من مذهب جالينوس وكثير من الأطباء، أو بالعكس أي السبب بالذات هو سوء المزاج فقط، والتفرق إنما يكون سبباً بواسطته. وإلى هذا مال الإمام الرازي وجمع من المتأخرين.

وعلى كل من المذاهب احتجاجات واعتراضات أعرضنا عنها مخافة التطويل، وتفاصيلها في شرح القانون [2] واشترط ابن سينا في سوء المزاج [3]

(١) في (أ) بزيادة لفظ (له).

(٢) راجع ما كتبه ابن سينا في كتابه القانون الفصل الثالث في علامات الأمزجة الجزء الأول ص ١١٤، وأيضاً ما كتبه في الفن الثالث في سبب الصحة والمرض وضرورة الموت الجزء الأول ص ١٤٨ ط مؤسسة الحلبي وشركاه.

(٣) عبارة ابن سينا في كتاب القانون «وقد يمكن أن يتعرف من حال أظافر اليدين في لينها =

المؤلم أن يكون حاراً، أو بارداً، لا رطباً أو يابساً، وأن يكون مختلفاً لا متفقاً.

أما الأول: فلأن الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية، وفيه بحث لأنه إن أريد أنهما ليست فاعليتين والمؤلم بالذات فاعل فيشكل بجعل اليبوسة سبباً لتفرق الاتصال وكليهما لكثير من الأمراض فليكونا سببين للوجع بذلك المعنى، من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب فيه، وفي سوء المزاج الحار أو البارد.

وأما السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك، وإن أريد أن الوجع إحساس ما، والإحساس انفعال والانفعال لا يكون إلا عن فاعل وهما ليسا من الكيفيات الفاعلة فيشكل بتصريح ابن سينا في مواضع من كتبه بل إطباق القوم على أنهما من الكيفيات المحسوسة بل أوائل الملموسات فعند خروجهما عن (١) الاعتدال يكونان متنافيين، فإدراكهما من حيث هما كذلك يكون ألماً ثم ذكر ابن سينا أن: سوء المزاج اليابس قد يكون مؤلماً بالعرض لأنه قد يتبعه لشدة التقبيض (٢) تفرق الاتصال المؤلم بالذات.

واعترض بأن الرطب أيضاً (٣) قد يستتبعه بواسطة التمديد اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة إلى مكان أوسع وأجيب بأن ذلك إنما يكون في الرطوبة التي مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها.

وأما الثاني: فلأن سوء المزاج المتفق غير مؤلم، ولذلك يسمى بالمتفق

= وخشونتها ويبسها حال مزاج البدن ان لم ذلك بسبب غريب على أن الحكم من اللين والصلابة متوقف على تقدم صحة دلالة الاعتدال في الحرارة والبرودة فإنه إن لم يكن كذلك أمكن أن يلين الحار الملمس الصلب والخشن فضلاً عن المعتدل بتحليله فيتوهم أنه لين بالطبع ورطب، وأن يصلب البارد الملمس اللين فضلاً عن المعتدل إجماده الخ».

(كتاب القانون ـ١ ص١١٦).

(١) في (ب) من بدلاً من (عن).

(٢) في (ب) النقص وعبارة ابن سينا (التقبيض).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (أيضاً).

والمستوى حيث شابه المزاج الأصلي في عدم الإيلام، وذلك لأنه عبارة عن الذي استقر في جوهر العضو وأبطل المقاومة، وصار في حكم المزاج الأصلي فلا انفعال فيه للحاسة، فلا إحساس فلا ألم، وأيضاً المنافاة إنما تتحقق بين شيئين فلا بد من بقاء المزاج الأصلي عند ورود الغريب ليتحقق إدراك كيفية منافية لكيفية العضو فيتحقق الألم، وأيضاً الدق(١) أشد حرارة من الغب لأن الجسم الصلب لا يتسخن إلا عن حرارة قوية، ولأنها تستعمل فيها مبردات أقوى مما يستعمل في الغب، ولأنها تؤدي إلى ذوبان مفرط من الأعضاء حتى الصلبة منها وصاحب الدق(٢) لا يجد من الالتهاب ما يجده صاحب الغب وما ذاك إلا لكون سوء المزاج المتفق لا يحس به.

وأيضاً المستحم في الشتاء يشمئز (٣) بدنه عن الماء الفاتر ويتأذى به، ثم إنه بعد ذلك يستلذه ويستطيبه ثم إذا استعمل ماء حاراً تأذي به، ثم بعد ذلك يستلذه ثم إذا استعمل الماء الأول استبرده وتألم به، وذلك لما ذكرنا. واعلم أن سوء المزاج المختلف قد لا يوجع بل لا يدرك بالكلية وذلك إذا كان حدوثه بالتدريج فان الحادث منه أولاً يكون قليلاً جداً فلا يشعر به وبمنافاته، ثم في الزمان الثاني تكون الزيادة على تلك الحالة غير مشعور بها، وكذا في كل زمان.

وهذا بخلاف ما يحدث دفعة لكثرته يكون مدركاً ثم (٤) يستمر إدراكه ما دام مختلفاً.

(قال: واعترض الامام الرازي بأن التفرق(٥) عدمي، وبأن من دوام الاغتذاء والتحلل تفرقاً كثيراً في الأعضاء، ولا ألم وبأن الألم قد يتأخر عن التفرق كما في

---

(١) في (ب) الذوق وهو تحريف.

(٢) في (ب) الذوق بدلاً من (الدق).

(٣) في (ب) يقشعر بدلاً من (يشمئز).

(٤) في (أ) لم بدلاً من (ثم).

(٥) الفرقة بالضم: الافتراق، وفرق بينهما فرقاً وفرقاناً: فصل. وقوله تعالى: ﴿فيها يفرق كل أمر حكيم﴾ أي يقضى، وقوله تعالى ﴿وقرآناً فرقناه﴾ أي فصلناه وأحكمناه، وقوله تعالى: ﴿وإذا فرقنا بكم البحر﴾ أي فلقناه، وقوله تعالى ﴿فالفارقات فرقاً﴾ أي الملائكة تنزل بالفرق بين الحق والباطل.

القطع بما هو في غاية الحدة مدفوع بأن التفرق حركة، بعض الأجزاء عن البعض على أن الممتنـع سببية المعدوم دون العدمي خصوصاً في المـدوم والمراد أن القدر المحسوس من التفرق إذا كان في عضو حاس مع الشعور والتفات النفس من غير ألف واستمرار وقد أدرك من جمعه كونه منافياً فهو مؤلم، ولو بواسطة استتباعه فقدان هيئة العضو كماله اللائق وحينئذ لا إشكال).

إشارة إلى دفع الشبه التي أوردها الإمام على كون تفرق الاتصال سبباً للوجع، فمنها: أن التفرقّ يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للوجع لأنه وجودي.

وأجيب: أن الانفصال المرادف للتفرق ليس هو عدم الاتصال بل حركة بعض الأجزاء عن البعض فلا يكون عدمياً، ولو سلم فلا محالة يلزمه كون هيئة العضو فاقدة كماله اللائق به وأمكن إدراكه من هذه الجهة فيكون موجعاً بذاته بمعنى أنه ليس بتوسط سوء المزاج، وإن كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن كمالها.

ولو سلم فالعدمي لا يلزم أن يكون معدوماً ليمتنع كونه علةللوجودي، ولوسلم فالمراد بالسبب ها هنا المعد أي الفاعل لإعداد العضو لقبول الوجـع لا المؤثر الموجد، ولا امتناع في أن يكون التفرق العدمي بحيث متى حصل اقتضى الوجع كسوء المزاج.

ومنها أنه: لو كان سبباً للوجع لكان الإنسان دائماً في الوجع لأنه دائماً في تفرق الاتصال بواسطة الاغتذاء والتحلل، لأن الاغتذاء والنمو إنما يكـون بنفوذ الغذاء في الأعضاء والتحلل إنما يكون بانفصال أجزاء عن الأعضاء.

لا يقال: هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يؤلم أو لا يحس بألمه لا سيما وقد صار مألوفاً بدوامه.

لأنا نقول: كل تفرق وإن كان صغيراً لكن جملتها كثيرة جداً، ولو كان التفرق حين ما كان مألوفاً غير مؤلم لكان تفرق كذلك، لأن حكم الأمثال واحد.

ومنها: أن التفرق لو كان سبباً بالذات لما تأخر عنه الأثر بحسب الـزمان.

واللازم باطل لأن قطع العضو بآلة في غاية الحدة قطعاً في غاية السرعة لا يحس منه بالألم إلا بعد لحظة. ريثما [1] يحصل سوء المزاج.

وجوابهما: أنا لا نعنى بكون تفرق الاتصال سبباً للوجع بالذات أنه نفسه تمام العلة بحيث لا يتخلف الوجع عنه أصلاً، بل نعني أن القدر المحسوس من التفرق إذا كان في عضو حاس[2] مع التفات النفس إليه والشعور به من غير أن يصير مستمراً مألوفاً. ويشترط أن يدرك من جهة كونه منافياً لكيفية العضو فهو مؤلم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج، وإن كان إيلامه بواسطة ما يلزمه من فقدان هيئة العضو، كماله اللائق به وحينئذ يجوز أن[3] لا يكون التفرق في الاغتذاء والتحلل قدر ما يدركه الحس، أو يكون مألوفاً لا يضر ولا يؤلم أو يكون إدراكه لا من جهة كونه منافياً وتفرقاً، بل من جهة كونه ملائماً ونافعاً[4] للبدن ببقاء الصحة والقسوة وبقاء البدن، من الفضول.

وما ذكر من لزوم استواء التفرقات في الأحكام ظاهر الفساد.

كيف: والتفرق [5] الغذائي طبيعي دائم في أجزاء صغيرة مألوف يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك وأما قطع العضو سريعاً بآلة في غاية الحدة فإن كان مع التفات النفس والشعور فلا نسلم تأخر الألم. وإن كانت بدونه فلا إشكال.

ألا ترى أن من انصرف فكرته إلى أمر مهم [6] شريف كالتأمل في مسألة علمية، أو خسيس كاللعب بالنرد[7] والشطرنج[8]، أو بتوسط كالابتلاء بوجع أقوى

---

(1) في (ب) ربما وهو تحريف.
(2) في (ب) خاص بدلاً من (حاس).
(3) في (ب) إذ بدلاً من (أن).
(4) في (ب) تابعاً بدلاً من (نافعاً).
(5) في (أ) والتعرف بدلاً من (التفرق).
(6) في (ب) ألهم بدلاً من (مهم).
(7) النرد: لعبة ذات صندوق وحجارة وفصين تعتمد على الحظ وتنقل فيها الحجارة على حسب ما يأتي به الفص (الزهر) وتعرف عند العامة ب (الطاولة).
(8) الشطرنج: لعبة تلعب على رقعة ذات أربعة وستين مربعاً وتمثل دولتين متحاربتين باثنين وثلاثين قطعة تمثل الملكين والوزيرين والخيالة والقلاع والفيلة والجنود.

أو الوقوع في معركة والاهتمام بمهم دنيوي ربما لا يدرك ألم الجوع والعطش، وكثير من المؤذيات، وكذا المستلذات.

ومنها: أنه لو كان سبباً لكانت الجراحة العظيمة أقوى إيلاماً من لسعة العقرب، لكون التفرق في الجراحة أكثر وجوابه أن ذلك (١): إنما يلزم لو كان ألم لسعة العقرب أيضاً لتفرق الاتصال وهو ليس بلازم لجواز أن يكون لما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف أقوى تأثيراً من الجراحة العظيمة.

الصحة والمرض

(قال: منها الصحة والمرض.

أما الصحة فعرفها ابن سينا (٢) بأنها ملكة أو حال تصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سليمة يعني أن (٣) جنسها الكيفية النفسانية سواء كانت بصفة الرسوخ أو دونها لا كما هو رأي البعض (٤) من تخصيصها بالراسخة على ما قال في الشفاء ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لأجلها الأفعال غير فارقة، وقدم الملكة لأنها أشرف وأغلب، والمتفق على كونها صحة، وفيما زعم الإمام من شمولها صحة النبات ذهول عن معنى الملكة والحالة، وأما تخصيصها بالإنسان فيما قال: إنها هيئة يكون بها بدن الإنسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الأفعال كلها صحيحة سليمة، فبالنظر إلى أنها المبحوث عنها في الطب(٥)، والمراد بالصحة والسلامة المعنى اللغوي بدليل الإسناد إلى الأفعال فلا دور.

والدلالة بكلمتي عن ومن على مبدئية كل من الحال والمحل مبنية على أن

---

(١) في (ب) بزيادة حرف (أن).

(٢) راجع ما كتبه ابن سينا في كتاب القانون في الفصل المفرد في سبب الصحة والمرض وضرورة الموت الجزء الأول ص ١٤٨ وما بعدها.

(٣) في (أ) بزيادة حرف (أن).

(٤) في (أ) بزيادة حرف (من).

(٥) راجع ما كتبه ابن سينا في كتاب القانون الجزء الأول ص ٢ عن حد الطب في الفصل الأول من التعليم الأول من الفن الأول من الكتاب الأول.

الأول فاعلي والثاني مادي أو الأول آلي والثاني فاعلي، وأما المرض فجعله تارة ملكة أو حالة مضادة للصحة، وتارة عدم ملكة لها بناء على أنه قد يطلق على زوال الصحة، وقد يطلق على ما يحدث عنده من المبدأ للآفة في الأفعال، وعلى تقدير التضاد فهما من جنس الكيفية النفسانية وقد يذكر عند تعداد أنواعهما ما يدل على أن كليهما أو المرض خاصة من قبيل المحسوسات، أو غير الكيفيات وهو تسامح).

أي من الكيفيات النفسانية الصحة والمرض.

أما الصحة فقد عرفها ابن سينا في أول القانون بأنها: ملكة أو حالة يصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سليمة وليست كلمة أو لترديد المنافي للتحديد، بل للتنبية على أن جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة أو غير راسخة، ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في الشفاء إنها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لأجلها أفعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير مألوفة فأورد ما هو صحة بالإنفاق وهذا ما قيل: إن جنسها هو المسمى بالحال أو الملكة، وليس هناك شك في ذاتي للصحة ولا في عرضي على ما قال الإمام إنه لا يلزم من الشك في اندراج الصحة بحسب [١] الحال أو الملكة شك في شيء من مقومات [٢] الصحة، بل في بعض عوارضها.

لأن المخالفة بين الحال والملكة إنما هي بعارض الرسوخ [٣] وعدمه وإنما قدم الملكة على الحال في الذكر مع أنها متأخرة [٤] عنه في الوجود حيث تكون الكيفية أولاً حالاً ثم تصير ملكة لأن الملكة لرسوخها أشرف من الحال، ولأنها أغلب في الصحة وقال الإمام: لأنها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال ولأنها غاية الحال، والغاية متقدمة في العلية وهذا التعريف يتناول صحة الإنسان وغيره من الحيوانات وما ذكر الإمام من أنه يتناول صحة النبات أيضاً وهو ما إذا كان أفعاله من الجذب [٥] والهضم سليمة ليس بمستقيم لأن الحال والملكة

(١) في (أ) تحت وهو تحريف.
(٢) في (ب) مقولات بدلاً من (مقومات).
(٣) في (ب) الموضوع بدلاً من (الرسوخ).
(٤) في (ب) متنافرة بدلاً من (متأخرة).
(٥) في (ب) الجدب بالدال بدلاً من (الذال).

إنما تكونان من الكيفيات النفسانية، أي المختصة بذوات الأنفس الحيوانية على ما صرحوا به، وعلى هذا يكون في تعريف الشفاء تكرار اللهم إلا أن يراد بالملكة الحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية، أو يراد بالأنفس أعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح.

وأما ما ذكر في موضع آخر من القانون أن الصحة هيئة نكون بها بدن الإنسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الأفعال كلها صحيحة سليمة، فمبني على أن الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الإنسان والمراد بصحة الأفعال وسلامتها خلوصها عن الآفة وكونها على المجرى الطبيعي على ما يناسب المعنى اللغوي فلا يكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريف الشيء بنفسه وهذا ما قال الإمام: أن الصحة في الأفعال أمر محسوس وفي البدن غير محسوس، وتعريف غير محسوس بالمحسوس جائز، وأما الاعتراض بأن قوله: تصدر عنها الأفعال مشعر بأن المبدأ هي تلك الملكة أو الحال وقوله: من الموضوع مشعر بأنه الموضوع أعني البدن أو العضو.

فأجيب عنه بوجهين:

أحدهما: أن الصحة مبدأ فاعلي، والموضوع قابل والمعنى كيفية تصدر عنها الأفعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه.

وثانيهما: أن الموضوع قابل[1] والصحة واسطة بمنزلة العلة لفاعليته والمعنى يصدر لأجلها وبواسطتها الأفعال من الموضوع وتحقيقه أن القوى الجسمانية لا تصدر عنها أفعالها إلا بشركة من موضوعاتها، فالمسخن هو النار، والنارية علة لكون النار مسخنة. فالمراد أن الصحة علة لصيرورة البدن مصدراً للفعل السليم. وهذا المعنى واضح في

(١) في (أ) قابل بدلاً من (فاعل).

عبارة القانون[1] في التعريف الثاني، وأوضح منه عبارة الشفاء لأن اللام أوضح في التعليل من الباء، وهي من عن. فاندفاع الاعتراض عنها في غاية الظهور. والإمام إنما أورده على العبارة الأولى فما ذكر في المواقف أن الصحة ملكة أو حالة تصدر بها الأفعال عن الموضوع لها سليمة. وأن الإمام أورد عليه هذا الاعتراض ليس على ما ينبغي وأما المرض فقد عرفه ابن سينا بأنه هيئة مضادة للصحة أي ملكة أو حالة [2] تصدر عنها الأفعال عن الموضوع لها غير سليمة، وذكر في موضع من الشفاء [3] أن المرض من حيث هو مرض بالحقيقة فهو عدم محض [4] لست أعني من حيث هو سوء [5] مزاج أو ألم، وهذا مشعر بأن بينهما تقابل الملكة والعدم، ووجه التوفيق بين كلاميه على ما أشار إليه الإمام، هو أن الصحة عنده هيئة هي مبدأ لسلامة الأفعال، وعند المرض تزول تلك الهيئة، وتحدث هيئة هي مبدأ للآفة في الأفعال، فإن جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الأولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة، وإن جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد، وكأنه يريد أن لفظ المرض مشترك بين الأمرين أو حقيقة في أحدهما، مجاز في الآخر، وإلا فالإشكال بحاله. وقيل المراد أن بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وهو العرف الخاص على ما مر أو تقابل التضاد بحسب الشهرة، وهو العرف العامي لأن المشهور أن الضدين أمران ينسبان إلى موضوع واحد، ولا يمكن أن يجتمعا كالزوجية والفردية لا بحسب التحقيق ليلزم كونهما موجودين في غاية التخلف تحت جنس واحد قريب [6] وقد صرح بذلك

---

(١) كتاب القانون: للشيخ الرئيس أبي علي حسين بن عبدالله المعروف بابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨هـ.وأوله الحمد لله حمداً يستحق بعلو شأنه.وقد تكلم فيه في الأمور العامية الكلية في قسمي الطب أعنى النظرى والعملى، ثم تكلم في كليات أحكام قوى الأدوية ثم في الأمراض،وقد شرحه الإمام فخر الدين الرازي،وقطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي. (راجع كتاب كشف الظموم ص ١٣١٢).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (حالة) وعبارة ابن سينا: المرض هيئة في بدن الإنسان مضادة لهذه وحالة عنده ليست بصحة ولا مرض (راجع قانون الطب جـ ١ ص ٧٤).

(٣) سبق التعريف بكتاب الشفاء في هذا الجزء.

(٤) في (ب) بزيادة لفظ (محض).

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (سواء).

(٦) في (ب) بزيادة لفظ (واحد).

ابن سينا حيث قال: إن أحد الضدين في التضاد المشهوري قد يكون عدماً للآخر كالسكون للحركة، والمرض للصحة. لكن قوله هيئة مضادة ربما يشعر بأن المرض أيضاً وجودي كالصحة، ولا خفاء في أن بينها غاية الخلاف، فجاز أن يجعلا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس هو الكيفية النفسانية.

واعترض الإمام بأنهم اتفقوا على أن أجناس الأمراض [1] المفردة ثلاثة: سوء المزاج، وسوء التركيب، وتفرق الاتصال، ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال أو الملكة. أما سوء المزاج فلأنه إما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة، وإما اتصاف البدن بها وهو من مقولة أن ينفعل، وأما سوء التركيب فلأنه عبارة عن مقدار أو عن عدد أو وضع أو شكل أو انسداد مجرى مخل بالأفعال، وليس شيء منها داخلاً تحت الحال والملكة، وكذا اتصاف البدن بها، وذلك لأن المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة [2] برأسها، والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والانصاف من أن ينفعل، ولم يتعرض للانسداد، وكأنه يجعله من الوضع أو أن ينفعل، وأما تفرق الاتصال فلأنه عدمي لا يدخل تحت مقولة أصلاً، ولذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه ضداً لها. هذا حاصل [3] تقرير الإمام. لا ما ذكر في المواقف من أن سوء المزاج، وسوء التركيب، وتفرق الاتصال. إما من المحسوسة

---

(١) عبارة ابن سينا كما ذكرها في قانون الطب: إن أجناس الأمراض المفردة ثلاثة: الأول جنس الأمراض المسنوبة إلى الأعضاء المتشابهة الأجزاء وهي أمراض سوء المزاج الخ. (راجع جـ ١ص ٧٤).

(٢) الوضع: مقولة من مقولات أرسطو، وهو كون الجسم بحيث تكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الانحراف والموازاة بالقياس إلى الجهات وأجزاء المكان، إن كان في مكان مثل القيان والقعود (راجع النجاة ص ١٢٨ لابن سينا).

وقيل الوضع: هيئة عارضة للشيء بسبب نسبتين، نسبة أجزائه إلى الأمور الخارجية عند القيام والقعود، فإن كلاً منهما هيئة عارضة للشخص بسبب نسبة أعضائه بعضها إلى بعض وإلى الأمور الخارجية عنده. (راجع تعريفات الجرجاني).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (حاصل).

أو الوضع أو عدم التركيب،[1] فإنه اختصار مخل، والعذر بأنه لم يقيد بباقي المحتملات لظهور بطلانها ظاهر البطلان، لأن قولنا: سوء التركيب إما مقدار يخل بالأفعال، أو عدد أو وضع أو انسداد مجرى كذلك ليس بياناً للمحتملات، بل للانقسام فليفهم، وتقرير الجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقياً أن تقسيم المرض إلى سوء المزاج، وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح، والمقصود أنه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الأمور وتنقسم باعتبارها، وهذا ما قيل إنها منوعات أطلق عليها اسم الأنواع، وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج، أو المزاج المعتدل أنه من المحسوسات.

الواسطة بين الصحة والمرض

(قال: (ثم المعتبر) في المرض إن كان عدم سلامة جميع الأفعال لم يثبت الواسطة وإن كان آفة الجميع يثبت).

قد اختلفوا في ثبوت الواسطة [2] بين الصحة والمرض، وليس الخلاف في ثبوت حالة، وصفة لا يصدق عليها الصحة ولا المرض كالعلم والقدرة والحياة إلى غير ذلك، مما لا يحصى بل في ثبوت حالة لا يصدق معها على البدن أنه صحيح أو مريض، بل يصدق عليه أنه ليس بصحيح ولا مريض فأثبتها جالينوس [3] كما للناقهين والمشايخ والأطفال، ومن ببعض أعضائه آفة

---

(١) سقط من (ب) لفظ (التركيب).

(٢) الواسطة: عند الأصوليين قسمان: الواسطة في الثبوت، وهي أن يكون الشيء واسطة أي علة لثبوت وصف لشيء آخر في نفس الأمر.

الواسطة في الإثبات وهي ما يقرن بقولنا: (لأن) حين يقال: لأنه كذا فذلك الشيء الذي يقرن بقولنا: (لأنه) هو الواسطة في الإثبات مثل قولنا: العالم حادث لأنه متغير، فالمتغير هو الواسطة.

(٣) جالينوس: هو أشهر الأطباء اليونانيين القدماء بعد أبقراط. قال سليمان بن حسان المعروف بابن جلجل. كان جالينوس من الحكماء اليونانيين الذين كانوا في الدولة القيصرية بعد بنيان رومية، ومولده ومنشؤه (بغرغامس) وهي مدينة صغيرة من جملة مدائن آسيا شرقي قسطنطينية، وكان جالينوس في دولة نيرون قيصر، وهو السادس من القياصرة الذين ملكوا رومية. وطاف جالينوس البلاد وغزا مع ملك رومية لتدبير الجرحى وكانت له مجالس عامة خطب فيها وأظهر من عمله بالتشريح ما عرف به فضله وبان عمله. من كتبه (الكيموس) و (علاج التشريح).

دون البعض. ورد عليه ابن سينا بأنه أهمل الشرائط التي يجب أن تراعى في حال ماله وسط، وما ليس له وسط، وهي أن يفرض الموضوع واحداً بعينه في زمان واحد بعينه، وأن يكون الجزء واحداً بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فان فرض إنسان واحد، واعتبر منه عضو واحد أو أعضاء مختلفة (١) معينة في زمان واحد، وجاز أن لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب، بحيث يصدر عنه جميع الأفعال التي يتم بذلك العضو أو الأعضاء سليمة، وأن لا يكون ليس كذلك، فهناك واسطة، وإن كان لا بد من أن يكون معتدل المزاج سوى التركيب، أو لا يكون معتدل المزاج، سوى التركيب، إما لثبوت أحدهما دون الآخر، أو لانتفائها جميعاً، فليس بينهما واسطة هذا كلامه، وقد اعتبر في المرض أن لا يكون جميع أفعال العضو سليمة، إما لكونه عبارة عن عدم الصحة التي هي مبدأ سلامة جميع الأفعال، أو عن هيئة بها يكون شيء من الأفعال مألوفاً، ولا خفاء في انتفاء الواسطة حينئذ، وأما إذا اعتبر في المرض أن يكون جميع الأفعال غير سليمة بأن يجعل عبارة عن هيئة بها يكون جميع أفعال العضو، أعني الطبيعية والحيوانية والنفسانية مألوفة، فلا خفاء في ثبوت الواسطة بأن يكون بعض أفعال العضو سليماً دون البعض، وإن اعتبر آفة أفعال جميع الأعضاء فثبوت الواسطة أظهر، وعلى هذا يكون الاختلاف مبنياً على الاختلاف في تفسير المرض، وكلام الإمام مشعر بابتنائه على الاختلاف في تفسيرهما حيث قال يشبه أن يكون النزاع لفظياً فمن نفى الواسطة أراد بالصحة كون العضو الواحد، أو الأعضاء الكثيرة في الوقت الواحد أو في الأوقات الكثيرة بحيث يصدر عنه الأفعال سليمة، وبالمرض أن لا يكون كذلك، ومن أثبتها أراد بالصحة كون كل الأعضاء بحيث يصدر عنها الأفعال (٢) تكون أفعالها سليمة، وبالمرض كون كل الأعضاء بحيث تكون أفعالها مألوفة وفي كلام ابن سينا ما يشعر بابتنائه على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر في أول القانون أنه لا تثبت الحالة الثالثة إلا أن يحدوا الصحة كما يشتهون

(١) في (ب) بزيادة لفظ (مختلفة).
(٢) في (ب) بزيادة (يصدر عنها الأفعال).

ويشترطوا شروطاًما بهم إليها حاجة،وذلك مثل اشتراط سلامة جميع الأفعال[1] لتخرج صحة من يصدر عنه بعض الأفعال سليماً دون البعض ومن كل عضو، ولتخرج صحة من بعض أعضائه صحيح دون البعض، وفي كل وقت لتخرج صحة من يصح شتاء، ويمرض صيفاً، ومن غير استعداد قريب لزوالها لتخرج صحة المشايخ والأطفال والناقهين.

الكيفيات النابعة من انفعالات النفس

(قال: (ومنها الفرح)

والغم [2] والغضب والخوف والحزن والهم ونحو ذلك، ولا بحث فيها.

قد تعرض للنفس كيفيات نابعة لانفعالات تحدث فيها لما يرتسم في بعض قواها من النافع والضار كالفرح، وهو كيفية نفسانية تتبعها حركة الروح إلى خارج البدن، طلبا للوصول إلى الملذ، والغم وهو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل خوفاً من مؤذ واقع، والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح إلى الخارج طلباً للانتقام، والفزع وهو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل هرباً من المؤذي واقعاً كان أو متخيلاً، والحزن وهو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل قليلاً قليلاً، والهم وهو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل والخارج لحدوث أمر يتصور منه يقع أو شر ينتظر، فهو مركب من جاء وخوف [3] فأيهما غلب

---

(١) عبارة ابن سينا في هذا الصدد: أن الصحة هي هيئة يكون بها بدن الإنسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الأفعال كلها صحيحة سليمة (جـ ١ ص ٧٤).

(٢) الغم: الكرب، والجمع: غموم ومن دعائه (صلى الله عليه وسلم) «يا فارج الهم ويا كاشف الغم» وقد ورد في القرآن على وجوه: الأول: غم الصحابة **﴿فأثابكم غماً بغم﴾**. الثاني: المدال من ذلك الغم بالأمن **﴿ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمنة نعاساً﴾**. الثالث: تطييب قلوبهم وتفريحهم بزوال الغم **﴿ثم لا يكن أمركم عليكم غمة﴾** الرابع: غم أهل النار وذلك الذي ما بعده غم **﴿إن يخرجوا منها من غم أعيدوا فيها﴾**.

(راجع بصائر ذوي التمييز جـ ٤ ص ١٤).

(٣) الخوف: توقع مكروه عن أمارة مظنونة أو معلومة، كما أن الرجاء والطمع توقع محبوب عن أمارة

على الفكر تحركت النفس إلى جهته، فللخير المتوقع إلى الخارج والشر المنتظر إلى الداخل، فلذلك قيل: إنه جهاد فكري، والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل والخارج، لأنه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح أولاً إلى الباطن ثم يخطر بباله أن ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانياً، وهذه كلها إشارة إلى ما لكل من الخواص واللوازم، وإلا فمعانيها واضحة عند العقل وكثيراً ما يتسامح فيفسر بنفس الانفعالات كما يقال الفرح انبساط القلب، والغم انقباضه، والغضب[1] غليان الدم إلى غير ذلك.

= مظنونة أو معلومة، ويضاد الخوف الأمن. عن عائشة رضي الله عنها قالت: قلت يا رسول الله ﴿اللذين يؤتون ما أتوا وقلوبهم وجلة﴾ أهو الذي يسرق ويشرب الخمر ويزني قال: لا يا ابنة الصديق: ولكنه الرجل يصوم ويصلي ويتصدقُ ويخاف أن لا يقبل منه.

(1) الغضب: ثوران دم القلب إرادة للانتقام قال تعالى: ﴿فباءوا بغضب﴾. وقال ابن عرفة: الغضب من المخلوقين شيء بداخل قلوبهم ويكون منه محمود ومذموم فالمذموم ما كان في غير الحق.

القسم الثالث

الكيفيات المختصة بالكميات

(قال: (القسم الثالث الكيميات المختصة بالكميات).

أعني التي لا يتصور عروضها لشيء إلا بواسطة الكمية المتصلة كالاستقامة والانحناء، وكالتقعير والتقبيب، والزاوية، أو المنفصلة كالزوجية والفردية، وقد يعد منها الحلقة (١) أعني مجموع الشكل واللون باعتبار أن الشكل يختص بالكم لكونه هيئة إحاطة الحد أو الحدود بالجسم، وكذا اللون فيمن يخصه بالسطح، واعتد بهذا المركب خاصة بما فيه من وحدة، بحسبها يتصف الشخص بالحسن والقبح).

وهي التي لا يكون عروضها بالذات إلا للكم المتصل كالاستقامة والانحناء للخط (٢) والتقعير (٣) والتقبيب للسطح، وكذا الزاوية على ما سيأتي أو للكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى إن اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون إلا باعتبار ما فيه من هذه (٤) الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون واستشكل من وجوه:

الأول: أن أحد جزئية أعني الشكل، وإن كان من الكيفيات المختصة بالكم

---

(١) في (ب) الخلقة.

(٢) في (ب) الحط وهو تحريف.

(٣) قعر البئر عمقها، وقعرت الشجرة: قلعتها من أصلها فانقعرت، قلت ومنه قوله تعالى: ﴿كأنهم أعجاز نخل منقعر﴾.

(٤) في (ب) بزيادة لفظ (هذه).

بناء على كونه عبارة عن هيئة إحاطة حد أي نهاية بالجسم كما في الكرة المحيط بها سطح واحد أو حدود أي نهايات كما في نصف الدائرة والمثلث والمربع، وغيرهما من الأشكال الحاصلة من إحاطة خطين أو أكثر لكن لاخفاء في أن جزءه الآخر. أعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات.

والجواب أن مبني ذلك على ما قيل إن اللون من خواص السطح، ومعنى كون الجسم ملوناً أن سطحه ملون، ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة، وكونها مخصوصة بالكم على ما سبقت الإشارة إليه، هذا ولكن الأظهر أن اللون قد ينفذ في عمق الجسم.

الثاني: أن الكلام في الكيفية المفردة إذ لو اعتبر (١) تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك أقسام لا تتناهى مع أنهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها من أنواعها.

والجواب: أنهم لما وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح (٢) عدوا المركب منهما نوعاً واحداً بخلاف مثل اللون أو الضوء مع الاستقامة أو الانحناء، أو الزوجية أو الفردية إلى غير ذلك.

الثالث: أن عروض الخلقة لا يتصور إلا حيث يكون هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم، فإنها إنما تفتقر إلى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة إلى الطبيعي والرياضي والإلهي.

والجواب: أن الأمور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب أنها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية، وهي المبحوث عنها في قسم

---

(١) في (أ) إذا اعتبر وهو تحريف.

(٢) الحسن يطلق في عرف العلماء على ثلاثة معان، وكذا ضد الحسن وهو القبح الأول: كون الشيء ملائماً للطبع حسن كالحلو، وما كان منافراً له قبيح كالمر، وما ليس شئياً منهما فليس بحسن ولا قبيح. كأفعال الله تعالى لتنزهه عن الغرض، والثاني: كون الشيء صفة كمال وضده القبح وهو كونه صفة نقصان فما يكون صفة كمال كالعلم حسن وما يكون صفة نقصان كالجهل قبيح، والثالث: كون الشيء متعلق المدح وضده القبح بمعنى كونه متعلق الذم فما تعلق به المدح يسمى حسناً وما تعلق به الذم يسمى قبيحاً وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما.

الرياضيات، ومنها ما هي عارضة لها بسبب أنها كمية شيء مخصوص كالخلقة، وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم، واعلم أن كلامهم متردد في أن الخلقة مجموع الشكل واللون، أو الشكل المنضم إلى اللون، أو كيمية حاصلة من اجتماعهما، وهذا أقرب إلى جعلهما نوعاً على حدة.

الشكل من الكيفيات

(قال: (وبعضهم)

على أن الشكل (١) من الوضع.

الجمهور على أن الشكل من الكيفيات بناء على أنه الهيئة الحاصلة من إحاطة الحد أو الحدود بالجسم لا نفس السطح المخصوص ليكون من الكم على ما يتوهم من تقسيمه إلى الدائرة والمثلث والمربع وغيرهما، ثم تفسير الدائرة بأنه سطح محيط به خط في وسطه يكون جميع الخطوط الخارجة منها إلى ذلك الخط متساوية. وتفسير المثلث بأنه سطح محيط به ثلاثة خطوط وهكذا، وذلك لأن الشكل ههنا بمعنى المشكل، وأما حقيقته فإنما تنقسم إلى الاستدارة والتثليث والتربيع وهي الكيفيات الحاصلة للسطوح المذكورة، وليس أيضاً عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض أو إلى الأمور الخارجة ليكون من قبيل الوضع على ما زعم ثابت بن قرة (٢)، ومال إليه الإمام، وذلك لأن

---

(١) الشكل في الأصل هيئة الشيء وصورته، والشكل أيضاً هو المثل والشبيه والنظير. قال ابن سينا: مثل إدراك الشاة لصورة الذئب أعني شكله وهيئته (النجاة ص ٢٦٤). وقال: والشيء كلما بدل شكله تبدلت فيه الأبعاد المحدودة.

(راجع رسالة الحدود).

والشكل المنطقي: هو الهيئة الحاصلة في القياس من نسبة الحد الأوسط إلى الحد الأصغر، والحد الأكبر.

والشكل في العروض: هو حذف الحرف الثاني والسابع من فاعلاتن ليبقى فعلات.

(٢) هو ثابت بن قرة بن زهرون الحراني الصابيء أبو الحسن طبيب فيلسوف، ولد عام ٢٢١ هـ ونشأ بحران وحدثت له مع أهل مذهبه الصابئة أشياء أنكروها عليه فحرم عليه رئيسهم دخول الهيكل فخرج من حران وقصد بغداد فاشتغل بالفلسفة والطب، صنف نحو ١٥٠ كتاباً منها الذخيرة في علم الطب، وأكثر كتبه الهندسة والموسيقى، وكان يحسن السريانية، وأكثر اللغات الشائعة في

الحدود ليست أجزاء للجسم ولا للسطح.

فإن قيل: النسبة مأخوذة في مفهومه ولا شيء من الكيف كذلك.

أجيب بمنع الصغرى، وإنما يتم لو كان المذكور في تعريفه حداً حقيقياً له.

واعترض على تعريفه بأنه إنما يتناول الأشكال الجسمية دون السطحية.

وأجيب: بأن المراد بالجسم ههنا هو التعليمي لأنه بالذات معروض الحدود السطحية كما أن السطح معروض الحدود الخطية[1]، وإنما خصّ التعليمي بالذكر دون الخط السطح لأنه الذي يمكن تخيله بشرط لا شيء بخلافهما كما مر، فالتحقيق أن الشكل هيئة إحاطة الحد أو الحدود بالسطح أو الجسم. والحدود على الأول خطوط، وعلى الثاني سطوح، والكمية المعروضة بالذات للشكل هو الحدود المحيطة أم السطح أم الجسم المحاط فيه تردد.

الزاوية من الكم

(قال: (والزاوية من الكم)

لقبولها القسمة، ففسرت بسطح أحاط به خطان يلتقيان على نقطة واحدة[2] من غير أن يتحدا. والمراد أنها ما يلي تلك النقطة من السطح على ما صرح به من قال هي المتحدب[3] من ذلك السطح. ورد بأنه يجوز أن يكون قبولها القسمة لا لذاتها. كيف وقد انتفى فيها لازم الكم، وهو عدم البطلان بالتضعيف. ولذا فسرت بهيئة إحاطة الخطين بالسطح عند الملتقى).

يعني ذهب بعضهم إلى أن الزاوية من الكميات لكونها قابلة للقسمة بالذات، ففسروها بسطح يحيط به خطان يلتقيان على نقطة واحدة من غير أن يتحد الخطان. وهذا مراد من قال إنها سطح ينتهي إلى نقطة، ولا خفاء في أن هذا صادق على غير موضع تماس الخطين أيضاً من الشكل، وليس بزاوية فمرادهم أنها

= عصره، ترجم كثيرا منها إلى العربية. توفي عام ٢٨٨ هـ.
(راجع طبقات الأطباء ١: ٢١٥: ٢٢٠).

(١) في (ب) الخطوط بدلاً من الحدود.

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (واحدة). (٣) في (ب) المتحدب.

ما يلي تلك النقطة من السطح على ما صرح من به قال إنها المنحدب أي موضع الانحداب من السطح الذي يحيط به خطان يلتقيان على نقطة.

وأجيب: بأنا لا نسلم [1] أن قبولها القسمة بالذات بل بواسطة معروضها الذي هو السطح، ولو سلم فعندنا ما ينفي كونها من الكم، وهو أنها تبطل بالتضعيف، ولا شيء من الكم كذلك. أما الكبرى فلأن التضعيف زيادة في الكم لا إبطال له. وأما الصغرى فلأن الحادة [2] تنتهي بالتضعيف مرة أو مراراً إلى قائمة أو منفرجة، وكل منهما يبطل بالتضعيف، مرة [3]: أما القائمة فلا لتقاء الخطين على استقامة بحيث يصيران خطاً واحداً. وأما المنفرجة فلتأديهما إلى ذلك، لأن تضعيف الكم عبارة عن زيادة مثله عليه. ولا يتصور ذلك إلا بزيادة كل ما هو أقل منه، فلا بد في تضعيف المنفرجة من زيادة القدر الذي يكون اتصال الخطين عنده على استقامة فتبطل المنفرجة بالضرورة، وحدوث الحادة [4] في الجانب الآخر لا ينافي ذلك، وأيضاً لا شك أن الزاوية جنس [5] قريب للثلاثة، فإذا لم تكن القائمة من الكم لم يكن الأخريان منه، والمحققون على أنها من الكيفيات المختصة بالكميات فلذا فسروها بالهيئة الحاصلة عند ملتقى الخطين المحطين بالسطح الملتقيين على نقطة، وما يقع في عبارات المهندسين من كونها سطحاً وقابلاً للتجزي والمساواة والمقاومة بالذات، فمبني على أنهم يريدون بالزاوية ذا الزاوية كما يريدون بالشكل المشكل فيقولون المثلث شكل تحيط به ثلاثة أضلاع وما ذكر اقليدس [6] من أن الزاوية تماس الخطين فمعناه الهيئة الحاصلة عند تماسهما هذا هو الزاوية المسطحة. وأما المجسمة فهي جسم يحيط به سطحان يلتقيان بخط أو الهيئة الحاصلة عند ذلك.

---

(١) في (أ) لاثم بدلاً من (لا نسلم).

(٢) في (ب) الجادة وهو تحريف.

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (مرة).

(٤) في (ب) الحادث.

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (جنس).

(٦) اقليدس: من أشهر رياضي اليونان، وجد قبل المسيح بعدة قرون، ترجم عنه العرب كتباً رياضية غاية في النفع، نقل كتابه في الرياضة حنين بن إسحاق فجاء العلامة ثابت بن قرة في حوالي سنة ٢٠١هـ فنقحه وهذبه وسهل مصاعبه. قال الشهرستاني إنه أول من تكلم في الرياضيات وأفردها علماً نافعاً في العلوم. ومن كلامه: الجزم هو العمل على أن لا تثق بالأمور التي في الامكان عسيرها ويسيرها.

القسم الرابع

الكيفيات الاستعدادية

(قال: (القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية).

وهي استعداد شديد على أن ينفعل كالممراضية واللين ويسمى اللاقـوة أو على أن يقاوم ولا ينفعل كـالمصحاحيـة والصلابـة، ويسمى القوة، فـالمشترك كيفية بها يترجح القابل في أحد جانبي قبوله قبل أو على أن يفعل كالمصارعة، فالمشترك [1] استعداد جسماني كامل نحو أمر من خارج ورد بوجهين.

الأول: أن المصـارعة مثـلاً تتعلق بعلم بالصنـاعة، وقـدرة على الأفعال، وهما من الكيفيات النفسانية، وصلابة الأعضاء، وهي راجعة إلى الأول.

الثاني: أن الحرارة قوة شديدة على الأطراف مع أنها من المحسـوسات،

---

(١) المشترك هو اللفظ الواحد الذي يطلق على أشياء مختلفة بالحد والحقيقة اطلاقاً متساوياً كالعين تطلق على آلة البصر، ينبوع الماء، وقرص الشمس، وهذه مختلفة الحدود والحقائق.

(راجع معيار العلم للغزالي ص ٤٦ : ٤٧).

والاشتـراك بين الشيئين، إن كان بـالنـوع يسمى ممـاثلة، كـاشتـراك بين زيـد وعمـرو في الإنسانية، فإن كان بـالجنس يسمى مجانسـة، كاشتـراك إنسان وفـرس في الحيوانيـة، وإن كان بـالعرض، فـإن كان في الكم يسمى مسـاواة، كاشتـراك ذارع من خشب، وذراع من ثـوب في الـطول، وإن كان في الكيف يسمى مشـابهة كـاشتراك الانسـان والحجر في السـواد، وإن كان بالمضاف يسمى مناسبة، كاشتراك زيد وعمرو في بنوة بكر، وإن كـان بالشكـل يسمى مشاكلة، كاشتراك الأرض والهواء في الكرية، وإن كان بالوضـع المخصوص يسمى مـوازنة، وهـو أن لا يختلف البعد بينهما كسطح كل فلك، وإن كان بالأطراف يسمى مطابقة.

(راجع تعريفات الجرجاني).

ومبناهما على كون الأقسام الأربعة للكيف متباينة بالذات).

أي التي من جنس الاستعداد لأنها مفسرة باستعداد شديد على أن ينفعل أي تهيؤ لقبول أثر ما بسهولة أو سرعة، وهو وهن طبيعي كالممراضية واللين ويسمى اللاقوة، أو على أن تقاوم ولا تنفعل أي تهيؤ للمقاومة وبطء للانفعال كالمصحاحية والصلابة، وذلك هو الهيئة التي بها [1] صار الجسم لا يقبل المرض، ويتأبى عن الانغماز ويسمى القوة، فإذا حاولنا ذكر أمر يشمل القسمين، ويخصهما. قلنا كيفية يها يترجح القابل في أحد جانبي قبوله ومبنى ذلك على أن القوة على الفعل كالقوة على المصارعة غير داخلة في هذا النوع من الكيفيات، والجمهور على أنها داخلة فيه، فالأمر المشترك بين الأقسام الثلاثة هو أنها استعداد جسماني كامل نحو أمر من [2] خارج أو مبدأ جسماني به يتم حدوث أمر حادث على أن حدوثه مترجح به، واستدل على كون القوة الشديدة على الفعل غير داخلة في هذا النوع بوجهين : -

الأول: أن المصارعة مثلاً يتعلق بالعلم بتلك الصناعة [3]، والقوة القوية على تلك الأفعال، وهما من الكيفيات النفسانية، وبصلابة الأعضاء وكونها في خلقتها الطبيعية بحيث يعسر عطفها ونقلها [4]، وذلك عائد إلى القوة على المقاومة واللاانفعال فلا يتحقق قسم ثالث.

الثاني: أن الحرارة لها قوة شديدة على الإحراق، فلو كانت داخلة في هذا الجنس مع دخولها في الجنس المسمى بالانفعاليات. أعني الراسخ من الكيفيات المحسوسة لزم تقومها بجنسين، ودخولها تحت قسمين متقابلين وكلا الوجهين مبني على أن الكيفيات المحسوسة المساة بالانفعاليات أو الانفعالات والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة أو الحال والكيفيات المختصة بالكميات،

---

(١) في (أ) بزيادة (بها).

(٢) في (أ) بزيادة (حرف الجر من).

(٣) في (ب) المصارعة.

(٤) في (ب) وثقلها بدلاً من (نقلها).

والكيفيات الاستعدادية، أقسام من الكيف، متباينة بالذات يمتنع صدق البعض منها على شيء مما صدق عليها الآخر، وإلا فلا يمتنع أن تكون القدرة من حيث اختصاصها بذوات الأنفس من الكيفيات النفسانية، والحرارة من حيث كونها مدركة بالحس من المحسوسات، وكل منهما من حيث كونها قوة شديدة فاعلة بالسهولة من الكيفيات، الاستعدادية. كما ذكروا أن اللون والاستقامة والانحناء ونحو ذلك من المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات [1].

---

(١) الحسيات: جمع الحس. وتسمى المحسوسات وتطلق في القضايا على معنيين. الأول: هو القضايا التي يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفيها بواسطة الحس الظاهر أو الباطن، وهي كلها أحكام جزئية حاصلة من المشاهدات فإذا كانت بواسطة الحس الظاهر سميت محسوسات، وإذا كانت بواسطة الحس الباطن سميت وجدانيات، مثل شعورنا بأن لنا فكرة وإرادة وخوفاً وغضباً.

الثاني: ما للحس مدخل فيه فيتناول التجريبيات والمتواترات وأحكام الوهم في المحسوسات وبعض الحدسيات والمشاهدات وبعض الوجدانيات.

الفصل الرابع

في الأين
وفيه مبحثان

١ـ الكون وجوده ضروري
٢ـ الباطن من أجزاء الجسم المتحرك متحرك.

حقيقة الأين

قال: (الفصل الرابع في الأين)[1]

وهو الكون في الخير وسلوكه على طريقين: الأول للمتكلمين وهو مبحثان:

المبحث الأول

(المبحث الأول: الكون وجوده ضروري وأنواعه أربعة لأن حصول الجوهر في الحيز إن اعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر فإن أمكن تخلل ثالث بينهما، فافتراق على تفاوت أقسامه في القرب والبعد، وإلا فاجتماع، ومن أسمائه المجاورة والمماسة على الأقرب.

(١) أين سؤال عن مكان، فإذا قلت: أين زيد، فإنما تسأل عن مكانه وهو إحدى مقولات أرسطو، أطلقه الفلاسفة على المحل الذي ينسب إليه الجسم، فقال ابن سينا: الأين: هو كون الجوهر في مكانه الذي يكون فيه ككون زيد في السوق.

راجع النجاة ص ١٢٨).

وقال الغزالي: من الأين ما هو أين بذاته، ومنه ما هو مضاف، فالذي هو أين بذاته كقولنا: زيد في الدار أو في السوق، وما هو أين بالاضافة فهو مثل فوق وأسفل ويمنه ويبيره، ولكن لا يكون للجسم أين مضاف ما لم يكن له أين بذاته.

(راجع معيار العلم للغزالي ص ٢٠٧).

وقال ابن رشد: ومثال ذلك أن الأين كما قيل هو نسبة الجسم إلى المكان فالمكان مأخوذ في حده الجسم ضرورة، وليس من ضرورة حد الجسم أن يؤخذ في حده المكان، ولا هو من المضاف، فأن أخذ من حيث هو متمكن لحقته الإضافة، وصارت هذه المقولة بجهة ما، داخلة تحت مقولة الإضافة. مختصر ما بعد الطبيعة ص ٨).

وهو النسبة إلى المكان أعني كون الشيء في الحيز، وللقوم في تحقيق مباحثه طريقان:

أحدهما للمتكلمين، والآخر للفلاسفة، وللقدماء من المتكلمين في طريقهم شعب وتفاريع قليلة الجدوى، لا نطول الكتاب بذكرها، بل نقتصر على ما بهما. فنقول:

المتكلمون يعبرون عن الأين، أعني حصول الجوهر في الحيز بالكون ويعترفون بوجوده، وإن أنكروا وجود سائر الأعراض النسبية، وقد حصروه في أربعة أنواع هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، لأن حصول الجوهر في الحيز إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أو لا وعلى الأول إما أن يكون بحيث يمكن أن يتوسطهما ثالث، فهو الافتراق، وإلا فالاجتماع، واعتبر مكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء، فإنه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالإمكان.

وعلى الثاني: إن كان مسبوقاً بحصوله في حيز آخر فهو الحركة، وإن كان مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز، فالسكون، فيكون السكون حصولاً ثانياً في حيز أول، والحركة حصولاً أول في حيز ثان، وأولية الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقاً بل تقديراً كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعاً، فلا يحصل في حيز ثان، وكذا أولية الحصول في الحركة لجواز أن ينعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة، فلا يتحقق له حصول ثان.

فإن قيل: إذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الأول حركة مع أنه حركة وفاقاً.

قلنا: إنما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الأول نفس الحصول الأول في الحيز الثاني على ما صرح به الآمدي [1] وتحقيقه، أن الحصول الأول في الحيز الثاني من حيث الإضافة إليه دخول وحركة إليه، ومن حيث

(١) سبق الترجمة له.

الإضافة إلى الحيز الأول خروج وحركة منه، ثم الاجتماع لا يتصور إلا على وجه واحد، والافتراق يتصور على وجوه متفاوتة في القرب والبعد، حتى ينتهي غاية القرب إلى المجاورة التي هي الاجتماع، ومن أسمائها المماسة أيضاً، على ما يراه الأستاذ أبو إسحق وهو أقرب إلى الصواب مما ذكره الشيخ والمعتزلة من أن المماسة غير المجاورة، بل هي أمر يتبعها ويحدث عقيبها، وظاهر عبارة المواقف يشعر بأن المجاورة افتراق حيث قال: الافتراق مختلف فيه [1] قرب وبعد متفاوت ومجاورة.

العرض لا يقوم بمحلين

(قال) (وقيامه بواحد)

إذ كل من الجوهرين اجتماع يقوم به، وإن لم يعتبر بالنسبة إلى آخر، فإن كان مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز فسكون، أو في آخر فحركة، فالسكون حصول ثان في حيز أول، والحركة حصول أول في حيز ثان).

قد يتوهم أن الجتماع الجوهرين عرض [2] قائم فيلزم العرض الواحد بمحلين، فنفي ذلك بأن لكل من [3] الجوهرين اجتماعاً يقوم به مغايراً بالشخصي للاجتماع القائم بالآخر.

(قال: (وأما الحصول).

أول الحدوث فليس بحركة ولا سكون فلا حصر، وقال القاضي [4] وأبو هاشم [5] بل سكون، لأنه مماثل للحصول الثاني، ويلزم كون الحركة مجموع سكنات، لأن السكون الأول أيضاً في الحيز الثاني سكون، والتزم

---

(١) في (ب) فمنه بدلا من (فيه).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (عرض).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (من).

(٤) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر أبو بكر الباقلاني، ت ٤٠٣ هـ. وقد سبق الترجمة له.

(٥) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي المعتزلي، ت ٣٢١ هـ. سبق الترجمة له.

ذلك حتى قيل بأن كل حركة سكون ولا عكس، والتضاد إنما هو بين السكون في الحيز والحركة منه لا إليه، فإنها عينه.

واعترض بأنه لو صح ذلك لزم أن يكون في الحيز الثاني الحصول الثاني حركة كالأول، والقول بأن عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحير معتبر في الحركة لا يدفع الالزام).

لاخفاء في أن قولهم حصول الجوهر في الحيز إذ لم يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر، فإما أن يكون مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز، أو في حيز آخر ليس بحاصر لجواز أن لا يكون مسبوقاً بحصول أصلا، فلذا ذهب بعض المتكلمين إلى أن الأكوان لا تنحصر في الأربعة، كما فرضنا أن الله تعالى خلق جوهراً فرداً ولم يخلق معه جوهراً آخر، فكونه في أول زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق.

وأجاب القاضي وأبو هاشم بأنه سكون لكونه مماثلاً للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق، واللبث أمر زائد على السكون غير مشروط فيه، وإلى هذا يؤول ما قال الأستاذ أنه سكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقاً بحصول آخر في ذلك الحيز، وعلى هذا لا يتم ما ذكر في طريق الحصر، بل طريقه أن يقال إنه [1] إن كان مسبوقاً بحصوله في حيز آخر، فحركة، وإلا فسكون. ويرد عليه السكون بعد الحركة حيث يصدق عليه أنه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر، وإن كان مسبوقاً بالحصول في ذلك الحيز أيضاً. فالأول أن يقال إنه إن اتصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة وإلا فسكون، أو يقال إنه[2] إن كان حصولاً أول في حيز ثانٍ فحركة وإلا فسكون، فيدخل في السكون الكون في أول زمان الحدوث وتخرج الأكوان المتلاحقة في الأحيان المتلاصقة. أعني الأكوان التي هي أجزاء الحركة فلا تكون الحركة مجموع سكنات، وذلك لأنه لا يلزم من عدم اعتبار اللبث

(١) في (أ) بزيادة (إنه). (٢) سقط من (أ) لفظ (إنه).

في السكون أن يكون عبارة من مجرد الحصول في الحيز من غير اعتبار قيد يميزه عن أجزاء الحركة، اللهم إلا أن يبني ذلك على أن الكون الأول في الحيز الثاني، يمثل الكون الثاني فيه، وهو سكون وفاقاً، فكذا الأول، ويكون هذا إلزاماً لمن يقال بتماثل الحصول الأول والثاني في الحيز الأول، فكذا في الحيز الثاني، فالتزم القاضي ذلك، وذهب إلى أن الكون الأول في الحيز الثاني، وهو الدخول فيه سكون، وبنى على ذلك أن كل حركة سكون من حيث إنها دخول في حيز وليس كل سكون حركة، كالكون الثاني. فإن قيل: الحركة ضد السكون فكيف تكون نفسه أو مركبة منه.

أجيب: بأن التضاد ليس بين الحركة والسكون مطلقاً بل بين الحركة من الحيز والسكون فيه، وأما بين الحركة إلى الحيز[1] والسكون فيه فلا تغاير فضلاً عن التضاد لأنها عبارة عن الكون الأول فيه وهو تماثل الكون[2] السكون الثاني الذي هو سكون بالاتفاق.

واعترض الآمدي[3] بمنع الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما موجباً للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لأنا لا نسلم أنه أخص صفاتهما النفسية. كيف والحصول الأول في الحيز الثاني حركة وفاقاً، لكونه خروجاً من الحيز الأول، فلو كان مماثلاً للحصول الثاني فيه لزم أن يكون هو أيضاً حركة، ولا قائل به.

فإن أجيب بأن عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز معتبر في الحركة فيصدق على الحصول الأول دون الثاني.

قلنا: فكذا عدم الاتصال بالحصول في حيز آخر معتبر في السكون فيصدق على الحصول الثاني دون الأول، وحاصلة أن الكلام إلزام لمن يقول بتماثل الحصولين، وإن كون الثاني سكوناً يستلزم كون الأول كذلك، وذكر

---

(١) سقط من (أ) لفظ (إلى الحيز). (٢) في (ب) بزيادة لفظ (الكون).

(٣) عبارة الآمدي: «هذا إشكال مشكل ولعل عند غيري جوابه». ثم قال: «ذلك الاشتراك لا يوجب التماثل لأن المتخالفين قد يشتركان في بعض الصفات».

في المواقف [1] أنه إذا اعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز لا المسبوقية بالحصول في حيز آخر بطل قولهم: إن الحركة مجموع سكنات (فإن أراد أن السكون الذي هو الحصول الثاني لا يكون حينئذ جزءاً للحركة، فلا يكون عبارة عن مجموع السكنات بل عن بعضها، فغلط من باب إيهام العكس لأن معنى قولهم هي مجموع سكنات [2]) أن كل جزء لها سكون، وهو لا يستلزم أن يكون كل سكون جزءاً لها. وإن أراد أن مجرد الحصول الأول في الحيز الأول يكون حينئذ حركة، مع أنه ليس مجموع سكنات فله وجه.

فإن قيل: هذا وارد على التقدير الآخر أيضاً، وهو أن يعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر، لأن الحصول في هذا الحيز سواء قيد المسبوقية بالحصول في حيز آخر، أو بعدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز أو لم يقيد بشيء أصلاً فهو واحد لا مجموع.

قلنا: مرادهم أن الحركة مجموع الحصولين في الحيزين على ما يفصح عنه قولهم، إنها مجموع سكنات لا مجرد الحصول في الحيز الثاني المقيد بالحصول في حيز سابق على ما يفهم من ظاهر العبارة، هذا لا يتأتى إلا على [3] تقدير أن يشترط في الحركة الحصول في حيز سابق. وتوجيه اعتراض الآمدي حينئذ أنه لو تماثل الحصول الأول والثاني في حيز واحد [4] لكان الحصول الثاني في الحيز الثاني[5] جزءاً من الحركة كالأول.

---

(١) عبارة صاحب المواقف: «إلا أن يعتبر في الحركة أن تكون مسبوقة بالحصول في ذلك الحيز إلا أن تكون مسبوقة في الحصول في حيز آخر».

(راجع كتاب المواقف الفصل الأول من المرصد الرابع الذي خصصه للمقولات النسبية ص ١٦٨ ج٦).

(٢) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (إلا على).

(٤) في (ب) بزيادة لفظ (واحد).

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (الثاني).

للمتحرك حصولات على الاستمرار دون الاستقرار

(قال (والتحقيق)

إن للمتحرك بين طرفي المسافة حصولات على الاستمرار دون الاستقرار، فإن أريد بالحركة ما هو المحقق منها، فهي الحصول بعد الحصول في حيز آخر، وإن أريد الموهوم الممتد من المبدأ إلى المنتهى، فهو الحصولات المتعاقبة في الأحياز المتتالية، ثم إن جعل السكون اسماً للحصول من غير اشتراط لبث، فالحركة سكون [1] أو مجموع سكنات، وإن اشترط فلا. وحينئذ فالسكون هو الحصول الثاني، أو مجموع الحصولين فيه تردد، ثم الحق أن حقيقة السكون في الأربعة واحد. وإنما التمايز بالحيثيات حتى أن الواحد بالشخص ربما يكون اجتماعاً وافتراقاً وحركة وسكوناً باعتبارات مختلفة، ومن أطلق القول بتضاد الأكوان، أراد أن الأكوان المتميزة في الوجود يمتنع اجتماعها لأن الكونين يوجبان تخصيص الجوهر بحيز واحد فيتماثلان، وبحيزين فيتضادان ضرورة امتناع حصول الجوهر في آن واحد في حيزين، وأيا ما كان فلا يجتمعان، ومبنى ذلك على أن المماسة ليست من الأكوان وإلا فلا خفاء في اجتماعها كما في الجوهر المحفوف بستة جواهر، فإن منعه على ما نقل عن البعض مكابرة).

سيجيء في طريق الفلاسفة أنه قد يراد بالحركة كون المتحرك متوسطا بين المبدأ أو المنتهى بحيث تكون حاله في كل آن على خلاف ما قبله وما بعده، وقد يراد بها الأمر الموهوم الممتد من المبدأ إلى المنتهى، والمتكلمون بالنظر إلى الأول قالوا إنها الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر، والناظر إلى الثاني إنها حصولات متعاقبة في أحياز متلاصقة، ويسمى بالإضافة إلى الحيز السابق خروجاً، وإلى اللاحق دخولاً، ثم منهم من سمى مثل [2] هذا الحصول سكوناً من غير أن يعتبر في مسماه اللبث، والحصول بعد

---

(١) في (أ) فالحكوت وهو تحريف. (٢) في (أ) بزيادة لفظ (مثل).

الحصـول في حيز واحـد، وكانت الحـركة بـالمعنى الأول سكونـاً، وبـالمعنى الثاني مجموع سكنات، وكان الحصول في أول زمان الحـدوث سكونـاً ومنهم من اعتبر ذلك، وفسر السكون[1] بالحصول في حيز بعد الحصول فيه، فلم تكن الحركة ولا أجزاؤها، ولا الحصول في آن الحدوث سكوناً، ثم ظاهر العبارة أن السكـون هو الحصـول الثاني من الحصـولين في حيز واحـد، لكن الأقرب أن المراد أنه مجموع الحصولين كما قد يحمل قولهم الحـركة حصـول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر على أنه مجموع الحصولين. قال ثم الحق يعني أن إطلاق الأنواع على الأكـوان الأربعة مجـاز لأن حقيقة الكـون، أعني الحصول في الحيـز واحـدة، والأمـور المميـزة حيثيـات وعـوارض تختلف بـاختـلاف الإضافات والاعتبارات لافصول منوعة، بل ربما لا يـوجب تعدد الأشخـاص، فإن الكون المشخص[2] قد يكون اجتماعاً بالنسبة إلى جوهر، وافتراقاً بالنسبة إلى آخر، وحركة أو سكوناً من جهة كونه مسبوقاً بحصـول في حيز آخـر أو في ذلك الحيز بل حركة وسكوناً إذا لم يشترط في السكون اللبث.

فإن قيل: كيف يصح ذلك والمحققون من المتكلمين كالقـاضي وأشياعـه قد أطلقوا القول بتضاد الأكوان الأربعة.

قلنا: مرادهم الأكوان المتمايـزة في الوجـود، ومعنى التضاد مجـرد امتناع الاجتمـاع[3] ولو من جهـة التماثـل لأنهم احتجوا على ذلـك بأن الكـونين إن أوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد فهما متمـاثلان، فـلا يجتمعان كـالحصول الأول والثـاني في حيز واحـد لأن كلاً منهمـا يسـد مسـد الآخـر في تخصيص الجوهر بـذلك الحيـز، وإن أوجب كل منهمـا تخصيصه بحيـز إخر فمتضـادان ضرورة امتناع اجتماع حصول[4] الجوهرين في آن واحد في حيزين.

فإن قيل: أليس الجوهر الفرد المحفوف بستة جواهر على جهاته الست قد اجتمع فيه أكـوان ستة هي ممـاساتـه لها، فإن من منع ذلـك ولم يجوز ممـاسة

---

(١) في (ب) الكون.
(٢) في (أ) بزيادة (المشخص).
(٣) سقط من (ب) لفظ (الاجتماع).
(٤) في (أ) بزيادة لفظ (حصول).

جوهر لأكثر من جوهر تفادياً عن لزوم التجـزي، فقد كـابر متقضى العقـل بل الحس، فإن تأليف الجسم من الجواهر عند من يقول بها لا يتصور بدون ذلك.

قلنا: القائلون بتضاد الأكوان لا يجعلون المماسة منها أمراً اعتبارياً.

المبحث الثاني

الباطن من أجزاء المتحرك متحرك

(قال: المبحث الثاني:

الحق أن الباطن من أجزاء الجسم المتحرك متحرك، والمستتر على الأرض، أو الواقف في الجو عند تبدل الماء والهواء عليه ساكن لإطباق المقر والعرف على ذلك، والخلاف في الأول عائد إلى الخلاف في حيز الجزء الباطن. وفي الثاني إلى الخلاف في أن الحيز هو البعد المفطور أو الباطن من الحاوي، وأن الحركة هل تحصل بزوال الحيز عن المتحيز حتى يمكن اختلاف جهتي الحركة الواحدة في حالة واحدة، أم لا بد أن يكون بزوال المتحيز عن حيزه حتى يمتنع ذلك. وليس مراد المخالف أني أجعل لفظ الحيز أو الحركة اسماً لهذا المعنى، بل إن حقيقة ما وضع الاسم في الأصل بإزائه هو مبدأ[1] هذا فلا يكون نزاعاً في التسمية).

يشير إلى أمرين اختلفوا في كل منهما أنها حركة أو سكون[2].

الأول: حال الأجزاء الباطنة من الجسم المتحرك.

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (مبدأ).

(٢) السكون ضد الحركة، وهو زوال الحركة عما من شأنه أن يتحرك، أو هو الحصول في المكان أكثر من زمان واحد، فإذا قر الشيء في المكان وانقطع عن الحركة وصفته بالسكون، وإذا كانت القوى المؤثرة فيه متضادة ومتعادلة وصفته بالتوازن لذلك قيل: إن في كل سكون توازناً كما أن في كل توازن سكوناً وثبوتاً واستقراراً.

الثاني: حال الجسم المستقر المتبدل محاذياته بواسطة حركة بعض ما يحيط به من الأجسام كالحجر المستقر على الأرض في الماء الجاري، وكالطير الواقف في الجو عند هبوب الرياح، والحق أن الأول حركة، الثاني سكون بشهادة العقل والعرف.

وقد يستدل على الأول بأنه لو كان ساكناً مع حركة باقي الأجزاء لزم الانفكاك أي انفصال بعض الأجزاء عن البعض، وبأن الأجزاء الباطنة في الأجزاء الظاهرة، وهي في الحيّز فتكون الباطنة أيضاً فيه، وقد انتقل منه إلى آخر، وعلى الثاني بأنه لو كان متحركاً لزم التحرك في حالة واحدة إلى جهتين مختلفتين عند اختلاف جهات حركات الأجسام المحيطة[1] به عليه، بأن يتحرك البعض عليه آخذاً من يمنته إلى يسرته والبعض بالعكس والكل ضعيف.

احتج المخالف في الأول بأن الجزء الباطن لم يفارق حيزه الذي هو الأجزاء المحيطة به ولا حركة بدون مفارقة الحيز وأجيب بأن حيز الكل حيزه، وقد فارقته، وفي الثاني بأنه حصل في حيز هو ما يحيط به من الجواهر بعد الحصول في حيز آخر، ولا معنى للحركة سوى هذا وبأنه قد تبدلت عليه محاذياته وهو نفس الحركة أو ملزومها.

وأجيب: بأن حيزه البعد المفطور وهو بعد حاصل فيه، ولو سلم فالحصول في الحيز الثاني إنما يكون حركة إذا كان بزواله عن الأول دون العكس، وبأن تبدل المحاذيات إنما يستلزم الحركة إذا كان من جهة المتحيز بأن يزول من محاذاة إلى محاذاة، فظهر أن الخلاف في الأول عائد إلى الخلاف في حيز الجزء الباطن إنه حيز الكل، أعني البعد المشغول به أو الجواهر المحيطة به أم ماله خاصة من البعد أو الأجزاء المحيطة به[2].

وفي الثاني إلى الخلاف في أن الحيز هو البعد المفطور الذي لا يفارقه المستقر بتحرك الجواهر المحيطة، وتبدل المحاذيات بذلك أم الجواهر

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (به).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (به).

المحيطة به على ما يناسب قول الفلاسفة من أنه السطح الباطن من الحاوي، وعلى هذا التقدير هل يتوقف حصول الحركة على أن يكون مفارقة الحيز وتبدل المحاذيات من جهة المتحيز البتة، أم يحصل بأن يزول الحيز عنه، وعن محاذاته، وعلى الأول يمتنع حركة الجسم في حالة واحدة إلى جهتين مختلفتين، وعلى الثاني لا يمتنع كما إذا تحرك بعض الجواهر المحيطة يمنة، والبعض يسرة على ما يلزمه الأستاذ أبو إسحق، وإن شدد غيره النكير عليه حقاً فإن العقل جازم بأن ذلك ليس بحركه وأن حركة الجسم في حالة واحدة لا تكون إلى جهتين، وما ذكر في المواقف من أن هذا نزاع في التسمية ليس على ما ينبغي، لأن ما ذكره الأستاذ وغيره في بيان الحيز أو الحركة، أنه هذا أو ذاك ليس اصطلاحا منهم على أنا نجعله اسماً لذلك، وإلا لما كان لجلعه من المسائل العلمية، والاستدلال عليه بالأدلة العقلية معنى بل تحقيقاً للماهية التي وضع لفظ الحيز أو الحركة وما يرادفه من جميع اللغات بإزائها، وإثبات ذاتياتها بعد تصورها بالحقيقة حين يحكم بأن هذا في حيز، وذاك في حيز[1] آخر وأن هذا متحرك وذاك ساكن.

---

(١) في (أ) بزيادة (في حين).

الأين عند الفلاسفة

وفيه مباحث:

المبحث الأول: الأين حقيقي.

المبحث الثاني: الحركة الخروج من القوة إلى الفعل.

المبحث الثالث: لا بد للحركة ما منه وهو المبدأ.

المبحث الرابع: تعلق الحركة بما فيه وما منه وما إليه.

المبحث الخامس: من لوازم الحركة الكيفية.

المبحث السادس: السكون بين الحركتين المستقيمتين.

المبحث السابع: الجسم حركتان إلى جهة أو جهتين.

المبحث الثامن: السكون في الأين.

أقوال الفلاسفة في الأين

قال: (الطريق الثاني للفلاسفة) وهو مباحث:

المبحث الأول

(الأين حقيقي إن لم يفضل الحيز على الشيء ككون الماء في الكوز، وإلا فغير حقيقي ككون زيد في الدار أو في البلد أو في العالم، ويكون جنسياً ونوعياً وشخصياً ككون الشيء في المكان أو في الهواء، أو في هذه الدار، ويقبل التضاد كفوق وأسفل، والاشتداد كالأتم فوقية).

المبحث الثاني

(قيل الحركة[1] الخروج من القوة إلى الفعل على التدريج أو يسيراً يسيراً أو لا دفعة، وبناء على أن تصور هذه المعاني التي حاصلها الاتصال الغير القار بديهي لا يتوقف على تصور الزمان الموقوف على تصور الحركة ليلزم الدور، وقيل كمال أول لما هو بالقوة، من حيث هو بالقوة، وأريد بالكمال حصول ما لم يكن، واحترز بالأول عن الوصول، فإنه يحصل ثانياً، والتوجه أولاً،[2] ونبه بقيد القوة على أنه لا بد لمتعلق الحركة من مطلوب يتوجه إليه، وأن يبقى شيء منه بالقوة، ولقيد الحيثية على أن كون الحركة كمالاً

---

(١) الحركة: عرفها أرسطو ومن تابعه بأنها كمال أول لما بالقوة أي لمحل يكون بالقوة، من حيث هو بالقوة.

(راجع المواقف ج٦ ص ١٨٩).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (أولا).

للمتحرك، إنما هو في الوصول الذي له بالقوة فتخرج كمالاته التي ليست كذلك، كالمربعية مثلاً، والمقصود تلخيص المعنى المسمى بالحركة على الإطلاق، وتحقيقه لا تمييزه،(1) وتصويره عند العقل، فلا يضيره كون المعرف أخفى، وكون الكمالين. أعني التوجه والوصول في الحركة المستديرة بمجرد الفرض والاعتبار نظراً إلى أن حال الجسم بالنسبة إلى كل نقطة من حيث طلبها توجه، ومن حيث الحصول عندها وصول).

والمبحث الأول منه غني عن الشرح، وأما الثاني فبيانه أن بعض الفلاسفة فسر الحركة بالخروج من القوة إلى الفعل على التدريج أو يسيراً يسيراً أو لا دفعة، وبنى ذلك(2) على أن معنى هذه الألفاظ واضح عند العقل من غير احتياج إلى تصور الزمان المفتقر إلى تصور الحركة، ونظر بعضهم إلى أن معنى التدريج أن لا يكون دفعة، ومعنى الحصول دفعة أن يكون في آن وهو طرف الزمان، وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دورياً. ففسرها بأنها كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة والمراد بالكمال ههنا حصول ما لم يكن حاصلاً، ولا خفاء في أن الحركة أمر ممكن الحصول للجسم، فيكون حصولها كمالاً، واحترز بقيد الأولية عن الوصول فإن الجسم إذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له إمكانان، إمكان الحصول في ذلك المكان، وإمكان التوجه إليه وهما كمالان فالتوجه مقدم على الأصول فهو كمال أول، والوصول كمال ثان. ثم إن الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث إنها لا حقيقة لها إلا التأدي إلى الغير، والسلوك إليه، فلا بد من مطلوب ممكن الحصول، ليكون التوجه توجهاً إليه، ومن أن يبقى من ذلك التوجه ما دام موجوداً شيء بالقوة، إذ لا توجه بعد الوصول، فحقيقة الحركة متعلقة بأن يبقى منها شيء بالقوة، وبأن لا يكون المتأدى إليه حاصلاً بالفعل، فتكون الحركة بالفعل كمالاً للجسم المتحرك الذي هو بالقوة من جهة التأدى إلى المقصود الذي هو الحصول في المكان المطلوب فيكون كمالاً أول لما بالقوة،

---

(1) في (ب) لا غير بدلاً من (لا تمييزه). (2) سقط من (ب) لفظ (ذلك).

لكن من جهة أنه بالقوة، لا جهة أنه بالفعل، ولا من جهة أخرى، فإن الحركة لا تكون كمالاً للجسم في جسميته أو في شكله أو نحو ذلك، بل من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة، أعني الحصول في المكان الآخر، واحترز بهذا عن كمالاته التي ليست كذلك كالصورة النوعية[1] فإنها كمال أول للمتحرك الذي لم يصل إلى المقصد، لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل.

واعترض أولاً بأن ماهية الحركة، وإن لم تكن بديهية واضحة عند العقل، لكن لا خفاء في أن ما ذكر في هذا التعريف ليس بأوضح منها بل أخفى.

وثانياً: بأنه لا يصدق على الحركة المستديرة إذ لا منتهى لها بالفعل، فلا يتحقق كمال أول وثان. وأجيب: بأن هذا ليس تعريفاً للحركة يقصد بها تمييزها عما عداها أو تحصيل صورتها عند العقل، بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة أينية كانت[2] أو غير أينية فلا يضره كون تصوره أخفى من تصور ماهية الحركة، ولا كون الكمال الأول والثاني في بعض أقسام الحركة، أعني المستديرة بمجرد الفرض والاعتبار دون الفعل والحقيقة وذلك لأن كل نقطة تفرض فحال الجسم المتحرك على الاستدارة بالنسبة إليها من حيث طلبها توجه فيكون كمالاً أول ومن حيث الحصول عندها وصول فيكون كمالاً ثانياً.

(قال: وحاصل هذا المعنى:

كيفية بها يكون للجسم توسط بين المبدأ والمنتهى مستمر لا يجتمع

---

(١) الصورة في اللغة الشكل والصفة والنوع، ولها في عرف العلماء عدة معان والفلاسفة يفرقون بين الصورة الجسمية، والصورة النوعية بقولهم: إن الصورة الجسمية جوهر بسيط متصل لا وجود لمحله دونه، قابل للأبعاد الثلاثة المدركة من الجسم في بادىء النظر، أو هي الجوهر الممتد في الأبعاد كلها المدرك في بادىء النظر بالحس، على حين أن الصورة النوعية: جوهر بسيط لا يتم وجوده بالفعل دون ما حل فيه.

(راجع تعريفات الجرجاني).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (كانت).

متقدمه مع متأخره وبها يحصل الجسم في حيز بعد ما كان في آخر، وحقيقته أمر واحد متصل في نفسه منقسم بحسب الغرض[1] على قياس المسافة والزمان، وقد يقال الحركة لما يتوهم من كليته المتصلة الممتدة بين المبدأ والمنتهى، ولا وجو لها في الأعيان، لأنها قبل الوصول لم يتم، وعنده قد انقضت، وأما الأول فوجوده ضروري، وعدم حصول المنقضى، واللاحق مع انتفاء الحاضر لأنه إن لم ينقسم لزم الجزء، وإن انقسم عاد الكلام لا يقتضي العدم مطلقاً كيف والمنقضى ما فات بعد الكون، واللاحق ما هو بصدد الكون).

يشير إلى أن ما ذكر بيان للمعنى المحقق الموجود من الحركة، فإن لفظ الحركة يطلق على معنيين أحدهما كيفية بها يكون للجسم توسط بين المبدأ والمنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده وهي حالة مستمرة غير مستقرة أي يوجد المتحرك ما دام متحركاً، ولا يجتمع متقدمه مع متأخره، وبها يحصل الجسم في حيز بعد ما كان في حيز آخر، وحقيقته كون في الوسط ينقسم إلى أكوان بحسب الفرض والتوهم وهو في نفسه واحد متصل على قياس المسافة والزمان فيما يفرض من حدود المسافة لئلا يلزم تركب الحركة من أجزاء لا تتجزأ، وثانيهما الأمر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ إلى المنتهى. والحركة بهذا المعنى لا وجود لها في الأعيان لأن المتحرك مادام لم يصل إلى المنتهي لم توجد الحركة بتمامها فإذا انتهى، فقد انقطعت الحركة وبطلت، بل في الأذهان لأن للمتحرك نسبة إلى المكان الذي تركه وإلى المكان الذي أدركه، فإذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الأول ثم ارتسمت قبل زوالها عن الخيال صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال، وحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معاً على أنهما شيء واحد، وأما بالمعنى الأول فوجودها ضروري يشهد به الحس.

فإن قيل: الحكم بالوجود في الخارج إما أن يكون على الماضي من

(١) في (أ) الغرض بدلاً من (الفرض).

الحـركة أو على الآتي أو على الحـاضر والكـل بـاطـل، أمـا المـاضي والآتي فـظاهر، وأمـا الحاضـر فلأنـه إن لم يكن منقسماً لـزم الجـزء الـذي لا يتجـزأ لانطباق الحركة على المسافة وإن كان منقسماً عاد الكلام.

وأجيب: بأنا لا نسلم أنه لا وجود للماضي والآتي، غاية الأمر أنه لا وجود لهما في الحال وهو لا يستلزم العدم مطلقاً، وكيف لا يكون لهما وجـود ومعنى الماضي ما فات بعد الوجود والآتي ما يحصل له الوجود.

المبحث الثالث

أحوال الحركة ولوازمها

(قال: المبحث الثالث:

لابد للحركة ما منه وهو المبدأ وما إليه وهو المنتهي وما فيه وهو المقولة وما به وهو المحرك، وما له وهو المتحرك، ومن الزمان وهذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي منها الزمان، فإنها هناك بمنزلة المتبوع، وههنا بمنزلة التابع. أما المبدأ أو المنتهي فنسبة كل منهما إلى الحركة تضايف، وإلى الآخر تضاد، فيتضاد محلاهما. وإن اتحدا بالذات كما في الحركة المستديرة، أو تضادا بالذات أيضاً، كما في الحركة من البياض إلى السواد، أو باعتبار عارض آخر كما في الحركة من المركز إلى المحيط).

الحركة تفتقر إلى ستة أمور[١]: ١ ـ ما منه الحركة وهو المبدأ[٢]. ٢ ـ ما إليه الحركة وهي المنتهى[٣]. ٣ ـ ما فيه الحركة وهو المقولية أي الجنس العالي الذي ينتقل المتحرك من نوع منه إلى نوع آخر أو من صنف من نوع إلى صنف آخر. ٤ ـ ما به الحركة أي سببها الفاعلي وهو المحرك. ٥ ـ ما له الحركة أي سببها المادي وهو المتحرك. ٦ ـ الزمان الذي يقع فيه الحركة وهذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي منها الزمان لأن الحركة هنا بمنزلة المتبوع لكونها معروضاً للزمان وههنا

---

(١) راجع ما كتبه صاحب المواقف في افتقار الحركة إلى أمور ستة المقصد الخامس الجزء السادس ص ٢٢٩.

(٢) أي المبدأ.

(٣) وذلك أن اقتضاء الحركة ثبوت المبدأ والمنتهى بالفعل إنما يكون في الحركة المستقيمة.

بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه مقدرة به. أما المبدأ والمنتهى[1] فلكل منهما ذات وعارض. أعني وصف كونه مبدأ ومنتهى، والعارضان قد يعتبران بالقياس إلى الحركة وهو قياس تضايف، لأن المبدأ مبدأ لذى المبدأ وبالعكس، وكذا المنتهى، وقد يعتبر كل منهما بالقياس إلى الآخر فيتضادان إذ لا خفاء في مقابلهما، وليس من عقل الشيء مبدأ عقل له منتهى ولا بالعكس، وليس أحدهما عاماً للآخر، فلم يبق إلا التضاد، والمعروضان يتضادان باعتبار هذا العارض سواء كانا متحدين بالذات كما في الحركة المستديرة، إذ كل نقطة تفرض من مسافتها فهي مبدأ ومنتهى باعتبارين، وبحسب آنين أو متغايرين متضادين بالذات كما في الحركة من البياض إلى السواد، وكما في الحركة من غاية الذبول إلى غاية النمو، أو باعتبار عارض آخر كما في الحركة من المركز إلى المحيط المتضادين من جهة كون الأول غاية البعد عن الفلك والثاني غاية القرب منه أو غير متضادين بوجه آخر كما في الحركة من نقطة من المسافة إلى نقطة أخرى.

(قال: وأما المقولة[2]:

(١) المبدأ: اسم ظرف من البدء، وجمعه مبادىء، ويطلق على السبب مادياً كان، أو صورياً أو غائياً، ومبدأ الشيء أوله ومادته التي يتكون منها، فالنواة مبدأ النخل والحروف مبادىء الكلام، والمبادىء هي الحدود والمقدمات التي منها تؤلف قياساته (ابن سينا الاشارات ٨٢).

وهي التي تتوقف عليها مسائل العلم ولا تحتاج إلى البرهان القاطع (تعريفات الجرجاني).

وللمبدأ عند الفلاسفة عدة معان.

الأول: هو المبدأ الزماني تقول: في البدء كان الكلمة (انجيل يوحنا الاصحاح الأول) **﴿وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده﴾** سورة ٣٠ آية ٢٧.

والثاني هو المعنى الوجودي ويطلق على العناصر التي تتألف منها الأشياء قال ابن سينا: والمبدأ يقال لكل ما يكون قد استتم له وجوده في نفسه إما عن ذاته، وإما عن غيره ثم يحصل عنه وجود شيء آخر ويقوم به.

(راجع النجاة ص ٣٤٣: ٣٤٤).

(٢) المقولة: هي المحمول، ووجه اطلاقها على المحمول كون المحمول في القضية مقولاً على الموضوع وجمعها مقولات، وهي الأجناس العالية التي تحيط بجميع الموجودات أو المحمولات الأساسية التي يمكن اسنادها إلى كل موضوع وعددها عند أرسطو عشرة. وهي: ١ ـ الجوهر. ٢ ـ الاضافة. ٣ ـ الكم. ٤ ـ الكيف. ٥ ـ المكان (اين). ٦ ـ الزمان متى. ٧ ـ الوضع. ٨ ـ الملك. ٩ ـ الفعل. ١٠ ـ الانفعال. والمقولات عند كانت هي التصورات الكلية الأساسية التي يتضمنها العقل المحض.

فأربع الأول الأين وهو ظاهر الثانية الوضع كما في الحركة الكرة على نفسها بأن تتبدل أوضاعها من غير أن يخرج عن مكانها.

فإن قيل: لكل جزء حركة أينية ضرورة تبدل أمكنتها، فكذا للكل.

قلنا: لو سلم أن هناك جزءاً بالفعل فقد لا يكون للكل حكم كل جزء.

فإن قيل: فعلى هذا لا نسلم حركة الكل وتبدل وضعه وإنما ذلك للأجزاء.

قلنا: هو ضروري).

أي ما تنسب إليه الحركة من المقولات العشر أعني الجنس العالي الذي يتغير الموضوع بالتدريج من نوع منه إلى نوع آخر أو من صنف من نوع منه إلى صنف آخر، واقتصر الإمام على المتغير من صنف من المقولة إلى صنف آخر أي سواء كانا من نوعين أو من نوع، والحركة الوضعية مما صرح به الفارابي[1]، وإن كان في كلام ابن سينا ما يوهم أنه تفرد بالاطلاع عليها. وبالجملة فالذي يحققها هو أن للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه، وإنما يتبدل بالتدريج نسبة أجزائه إلى أمور خارجة عنه، إما محوية فقط كما في الفلك الأعظم وإما حاوية ومحوية كما في غيره، فتتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع، ولا نعني بالحركة في الوضع إلا التغيير من وضع إلى وضع على التدريج من غير تبدل المكان. فإن قيل: كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لأنه ليس إلا مجموع الأجزاء.

قلنا: لو سلم أن[2] هناك أجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل حكم[3] لا يستلزم ثبوته بمجموع الأجزاء كما مر غيره مرة. على أن ما ذكر لا يتم في الفلك الأعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على أن المكان هو السطح الباطن من الحاوي واللاحاوي له.

فإن قيل: الثابت بالدليل من حركات الأفلاك بالمشاهدة من حركة الكرة على

(١) الفارابي: هو محمد بن محمد بن طرخان أبو نصر الفارابي، ويعرف بالمعلم الثاني أكبر فلاسفة المسلمين. ت ٣٣٩، وسبق الترجمة له.

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (أن). (٣) في (ب) جزء بدلاً من (حكم).

نفسها ليس إلا تبدل نسبة الأجزاء المفروضة، وإذا لم يكن ثبوت الحكم لكل جزء مستلزماً ثبوته للكل فلا نسلم أن للفلك أو الكرة حركة وتبـدل[1] من وضع.

قلنا: هو ضروري فإنه لا معنى لوضع الكل إلا هيئة نسبة أجزائه بعضها إلى البعض وإلى الأمور الخارجية، ولا معنى لحركته في الوضع إلا تبدل ذلك على التدريج هذا. لكن يؤول على أن الحركة الأينية للأجزاء الفرضية حركة وضعية بالإضافة إلى الكل.

(قال: الثالثة الكم[2]:

والانتقال فيه إما من النقصان إلى الزيادة لورود مادته وهو النمو أو بدونه وهو التخلخل، وإما بالعكس بانفصال مادته وهو الذبول أو بدونه وهو التكاثف).

الحركة في الكم تقع باعتبارين أحدهما النمو والذبول، وثانيهما التخلخل والتكاثف ويقال في بيان ذلك أن الانتقال في الكم[3] إما أن يكون من النقصان إلى الزيادة أو من الزيادة إلى النقصان، والأول إما أن يكون بورود مادته تزيد في كمية الجسم وهو النمو أو بدونه وهو التخلخل كما في هواء باطن القارورة عند مصها، والثاني إما أن يكون بنقصان جزء وهو الذبول كما في المدقوق أو بدونه وهو التكاثف كما في هواء باطن القارورة عند النفخ فيها، ويتمسكون في إمكان التخلخل والتكاثف بأن الجسم مركب من الهيولي والصورة. والهيولي لا مقدار لها في نفسها وإنما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما سبق[4] من الأسباب المعدة فيجوز أن ينتقل من المقدار الصغير إلى الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهوالتكاثف. وإنما بنوا ذلك على الهيولي لأنها عندهم محض تحايل يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير أن يقتضي معيناً من ذلك، بخلاف ماذا جعل الجسم بسيطاً واحداً متصلاً

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (تبدل).

(٢) الكم في الرياضيات هو المقدار، وهو ما يقبل القياس، والكم في علم ما بعد الطبيعة مقابل الكيف وهو من مقولات العقل الأساسية.

(٣) في (أ) الحكم بدلاً من (الكم).

(٤) في (ب) يتفق بدلاً من (ما سبق).

في نفسه كما هو عند الحس[1]، فإنه ربما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينقل عنه، وبهذا يندفع ما ذكره الإمام من أنه لا حاجة في ذلك إلى إثبات الهيولى بل يأتي على رأي من يجعل المقدار زائداً على الجسم عرضاً قائماً به سواء كان هو بسيطاً أو مركباً من الهيولى والصورة لأن نسبته إلى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولأنه إذا كان بسيطاً كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة، والحقيقة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الآخر ما لم يمنع مانع، وانتقال الجزء إلى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف. نعم لا بد في ذلك من أن يصير الجزء منفّصلاً إذ مع كونه جزءاً يمتنع أن يكون على مقدار الكل ضرورة[2]. وأما الاعتراض بأنه لو جاز ذلك لجاز أن تصير القطرة[3] على مقدار البحر وبالعكس.

فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك أن انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة بقاسر فجاز أن يكون للقسر حد معين لا يمكن تجاوزه، كما جاز على القول بالهيولى أن يكون لكل مادة خط من المقدار لا يتجاوزه.

وبالجملة فالمقصود بيان إمكان التخلخل والتكاثف، وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع على أن اشتراط الانفصال في إمكان انتقال الجزء إلى مقدار الكل محل نظر دقيق.

وقد يستدل على الوقوع بأن الماء إذا انجمد يصغر مقداره وهو تكاثف والجمد إذا ذاب يعظم مقداره، وهو تخلخل، وبأن القارورة إذا مصت خرج منها هواء كثير، فلو لم يتخلخل الباقي لزم الخلاء، وإذا نفخت فيها دخلها هواء كثير، فلو لم يتكاثف لزم التداخل، أعني اشتغال حيز واحد بجسمين وهو ضروري الاستحالة.

قال: وقد يقال:

---

(١) في (أ) الحسن بدلاً من (الحس).
(٢) في (ب) صورة بدلاً من (ضرورة).
(٣) في (أ) الفطرة بدلاً من (القطرة).

التخلخل والتكاثف للانفشاش[1] والاندماج[2]، وهما مداخلة الهواء بتباعد الأجزاء وضده، وقد يكون ازدياد المقدار بورود الماء[3] المادة على نسبة طبيعية، وهو الورم[4] أو عليها، لكن لا في جميع الأقطار وهو السمن ويقابله الهزال).

يعني قد يراد بالتخلخل الانغشاش أي تباعد أجزاء الجسم بحيث تداخلها جسم غريب كالهواء، وبالتكاثف الاندماج أي تقارب الأجزاء بحيث يخرج ما بيّنها من الجسم القريب، وهما من قبل الوضع لرجوعهما إلى هيئة نسبة الأجزاء بعضها إلى البعض ثم لا يخفى أن هذا الانتقال بالنظر إلى الأجزاء حركة أينية، وأما بالنسبة إلى الكل فحركة في الكم على طريق النمو وإن لم يكن نمواً، وفي الوضع بحسب الداخل حيث تبدلت نسبة (الأجزاء بعضها مع البعض، كما للفلك بحسب الخارج حيث)[5]تبدلت نسبتها إلى الأمور الخارجة.

فإن قيل: فعلى الأول لا تنحصر الحركة في الكم في اعتبارات الأربعة.

قلنا: لا كلام في عدم الانحصار وفي أن قولنا الانتقال من النقصان إلى الزيادة، لورود المادة نمو ليس على إطلاقه، وإلى هذا يشير قولنا، وقد يكون ازدياد المقدار بورود المادة لا على تناسب طبيعي، وهو الورم أو على تناسب طبيعي لكن لا في جميع الأقطار وهو السمن، فإنه وإن كان ازدياد طبيعياً بانضياف مادة الغذاء إلى المغتذي كالنمو لكنه لا يكون في الطول على تلك النسبة، ولا يختص بوقت معين، ولا يكون له غاية ما يقصدها الطبع بخلاف النمو، ومقابل السمن هو الهزال[6]، فيكون انتقاضاً طبيعياً لكن لا في جميع

---

(١) فش الزق أخرج ما فيه من الريح وبابه رد، وانفشت الرياح خرجت عن الزق ونحوه.

(٢) دمج الشيء دخل في غيره واستحكم فيه وباله دخل وكذا اندمج وادمج بتشديد الدال، وأدمج الشيء لفه في ثوبه.

(٣) سقط من (أ) لفظ (الماء).

(٤) الورم واحد الأورام يقال ورم جلده يرم بالكسر فيهما، وهو شاذ وتورم مثله ورمه غيره توريماً.

(٥) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٦) الهزل: ضد الجد وقد هزل من باب ضرب، والهزال ضد السمن يقال هزلت الدابة على ما لم يسم فاعله هزالاً، وهزلها صاحبها من بال ضرب فهي مهزولة.

الأقطار. وقد يقال له الذبول أيضاً، وتحقيق الكلام أنه إذا ورد على لجسم ما يزيد في مقداره، فإذا أحدثت الزيادة منافذ في الأصل فدخلت فيها، واشتبهت بطبيعة الأصل، واندفعت أجزاء الأصل إلى جميع الأقطار على نسبة واحدة في نوعه، فذلك هو النمو وزواله بسبب انفصال تلك الأجزاء عن أجزاء الأصل هو الذبول، وإذا لم يقو الغذاء على تفريق الأجزاء الأصلية والنفوذ فيها، بل انضم إليها من غير أن يتحرك الأعضاء الأصلية إلى الزيادة، وإن كان الجسم متحركاً إلى الزيادة في الجملة، فذلك هو السمن، وانتقاصه هو(١) الهزال فالمخصوص باسم النمو(٢) والذبول حركة الأعضاء الأصلية.

(قال: الرابعة:

الكيف كتسود العنب، وتسخن الماء مع الجزم بعدم الكون فيه أو الورود عليه).

يعني من المقولات التي يقع فيها الحركة الكيف(٣) ويسمى استحالة، وذلك كانتقال العنب من البياض إلى السواد، وانتقال الماء من البرودة إلى الحرارة شيئاً فشيئاً على التدريج وأنكر بعضهم ذلك، فمنهم من زعم أن في الماء مثلاً أجزاء نارية كامنة تبرز بالأسباب الخارجة فيحس بالحرارة، ومنهم من زعم أنه يرد عليه من الخارج أجزاء نارية، ومنهم من زعم أن بعض أجزائه يصير ناراً بطريق الكون والفساد، والكل فاسد بدلائل وأمارات، ربما تلحق الحكم بالضروريات على ما فصل في المطولات أدناها أن جبلاً من

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (هو).

(٢) في (ب) الغد وهو تحريف.

(٣) الكيف: اسم لما يجاب به عن السؤال بكم. (راجع كليات أبي البقاء) ومعناها: صفة الشيء وصورته وحاله، وهي إحدى مقولات أرسطو وقد عرفها القدماء بقولهم: الكيف: هيئة قارة في الشيء لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته فقوله: هيئة يشمل الأعراض كلها، وقوله قارة في الشيء احتراز عن الهيئة الغير قارة، كالحركة والزمان، والفعل والانفعال: قوله لا يقتضي قسمة، يخرج الكم، وقوله: ولا نسبه يخرج الاعراض، وقوله: لذاته: ليدخل فيه الكيفيات المقتضية للقسم والنسبة بواسطة اقتضاء محلها ذلك.

(راجع تعريفات الجرجاني).

كبريت يشتعل بقدر[1] يسير من النار، فلو كان ذلك لظهور الأجزاء النارية الكامنة لكانت لكثرتها أولى بأن يشعلها ويحس بها، أو الواردة لكانت بقدر الوارد، وأن حرارة الماء الشديد السخونة، لو كانت بانقلاب بعض أجزائه نارا من غير استحالة لفارقته تلك النارية صاعدة بطبعها، أو انطفأت ببرد الماء ورطوبته، فلم يحس[2] بها، على أنك ستعرف في بحث الكون[3] والفساد أن الماء لا يصير ناراً إلا بعد صيرورته هواء وحينئذ يتصعد بطريق البخار.

(قال: (والحق)

أنهم لما وجدوا الجسم انتقل من كم أو كيف إلى آخر لا دفعة توهموا حركة، ولا حركة، في نفس الأمر لأن ما بين الطرفين من الكميات والكيفيات متمايزة بالفعل لا كأجزاء المسافة والانتقال إلى كل دفعي كالأرض تصير ماء ثم ناراً، وتحقيقه أن للوسط[4] إن كان واحداً فلا حركة وإن كان كثيراً كان متناهياً ضرورة كونه بين حاصرين، فتكون الحركة من أجزاء لا تنقسم وهو محال لاستلزامه وجود الجوهر الفرد وكون البطء لتخلل السكنات بخلاف الحركة الأينية. فإن الوسط فيها واحد بالفعل يقبل بحسب الغرض انقسامات غير متناهية).

قد سبقت إشارة إلى أن الحركة الوضعية[5] عائدة إلى الحركة الأينية[6]

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (قدر). (٢) في (ب) سقط لفظ (يحس).

(٣) الكون بالمعنى العام: هو الوجود بعد العدم، وهو تغير دفعي، لأنه وسط بين العدم والوجود كحدوث النور بعد الظلام دفعة. والكون بالمعنى الخاص: هو حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها، وهو عند أرسطو تحول جوهر أدنى إلى جوهر أعلى ويقابله الفساد، لان الفساد زوال الصورة عن المادة بعد أن كانت حاصلة.

والكون، والثبوت والوجود، والتحقق عند الاشاعرة ألفاظ مترادفة أما عند المعتزلة فالثبوت أعم من الوجود، والثبوت والتحقق عندهم مترادفان وكذا الكون والوجود.

(٤) في (ب) الواسطة.

(٥) وهي الحركة المستديرة التي ينتقل بها الجسم من وضع إلى آخر، كما في حركة حجر الرحى، أو حركة الكرة في مكانها.

(٦) وهي حركة الجسم من مكان إلى آخر وتسمى نقلة، والمتكلمون إذا أطلقوا الحركة أرادوا بها الحركة الأينية فقط.

فههنا يريد نفي الحركة في الكم والكيف مع التنبيه على منشأ توهمهما، وذلك أنا نجد الجسم ينتقل على سبيل التدريج من كمية إلى كمية أخرى أزيد أو أنقص ومن كيفية إلى كيفية أخرى تضاد الأولى أو تماثلها من غير أن يظهر لنا تفاصيل ذلك وأزمنة وجود كل منها فنتوهم أن ذلك حركة إذ لا تعقل من الحركة إلا تغيراً على التدريج لكن لا حركة عند التحقيق لأن معنى التدريج المعتبر في الحركة أن لا يكون دفعة لا بحسب الذات، ولا بحسب الأجزاء والانتقال ههنا إنما هو دفعات يتوهم من اجتماعها التدريج[1] لأن ما بين المبدأ والمنتهى من مراتب الكميات أو الكيفيات متمايزة بالفعل، ينتقل الجسم من كل منها إلى آخر دفعة كما في صيرورة الأرض ماء ثم هواء ثم ناراً مع الاتفاق على أن مجموع ذلك ليس حركة جوهرية من الأرض إلى النار لظهور تفاصيل المراتب وأزمنة وجوداتها ويدل على نفي الحركة في الأمور المتمايزة بالفعل سواء كانت كميات أو كيفيات أو جواهر أن الوسط بين المبدأ والمنتهى إن كان واحداً فظاهر أنه لا حركة، وإن كان كثيراً فتلك الكثرة سواء كان اختلافها بالنوع أو بالعدد أما أن تكون غير متناهية وهو محال ضرورة كونها محصورة بين حاصرين، وإما أن تكون متناهية وهو يستلزم تركب الحركة من أمور لا تقبل القسمة إذ لو انقسمت إلى أمور متغايرة ننقل الكلام إلى كل واحد منها، وهلم جرا، فيكون ما فرض متناهياً غير متناه هذا خلف[2]وتركب الحركة مما لا يقبل الانقسام باطل لاستلزامه وجود[3] الجزء الذي لا يتجزأ، وكون البطء لتخلل السكنات. أما الأول فلانطباق الحركة على ما فيه الحركة.

أما الثاني فلأن السريع إذا تحرك جزى[4] فالبطيء إن تحرك مثله دائماً لزم تساويهما أو أكثر لزم كونه أسرع أو أقل لزم انقسام ما لا ينقسم، فلم يبق إلا أن يكون له فيما بين أجزاء الحركة سكنات.

---

(١) في (ب) لا تأثر.

(٢) سقط من (أ) هذا خلف.

(٣) في (أ) بزيادة (وجود).

(٤) في (أ) جزء بدلاً من (جزى).

وسيجيء بيان بطلان اللازمين، وهذا بخلاف الحركة الأينية، فإن الوسط الذي بين المبدأ والمنتهى. أعني امتداد المسافة واحد بالفعل، يقبل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية.

فإن قيل: يجوز أن يكون كل واحد من تلك الآحاد المتناهية قابلاً لانقسامات غير متناهية، فلا يلزم تركب الحركة مما لا تقبل الانقسام.

قلنا: هذا غير مقيد إذ التقدير أن الانتقال إلى كل من تلك الآحاد دفعي. والحاصل أن امتناع تركب الحركة مما لا ينقسم يقتضي أن يكون امتدادها الموهوم منطبقاً على أمر قابل لانقسامات غير متناهية على ما هو شأن لكم المتصل سواء كان عارضاً بجسم واحد كما في الحركة في الماء، أو الأجسام مختلفة كما في الحركة من الأرض إلى السماء لا على كم منفصل متناهي الآحاد سواء كان معروضه جوهراً، أو كماً متصلاً أو كيف أو غير ذلك، وبهذا يندفع ما يتوهم من أنه إذا جازت الحركة في المسافة لكونها معروضة لما يقبل الانقسام لا إلى نهاية، ففي الكم القابل لذلك بحسب ذاته أولى.

(قال: ولا ثبت للحركة في باقي المقولات).

يعني لا دليل على ثبوت الحركة في الجوهر[1] والمتى والإضافة والملك[2] وأن يفعل وأن ينفعل، بل ربما يقام الدليل على نفيها. أما الجوهر فلأنه بعد ثبوت الكون، وتوارد الصور على المادة الواحدة، فالانتقال إلى كل منها دفعي، لأن الجوهر لا يقبل الاشتداد (فلا يكون حدوثه على التدريج،

---

(١) قال ابن سينا: الجوهر هو كل ما وجود ذاته ليس في موضوع، أي في محل قريب قد قام بنفسه دونه لا بتقويمه. (النجاة ص ١٢٦).

(٢) الملك: إحدى مقولات أرسطو العشر، ويقابله الحرمان ويعبر به عن نسبة المالك إلى ما يملكه مثل شاكي السلاح.

وعرفه الغزالي بقوله: إنه نسبة الجسم إلى الجسم المنطبق على جميع بسيطه أو على بعضه إذا كان المنطبق ينتقل بانتقال المحاط به المنطبق عليه والملك هو المعبر عنه عند القدماء بلفظ (له).

وذلك لأنه لو قبل الاشتداد[1] فإما أن يبقى في وسط الاشتداد نوع الجوهر الذي منه الانتقال، فلا يكون التغير فيه، بل في لوازمه، أو لا يبقى، فيكون ذلك انتفاء[2] لا اشتداداً، وهذا منقوص بالحركة في الكيف. وقد يحتج بأن المتحرك لابد أن يكون[3]موجوداً والمادة وحدها غير موجودة لما سيجيء من امتناع وجودها بدون الصورة، وتحقيقه أن الحركة في الصور إنما تكون بتعاقب الصور على المادة بحيث لا تبقى بلا صورة[4]زماناً، ما[5] وعدم الصورة توجب عدم المادة لكونها مقومة للمادة بخلاف الكيف، فإن عدمه لا يوجب عدم المحل.

وجوابه: ما سيجيء من أن تقوم المادة إنما هو بصورة ما فعدم الصورة المعينة إنما يوجب عدمها لو لم[6]يستعقب حدوث صورة أخرى، وأما ما قيل من[7] أن تغيرات الجواهر أعني الأجسام بصورها لا تقع في كل آن[8] زمان، لأن الصور لا تشاد ولا تضعف، بل تقع في آن (تغيرات الجواهر)[9] وتغيراتها بكيفياتها وكمياتها وأيونها وأوضاعها تقع في زمان لأنها تشتد وتضعف ومعنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت بالقياس إلى حال فيه غير قار تتبدل نوعيته إذا قيس ما يوجد فيه[10] في آن ما إلى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطاً بين ما يوجد في الآنين المحيطين به، ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجدادت إلى غاية ما، ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه، إلا أنه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية، فالأخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم، ولا شك أن مثل هذا الحال يكون عرضاً لتقوم المحل دون

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).
(٢) في (ب) انتقاله بدلاً من (انتفاء).
(٣) في (ب) بزيادة لفظ (يكون).
(٤) في (ب) بزيادة لفظ (بلا).
(٥) سقط من (أ) لفظ (ما).
(٦) في (أ) بزيادة لفظ (لو لم).
(٧) في (أ) بزيادة لفظ (من).
(٨) في (ب) بزيادة لفظ (كل آن).
(٩ ما بين القوسين سقط من (ب).
(١٠) في (أ) فيه بدلاً من (منه).

كل واحدة من تلك[1] الهويات. وأما الحال الذي تتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهي الصورة، فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدلها على شيء واحد متقوم يكون هو هو في الحالين، فجمع بين الوجهين مع تفصيل وتحقيق، ويرد علية ما سبق مع أنا لا نسلم[2] تبدل هوية المادة بتبدل الصورة. وقد صرح ابن سينا بأن الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية، وأما المتى فذكر في النجاة أنه لا بد للحركة من متى. فلو وقعت حركة في المتى لكان للمتى متى وهو باطل، وذكر في الشفاء أن الانتقال فيه دفعي لأن الانتقال من سنة إلى سنة ومن شهر إلى شهر يكون دفعة، ثم قال ويشبه أن يكون حالة كحال الإضافة في أن الانتقال لا يكون فيه، بل يكون الانتقال الأول في كم أو كيف ويكون الزمان لازماً لذلك التغير فيفرض[3] بسببه فيه التبدل كما أن الإضافة طبيعة غير مستقلة، بل تابعة لغيرها، فإن كان المتبوع قابلاً للأشد والأنقص. فكذا الإضافة إذ لو بقيت غير متغيرة عند تغير متبوعها لزم استقلالها.

قال الإمام وهذا هو الحق[4] لأن متى نسبة إلى الزمان والنسبة طبيعة غير مستقلة فهي تابعة لمعروضها في التبدل والاستقرار، وكذا الملك لأنها مقولة نسبية. وقيل لأنها توجد دفعة ثم قال. وإما أن يفعل وأن ينفعل، فأثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه (أما أن يفعل)[5] فلأن الشيء إذا انتقل من التبرد إلى التسخن مثلاً، فإن كان التبرد باقياً لزم التوجيه إلى الضدين. أعني البرودة والسخونة في زمان واحد، وإن لم يكن باقياً، بل إنما وجد التسخن بعد وقوف التبرد وبينهما زمان سكون لا محالة، فليس هناك انتقال من التبرد إلى التسخن على الاستمرار، وما يقال من أن الشيء قد ينسلخ عن

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (تلك).

(٢) في (ب) لا ثم بدلاً من (نسلم).

(٣) في (أ) فيعرض بدلاً من (فيفرض).

(٤) في (ب) الجواب بدلاً من (الحق).

(٥) سقط ما بين القوسين من (ب).

تصافه بالفعل يسيراً يسيراً لا من جهة ينقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل، بل من جهة هيئته فذلك عائد إلى أن فتور القوة، أو انفساخ العزيمة، أو كلال الآلة تكون يسيراً يسيراً أو بتبعية ذلك يحصل التبدل في الفاعلية[1]، فما توهم من التغير التدريجي في أن يفعل نفسه إنما هو فيما يتم به الفعل، كما إذا توهم من التغير التدريجي في أن يفعل نفسه إنما هو فيما يتم به الفعل، كما إذا توهم في أن ينفعل بناء على تحققه فيما يتم به الانفعال كالقابل وهذا ما قال في المواقف الحق أنهما تبع الحركة، أما في القوة إرادية كانت أو طبيعية، أو في الآلة، وأما في القابل، وأتى في القابل بلفظ أما دون أو تنبيهاً على ما ذكرنا.

فإن قيل: ما ذكر في الإضافة من عدم استقلالها لكونها من الأعراض النسبية كاف في الجميع على ما أشار إليه الإمام ولاحاجة إلى ما ذكروا من التطويل والتفصيل.

قلنا: ليس معنى عدم استقلال الإضافة مجرد كونها نسبية، وإلا انتقض بالأين والوضع، بل معناه كونها تابعة لمعروضها في الأحكام، ولهذا قال ابن سينا بعد إثبات التضاد في الأين، والمتى، والوضع، وأن يفعل، وأن ينفعل أن التضاد لا يعرض الإضافة، لأن الإضافات طبايع غير مستقلة بأنفسها، فيمتنع أن يعرض لها التضاد، لأن أقل درجات المعروض أن يكون مستقلاً بتلك المعروضية، وأما كون الأحر ضداً للأبرد، كالحار للبارد[2] فلأن الإضافة لما كانت طبيعة غير مستقلة، بل تابعة لمعروضها وجب أن يكون في هذا الحكم أيضاً تابعة، وإلا لكانت مستقلة فيه.

---

(١) الفاعلية: هي النشاط أو الممارسة، أو استخدام الطاقة، تقول: فاعلية الفكر أي نشاطه.
وتطلق الفاعلية في علم الطباع على الصفات التي يتميز بها الأشخاص الذين ينزعون بطباعهم إلى الفعل.
ومذهب الفاعلية: هو القول: إن جوهر الحقيقة هو الفعل.
(راجع المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية.)

(٢) في (أ) للنار بدلاً من (البارد).

قال:

وأما المتحرك:

فإن كانت الحركة فيه بالحقيقة فمتحرك بالذات كحركة السفينة وإلا فبالعرض كحركة راكبها.

(قال: وأما المحرك:

فإن كان خارجاً عن ذات المتحرك، فالحركة قسرية[1]، وإلا فإن كان مع قصد وشعور فإرادية[2]، وإلا فطبيعية[3]).

يريد انقسام الحركة بالذات إلى الأقسام الثلاثة، وأما مطلق الحركة فينقسم إلى أربعة عرضية وقسرية، وإرادية وطبيعية، وإن كانت العرضية لا تخلو أو عن الأقسام الثلاثة، ولهذا قيل الحركة إن كانت تبعاً لحركة جسم آخر فعرضية[4]، وإلا فإن كان محركها موجوداً في غير الجسم المتحرك فقسرية، وإن كان موجوداً فيه نفسه، فإن كان من شأنه الشعور والقصد فإرادية، وإلا فطبيعية، والمراد بكون المحرك في المتحرك أعم من أن يكون جزءاً منه أو متعلقاً به التعلق المخصوص، كتعلق النفوس الإنسانية بأبدانها، والنفوس الفلكية بأفلاكها، فيعم تحرك الحجر هبوطاً والإنسان يمنة ويسرة، (والفلك استدارة)[5].

---

(١) الحركة القسرية: وهي التي يكون مبدؤها مستفاداً من غيرها كالحجر المرمي إلى فوق.

(٢) الحركة الإرادية: هي التي يكون مبدؤها في الشيء المتحرك نفسه مع شعوره بأنه مبدأ تلك الحركة كحركة الحي بإرادته. قال ابن سينا: أما الحركة الإرادية فإن عللها أمور إرادية وإرادة ثابتة واحدة.
(النجاة ص ٢٩٣).

(٣) الحركة الطبيعية: وهي التي لا تكون بسبب أمر خارج ولا تكون مع شعور وإرادة كحركة الحجر إلى أسفل قال ابن سينا: الحركة الطبيعية هي إلى حالة ملائمة عن حالة غير ملائمة. (النجاة ص ٢٩٣).

(٤) الحركة العرضية: وهي التي يكون عروضها للجسم بواسطة عروضها لشيء آخر بالحقيقة كالجالس في السفينة، فإنه لا يوصف بالحركة إلا تبعاً لحركة شيء آخر.

(٥) ما بين القوسين سقط من (ب)

فإن قيل: فعلى رأي من يجعل الممكنات كلها مستندة إلى الله تعالى ابتداء هل يتأتى هذا التقسيم، أم تكون الحركات كلها قسرية؟.

قلنا: بل يتأتى بأن يراد بالمحرك ما جرت العادة بخلق الحركة معه كما يفصح عنه وصفهم بعض الحركات بكونه اختيارياً.

(قال: فحركة النفس إرادية:

من حيث إمكان تغير جزئياتها عن أوقاتها وإن كانت طبيعية من حيث الاحتياج إلى مطلقها وحركة النمو طبيعية، وكذا النبض، ولا يبعد فيها اختلاف الجهات عند اختلاف الغايات وما قيل إن الطبيعية لاتكون إلا على نهج واحد، بل صاعدة أو هابطة، فذلك في البسائط العنصرية).

قد أشكل الأمر في بعض الحركات أنها من أي قسم من الأقسام الثلاثة لا سيما حركة[1] النبض، فقد كثر اختلاف الناس في أنها طبيعية أو إرادية، وعلى التقديرين، قابلية[2] أو وضعية أو كمية، ولكل من الفرق تمسكات مذكورة في المطولات سيما شروح الكليات، ونحن نقتصر على ذكر ما هو أقرب وأصوب.

فنقول: أما حركة النفس[3] فإرادية باعتبار طبيعية باعتبار على ما قال بعض المتأخرين من الحكماء أنها تتعلق بالإرادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يتمكن المتنفس من أن يقدمه على ذلك الزمان، وأن يؤخره منه بحسب إرادته لكنها لا تتعلق بالإرادة من حيث الاحتياج الضروري إليها، فهو طبيعي من حيث الحاجة إلى مطلق التنفس، وإرادي من حيث إمكان تغير التنفسات الجزئية عن أوقات تقتضيها الحاجة، ويكون وقوعها في تلك الأوقات على مجراها الطبيعي، وهذا معى ما قال صاحب القانون[4] أن حركة التنفس إرادية

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (حركة).

(٢) في (ب) فأينية بدلاً من (قابلية).

(٣) في (ب) النقص وهو تحريف.

(٤) هو أبو علي الحسين بن عبد الله الحسن بن علي بن سينات ٤٢٨.

يمكن أن تغير عن مجراها الطبيعي، والاعتراض بأنه لا إرادة للنائم، فيلزم أن لا يتنفس ليس بشيء، لأن النائم يفعل الحركات الإرادية، لكن لا يشعر بإرادته، ولا يتذكر شعوره، ولذلك قد تحرك الأعضاء بسبب الملالة عن بعض الأوضاع، ويحكها عند الحاجة إلى الحك، ولا يشعر بذلك، وأما حركة النمو فظاهر أنها طبيعية، إذ طبيعة النامي تقتضي الزيادة في الأقطار عند ورود الغذاء، ونفوذه فيما بين الأجزاء، وكذا النبض[1] عند المحققين، فإنها ليست بحسب القصد والإرادة، ولا بحسب قاسر من خارج، بل بما في القلب من القوة الحيوانية، وميل الجمهور إلى أنها مكانية، وقيل بل وضعية، وقيل كمية.

فإن قيل: : الحركة الطبيعية لا تكون إلا إلى جهة واحدةبل لا تكون إلا صاعدة أو هابطة على ما صرحوا به.

قلنا: ذلك إنما هو في البسائط العنصرية، وأما الطبيعية النباتية أو الحيوانية قد تفعل حركات إلى جهات وغايات مختلفة، وطبيعة القلب والشرايين من شأنها للروح إحداث حركة فيها من المركز إلى المحيط، وهي الانبساط، وأخرى من المحيط إلى المركز، وهي الانقباض، لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف، ويمتنع العود، بل جذب الهواء البارد المصلح لمزاج الروح، ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد للمزاج، والاحتياج إلى هذين الأمرين مما يتعاقب لحظة فلحظة فتتعاقب الآثار المتضادة عن القوة الواحدة.

(قال: ومنهم:

---

(١) يقول ابن سينا النبض حركة من أوعية الروح مؤلفة من انبساط وانقباض لتبريد الروح بالنسيم، والنبض إما جزئي وإما كلي ونتكلم على النبض الكلي فنقول: إن كل نبضة فهي مركبة من حركتين وسكونيين لأن كل نبض مركب من انبساط وانقباض ثم لا بد من تخلل السكون بين كل حركتين متضادتين لاستحالة اتصال الحركة بحركة أخرى بعد أن يحصل لمسافتها نهاية وطرف بالفعل وهذا مما يبين في العالم الطبيعي الخ.
(راجع قانون الطب ج١ ص ١٢٣).

من جعل مثل النبض قسماً آخر سماها تسخيرية).

يعني هرب بعضهم عن الإشكال المذكور بمنع انحصار الحركة بالذات في الأقسام الثلاثة، وجعل طريق القسمة أن الحركة إما ذاتية أو عارضة والذاتية إن كانت على نهج واحد، فبسيطة (وإلا فمركبة، والبسيطة إن كانت تابعة لإرادة، فإرادية كحركة الفلك)[1] وإلا فطبيعية كالحركة الهابطة للحجر النازل من الهواء، والمركبة إن لم يكن من خواص الحيوانات فنباتية كالنمو، وإن كانت، فإما أن تكون تابعة للإرادة، وهي الإرادية كالمشي أو لا وهي التسخيرية كالنبض. والعارضة إن كان المحرك كجزء من المتحرك فعرضية، إرادية أو مكاناً له بالطبع فعرضية طبيعية وإلا فقسرية.

(قال: ثم العلة[2]:

في الحركة الطبيعية ليست هي الجسمية المشتركة[3]، ولا الطبيعة المختصة مطلقاً، بل عند زوال حالة ملائمة، فيتحرك طلباً لها، وهي مختلفة فلذا يختلف جهات الحركة ومعنى طلبها التوجه الطبيعي إليها فلا يستلزم الإرادة).

يعني أن الحركة الطبيعية في البسائط العنصرية، وإن كانت على نهج

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) العلة في اللغة: إسم لعارض يتغير به وصف المحل بحلوله له عن اختيار (راجع كشاف اصطلاحات الفنون).

ومنه سمي المرض علة لأنه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف وكل أمر يصدر عنه امر اخر بالاستقلال أو بانضمام الغير إليه فهو علة لذلك الأمر، والأمر معلول له، فيعتقل كل واحد منهما بالقياس إلى تفعل الآخر.

(راجع كليات أبي البقاء).

والعلة عند الحكماء ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً ومؤثراً فيه (تعريفات الجرجاني).

والعلل عند أرسطو أربعة أقسام: العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلة والعلة الغائية، وقد أخذ فلاسفة الإسلام وفلاسفة القرون الوسطى في أوربا بهذه النظرية الأرسطة قدموا العلة الغائية على سائر العلل مثال ذلك قول ابن سينا:

والغاية تتأخر في حصول الوجود على المعلول إلا أنها تتقدم سائر العلل في الشيئية.

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (المشتركة).

واحـد بمعنى كونهـا إلى الحيز الـطبيعي، لكنهـا قـد تختلف بحسب الأحـوال كصعود الماء إذا وقع تحت الأرض، وهبوطـه إذا وقع فـوق الهواء. بيـان ذلك أن العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية المشتركـة بين الأجسام وإلا لـزم دوام الحركة وعمومها للأجسام، واتحاد جهة الحركات الطبيعية ضـرورة تحقق المعلول عنـد تحقق العلة، وليست أيضاً الـطبيعية المختصية بـذلـك الجسم، وإلا لزم دوام الحركة لما ذكرنا، بل هي الطبيعية الخاصـة، بشرط مقـارنة أمـر غير طبيعي هو زوال حـالة مـلائمة، فيتحـرك الجسم بطبعـه طلباً لتلك الحـالة الملائمة، ويقف لطبعه عند الوصول إليه، ثم لاخفاء في أن الأحوال المـلائمة بطبائع الأجسام مختلفة بحسب اختلاف الطبائع مثلاً الحالة المـلائمة لـلأرض أن تكون تحت الماء والهواء والنار، وللماء أن يكون فوقها، وتحت الأخيرين، وعلى هـذا القياس، فمن ههنـا يختلف جهات الحـركة. ولمـا كانت الحـركة لطلب الحالة الملائمة لا لمجرد الهرب عن الحالة الغير الملائمة كانت أولويـة الجهة التي إليها الحركة ظاهرة. ولا خفاء في أن معنى طلب الحالـة الملائمـة ههنـا التوجـه إليها بحيث إذا حصـل الوصـول إليها حصـل الـوقـوف كمـا في الغـايات الإراديـة كما أن معنى الهـرب عن الحالـة الغير المـلائمة الانصـراف عنها، فلا يختص هذا بالحركة الإراديـة كما يتـوهم من ظاهـر معناهـا اللغوي الموقوف على الشعور والإدراك، ثم لما كـان زوال الحالـة الملائمـة كحصول الماء في حيزه مثلاً قد يكون بخروجه قسراً إلى فوق، فيتوجه عند زوال القاسر إلى تحت، وقد يكون بـالعكس[1]فبالعكس جـاز في الحركـة الطبيعيـة بجسم واحد أن يختلف جهتها، فتارة يكون إلى فوق، وتارة إلى تحت.

---

(١) العكس: عكس الشيء يعكسه عكساً قلبه، وعاكسه أخذ كـل منهم بناصيـة صاحبـه، واتعكس الشيء وانعكس: انقلب. والعكس: ردك الشيء إلى أوله.

والعكس: استـدلال مباشـر يقوم على استنتـاج قضية من قضيـة أخرى بتصـوير المـوضوع محمولاً والمحمول موضوعاً، والإيجاب بحاله، والصدق والكذب بحاله، وله قسمان:

الأول: هو العكس المستوي أو التام كما في الكلية السالبة والجزئية السالبة فإن كل واحدة تنعكس مثل نفسها.

والثاني: هو العكس الجزئي أو العكس بالعرض كما في الكلية الموجبة التي تنعكس كلية موجبة.

المبحث الرابع

اختلاف الحركات بالماهية والعوارض واتحادها بالشخص

(قال: المبحث الرابع:

تعلق الحركة بما فيه، وما منه وما إليه يكاد يكون ذاتياً يوجب الاختلاف فيه. الاختلاف في الماهية، وبما عداها عرضياً يوجب الاختلاف فيه. الاختلاف في الهوية فقط، سوى المتحرك، فإن اختلافه لا يقدح في هويتها الاتصالية الواحدة بالذات، وإن كانت بتوهم فيها كثرة باعتبار النسب إلى المحركات، فلذا كانت وحدتها النوعية بوحدة الأمور الثلاثة والشخصية بوحدة ما سوى المحرك).

اختلاف الحركات قد يكون بالماهية، وقد يكون بالعوارض، واتحادها قد يكون بالشخص، وقد يكون بالنوع، وقد يكون بالجنس، ثم قد يوصف بالتضاد[1]، وقد يوصف بالانقسام، فيشير في هذا المبحث إلى بيان ماهية ذلك[2] الحركة. وقد سبق أن الحركة تتعلق بأمور ستة.

فاتفقوا على أن تعلقها بثلاثة منها وهي ما فيه وما منه وما إليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلاف ماهية الحركة، وتعلقها بالثلاثة الباقية بمنزلة العرضي لا يختلف باختلاف ماهية الحركة، بل باختلاف المحرك لا يختلف هويتها أيضاً،

---

(١) التضاد: هو التباين والتقابل التام، وضد الشيء خلافه، ومن شرط الضدين أن يكونا من جنس واحد كالبياض والسواد.

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (ذلك).

فبنوا على ذلك، أنه إذا اتحد المبدأ والمنتهى، وما فيه الحركة لتحدث الحركة بالنوع، وإن اختلف المتحرك أو المحرك أو الزمان، لأن تنوع المعروضات أو الأسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع منها كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالإنسان والفرس، وحصوله لمؤثرين مختلفين كالنار والشمس، وبهذا يظهر أن لا أثر للاختلاف بالقسر والطبع والإرادة. فالحركة الصاعدة للنار طبعاً، وللحجر قسراً، وللطير إرادة، لا تختلف نوعاً. وأما الأزمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية ولو فرض فلا خفاء في جواز إحاطتها بحقيقة واحدة، والتمسك بأنها عارضة للحركة، واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لما سبق من أن هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضاً لها[1]، فإنها إنما هي حركة الفلك الأعظم، وإذا اختلفت المبدأ والمنتهى اختلفت الحركة، وإن كان ما فيه واحداً أما في الأين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة وأما في الكيف فكالحركة من البياض إلى السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من السواد إلى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض. وكذا إذا اختلف ما فيه، وإن اتحد المبدأ والمنتهى كالحركة من نقطة إلى نقطة على الاستقامة معها على الانحناء وكالحركة من البياض إلى السواد على طريق الأخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق الأخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد، وما ذكر في المواقف من أنه لا بد من وحدة ما فيه، وما منه وما إليه، إذ لو اختلف ما فيه اختلف النوع كالتسخن والتسود ليس على ما ينبغي لأن هذا إنما يصح للتمثيل[2] دون التعليل[3]، وكأنه أراد أنه يختلف النوع عند اختلاف مجرد ما فيه كما يختلف عند اختلاف الأمور الثلاثة مثل التسخن والتسود، أو كان الأصل كالتسخن والتبرد فصحف إلى

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (لها).

(٢) التمثيل: مثل الشيء بالشيء سواه وشبهه به وجعله على مثاله فالتمثيل هو التصوير والتشبيه.

(٣) علل الشيء بين علته وأثبته بالدليل، وأعله سقاه ثانية، وأعله الله، أصابه بعلة والتعليل: تبين علة الشيء.

التسود وأما وحدة الحركة بالتشخص فلا بد فيها من وحدة الأمور الستة سوى المحرك لقطع بأن حركة زيد غير حركة عمرو، وحركة زيد اليوم غير حركته أمس، وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع آخر، وحركته من نقطة معينة إلى نقطة غير حركته من نقطة معينة منها إلى نقطة أخرى، وحركته من نقطة إلى نقطة أخرى[1] بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء، وكذا في الكم والكيف والوضع، لكن لا خفاء في أن وحدة ما فيه أعني وحدته الشخصية تستلزم وحدة ما منه وما إليه من غير عكس فلهذا يكتفي بوحدة الموضوع والزمان (وما فيه. لا يقال ينبغي أن يكتفي بوحدة الموضوع والزمان)[2]. لاستلزامها وحدة المسافة ضرورة أن حركة زيد في زمان معين لا تكون إلا في مسافة معينة لأنا نقول هذا إنما يكون عند اتحاد جنس الحركة، وإلا فيجوز أن ينتقل في زمان معين من أين إلى أين ومن وضع إلى وضع ومن مقدار إلى مقدار ومن كيفية إلى كيفية بل ومع اتحاد الجنس أيضاً لا يصح على الإطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتسود في زمان واحد، وأما وحدة المحرك فلا عبرة بها في وحدة الحركة، لأن الحركة الواحدة التي لا يكثر فيها بالفعل أصلاً، قد تقع بمؤثرات متعددة كحركة الجسم في المسافة بتلاحق الجواذب، وحركة الماء في الحرارة بتلاحق النيران، ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على أثر واحد لأن تأثير كل إنما يكون في أمر آخر وهو بمنزلة البعض من الحركة وهذا[3] التبعض والتجزيء لا يقدح في وحدتها على الاتصال لأنه بمجرد الوهم من غير انقسام بالفعل، وكذا ما يتوهم من تكثرها باعتبار نسبتها إلى المحركات فإنه لا يبطل، وحدتها الاتصالية كما يتوهم بحركة الفلك مع اتصالها انقسامات بسبب الشروق والغروب والمسامتان.

فإن قيل: إن أريد الحركة بمعنى القطع أعني الامتداد الموهوم فلا وجود

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (أخرى).

(٢) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (هذا).

لهـا في الخارج، او بمعنى الكـون في الـوسط أعني الحـالـة المستمـرة الغيـر المستقرة، فهو أمر كلي، والواقع بهذا المحرك جزئي مغاير للواقع بذاك، فـلا تتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين.

قلنا: الظاهر هو الأول، ومعنى كونه وهمياً أنه بصفـة الامتداد والاجتمـاع لا يوجد إلا في الوهم وإلا فأبعاضها المتوهمة مـوجودة في الخـارج لكن على التجدد والانقضاء كالزمان لا على الاجتماع والاستقرار [1] كالخط مثـلاً، وهذا المجموع الوهمي، قد يتحد بالشخص مع تعدد المحرك كـالخط الواحـد يقع بعض أجزائه بفاعل وبعضها بفاعـل آخر لكن ميـل الإمام الـرازي إلى الثاني، وقد حقق القول فيه بأن الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى أمر موجـود في الآن مستمـر باستمـرار الزمـان ويصير واحـداً بالشخص بـوحدة المـوضوع والزمان وما فيه، وإذا فرضت للمسافة حدود معينة فعند وصـول المتحرك إليهـا يعرض لذلك الحصول في الوسط إن صار حصولاً في ذلك الوسط وصيرورتـه حصـولاً في ذلك الـوسط أمر زائـد على ذاته الشخصيـة وهي باقيـة عنـد زوال الجسم من ذلـك الحد إلى حـد آخـر، إنما يـزول عارض من عـوارضهـا، وليس الحصول في الوسط أمراً كلياً يكون له كثرة عدديـة لأن ذلك إنمـا يكون لو كان في المسافة كثرة عددية، لأن ذلك إنما يكون لو كان في المسـافة كثـرة عددية. حتى يقال الحصول في هذا الحد من المسافة غير الحصول في ذلك، وليس كذلك لأن المسافة متصل واحد لا أجزاء لها بالفعل، فالحركة فيها عنـد اتحـاد الموضـوع والزمـان لا تكـون إلا واحـداً بـالشخص، وإن أمكن فـرض الأجـزاء فيـه كـالخط الـواحـد، وذلـك لأن المعتبـر في الكليـة إمكـان فـرض الجـزئيات لا الأجـزاء وهو غيـر ممكن ههنا. ثم قـال هذا مـا عنـدي في هـذا الموضع المشكل المعسر [2]، وأنت خبير بما بين طرفي كلامه.

---

(١) في (ب) الاستمرار بدلاً من (الاستقرار).

(٢) عسر عليه يعسر عسراً اشتد، وعسر الرجل يعسر كان أعسر والأعسر الذي يعمل بشماله.
وعسره جعله عسيراً، وعاسره عامله بالعسرة، وأعسر الرجل افتقر، والعسر: الفقر، ويوم عسير، صعب.

فإن قيل: كيف جاز الاكتفاء بوحدة الموضوع والزمان، وما فيه في الوحدة الشخصبية دون النوعية[1] حيث احتيج إلى اعتبار وحدة ما منه وما إليه أيضاً.

قلنا: لأن المعتبر في وحدة الحركة بالشخص وحدة هذه الأمور بالشخص وفي وحدتها النوعية وحدتها بالنوع، وظاهر أن وحدة ما فيه بالشخص تستلزم وحدة ما منه وما إليه ووحدته بالنوع لا تستلزم وحدتهما بالنوع كما في النمو مع الذبول والتسخن مع التبرد والتسود مع التبيض، ونحو ذلك. بقي ههنا بحث وهو أن تنوع الحركة وما فيه وما منه وما إليه ظاهر في الكم والكيف والوضع، فإن المقادير العارضة لبدن الإنسان من الطفولة إلى الكهولة مثلاً أنواع مختلفة، وكذا ألوان العنب وأوضاع الفلك، وأما في الأين فمشكل لأنهم يجعلون الحركة الصاعدة والهابطة بين نقطتين معينتين[2] من الأرض والسماء مختلفتين بالنوع لاختلاف ما منه وما إليه دون ما فيه والحركة من نقطة إلى نقطة على الاستقامة، وأخرى بينهما على الانحناء مختلفتين بالنوع [3] لاختلاف ما فيه دون ما منه وما إليه، والحركة على الاستقامة يمنة ويسرة فرسخاً أو أكثر متفقة بالنوع لعدم الاختلاف في شيء من الأمور الثلاثة، فلم يعتبروا في هذا الاتفاق والاختلاف بحال طبايع الأجسام المحيطة بالمتحرك، بل بحال الأيون أنفسها، وظاهر أن كون الأين[4] الذي للحجر في[5] أسفل الهواء مخالفاً بالنوع للأين الذي في أعلاه، وكون الأيون التي في الأوساط متفقة بالنوع تحكم إذ لا تفاوت إلا بالقرب من المركز أو المحيط وهو أمر عارض، ولو أخذ مجموع المعروض والعارض، وجعل نوعاً فمثله ثابت في الأوساط غايته أنه لا يكون على تلك الغاية من القرب والبعد، وكذا الكلام في الأيون التي تترتب على استقامة المسافة أو انحنائها، والتي تترتب على

---

(١) في (أ) التوعية وهو تحريف.
(٢) (ب) متفقتين بدلاً من (معينتين).
(٣) في (ب) بزيادة لفظ (بالنوع).
(٤) في (ب) الآخرين بدلاً من (الأين).
(٥) في (أ) بزيادة حرف الجر (في).

الاستقامة يمنة ويسرة، فإن الاختلاف النوعي، والاتفاق فيها مما ليس بظاهر، وغاية ما يمكن في ذلك أن الحركة لما انطبقت على المسافة التي هي امتداد متصل، وقد تقرر عندهم أن المستقيم والمنحني نوعان من الكم كالاستقامة والانحناء من الكيف جعلوا الحركة أيضاً كذلك، ولهذا توصف هي أيضاً[1] بالاستقامة والاستدارة، وهذا بخلاف الزمان المنطبق على الحركة لأنه واحد لا يعرض له التكثر والانقطاع بالفعل، وأما في الصعود والهبوط فذكر الإمام أن الطرفين[2]، وإن لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدأية والمنتهية وهما متقابلان تقابل التضاد، وهذا القدر كاف في وقوع الاختلاف بين الحركتين، ويرد عليه أن هذا جاز في كل حركة من مبدأ إلى منتهى مع الرجوع عنه إلى ذلك المبدأ، إلا أن يقال لما كان مبدأ الصعود والهبوط، ومنتهاهما في جهتين حقيقيتين[3] لا يتبدلان أصلاً، فلا يصير العلو سفلاً أو بالعكس بخلاف سائر الجهات اعتبر ذلك، ولهذا لا يمكن اعتبار الصاعدة هابطة أو بالعكس بخلاف الحركة يمنة ويسرة.

(قال: وإما أن وحدتها الجنسية:

بوحدة ما فيه حتى أن الواقع في كل مقولة جنس عال من الحركة، ثم يتنازل عن ترتيب أجناسها فمبناه على أن مطلق الحركة ليس جنساً[4] لما يقع في كل مقولة، بل إنما يقال عليها بالتشكيك أو الاشتراك).

ذكروا أن الوحدة[5] الجنسية للحركة إنما تكون بوحدة ما فيه جنساً أعني

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (أيضاً).

(٢) في (ب) الطريقين بدلاً من (الطرفين).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (حقيقتين).

(٤) في (ج) قسماً بدلاً من (جنساً).

(٥) الوحدة: هس المقدار المتناهي الذي يتخذ أساساً لقياس مقادير أخرى من نوعه، والوحدة في فلسفة ابن سينا من لوازم الماهيات لا من مقوماتها قال: فقد بان بهذه الوجوه الثلاثة التي أحدها كون الوحدة غير ذاتية للجواهر، بل لازمة لها، والثاني كون الوحدة معاقبة للكثرة في المادة والثالث: كون الوحدة مقولة على الأعراض إن طبيعة الوحدة طبيعة عرضية وكذلك طبيعة العدد الذي يتبع الوحدة، ويتركب منها (النجاة ص ٣٤).

المقولة. حتى إن الحركة في الكم مع الحركة في الكيف والأين والوضع أجناس مختلفة، وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف جنس واحد، وكذا في الكيف وغيره. وصرح الإمام بأن اتحاد حركات المقولة الواحدة اتحاد في الجنس العالي، ثم يتناول على ترتيب أجناس المقولة مثلاً الحركة في الكيف جنس عال، وتحته الحركة في الكيفية المحسوسة، وتحتها الحركة في المبصرات، وتحتها الحركة في الألوان، وعلى هذا القياس، ولا خفاء في أن هذا إنما يصح إذا لم يكن مطلق الحركة جنساً لما تحته، بل تكون مقولية الحركة على الأربع، بالاشتراك اللفظي، فلا يتحقق مطلق شامل أو بالتشكيك، فيكون المطلق عرضياً للأقسام لا ذاتياً، والأول باطل لمثل ما مر في الوجود، كيف والتغير التدريجي الذي هو حاصل قولهم كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة مفهوم واحد يشمل الكل، وأما الثاني أعني التشكيك فذهب إليه الكثيرون تمسكاً بأن الحركة كمال أي وجود الشيء لشيء من شأنه ذلك الوجود مقول بالتشكيك.

ورد أن الكبرى طبيعية لا كلية لأن المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لا ما صدق هو عليه من الأفراد ومنعه آخرون لأنه لا يتصور كون بعض أقسام الحركة أولى أو أقدم أو أشد في كونها حركة، بل لو أمكن نفي[1] الاتصاف بالوجود كالعدد يكون لبعض أقسامه تقدم على البعض في الوجود لا في العددية فيكون التشكيك عائداً إلى الوجود.

فإن قيل: على تقدير التواطؤ لا يثبت الجنسية لجواز أن يكون عارضا كالماشي.

قلنا: هذا مع أنه[2] بعد غير مفيد أما البعد فلأنه لا يعقل من الحركة في الكيف مثلاً إلا تغير على التدريج من كيفية إلى كيفية وإما عدم الإفادة فلأن القول بأن الوحدة الجنسية يتوقف على وحدة ما فيه، إنما يتم إذا ثبت عدم جنسية مطلق الحركة ولا يكفي عدم ثبوت الجنسية، وقد يقال لو كانت الحركة

(١) في (أ) نقي وهو تحريف.
(٢) في (ب) كونه بدلاً من (أنه).

جنساً لأقسامها لزادت المقولات على العشر لأنها لا محالة يكون جنساً عالياً، بل ربما يكون فوق المقولات الأربع[1] فيبطل كونها أجناساً عالياً، ويجاب بالمنع لجواز أن يكون من مقولة أن ينفعل على ما سبق مع وقوعها في المقولات الأربع بالمعنى الذي ذكرنا، وإنما يلزم ما ذكر لو كان الحركة الواقعة في الكم من الكم وفي الكيف من الكيف، وفي الأين من الأين وفي الوضع من الوضع[2] فإنه يمتنع حينئذ كون مطلق الحركة مندرجة تحت شيء من المقولات العشر لامتناع تداخلها نعم لو[3] أريد أن الوحدة الجنسية لا يصدق عليها أنها بعض أقسام الحركة، إنما يكون بالوحدة الجنسية لما فيه الحركة لكان وجهاً ولا ينافيه كون مطلق الحركة جنساً.

(قال: وأما تضادها:

فلتضاد ما منه وما إليه بالذات كتبيض الأسود، وتسود الأبيض، أو بالعرض كالصعود والهبوط بحسب ما عرض لنقطتين من الفوقية، والتحتية، وقبل من المبدئية والمنتهية، ويلزمه التضاد بين كل حركة وعكسها، ولو على الاستدارة، وقد ذكروا أن لا تضاد بين الحركات الوضعية حتى الشرقية والغربية، لأن كلا تفعل مثل ما تفعله الأخرى، لكن في النصفين على التبادل، ولعله يلتزم لو ثبت اختلاف الماهية وغاية التخالف).

---

(١) المقولات الأربع هي: الكم، الكيف، الإضافة، الجهة.

(٢) الوضع: كون الشيء بحيث يمكن أن يشار إليه إشارة حسية، والوضع أيضاً تعيين الشيء للدلالة على شيء والشيء الاول هو الموضوع لفظاً كان أو إشارة أو هيئة والشيء الثاني، هو المعنى الموضوع له.

والوضع: مقولة من مقولات أرسطو وهو كون الجسم بحيث تكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الانحراف والموازاة بالقياس إلى الجهات وأجزاء المكان إن كان في مكان مثل القيام والقعود.

(راجع النجاة لابن سينا ١٢٨).

وقيل الوضع: هيئة عارضة للشيء بسبب نسبتين نسبة أجزاء بعضها إلى بعض، ونسبة أجزائه إلى الأمور الخارجية عنه كالقيام والقعود فإن كلاً منهما هيئة عارضة للشخص بسبب نسبة أعضائه بعضها إلى بعض وإلى الأمور الخارجية عنه (تعريفات الجرجاني).

(٣) في (أ) أو بدلاً من (لو).

لا خفاء في أن اختلاف أحوال الحركة إنما يكون لاختلاف متعلقاتها، فتضاد الحركة ليس لتضاد المتحرك لأنه جسم، ولا تضاد فيه بالذات، ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضاداً مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء إلى العلو وقد يكون واحداً مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو إلى السفل وبالعكس أو من البياض إلى السواد وبالعكس، أو من غاية نموه إلى ذبوله، وبالعكس، أو من انتصابه إلى انتكاسه وبالعكس، ولالتضاد المحرك لتماثلها مع تضاد المحركتين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين، وتضادها مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعوداً وهبوطاً بالإرادة أو بالقسر، ولالتضاد الزمان لأنه ليس فيه اختلاف ماهية فضلاً عن التضاد، ولو فرض فتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات، ولالتضاد ما فيه لأن الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه، وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطريق فتعين أن يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما إليه، وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد إلى البياض وبالعكس ومن غاية النمو الذي في طبيعة الجسم إلى غاية الذبول وبالعكس، ومن الانتصاب إلى الانتكاس وبالعكس. وما يقال إنه لا تضاد في الحركة الوضعية فمختص بالمستديرة وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدائهما من التضاد بعارض كون أحدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والآخر بالعكس، وكذا المنتهى.

فإن قيل: قد ذكروا أن تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف أوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع أن هذا أبعد..؟

قلنا: مرادهم أن ذلك بمجرده وعلى إطلاقه لا يوجب تضاد المعروض، وأما إذا كان بخصوصه بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعروض، أو على ما يتعلق به فلا استبعاد، وههنا قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين على

الحركتين لأنهما أعني الصاعدة والهابطة أمران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة مع كونهما نوعين من جنس بينهما غاية الخلاف، وهذا بخلاف الحركة المستقيمة من نقطة من المسافة إلى نقطة مع الرجوع عنها إلى الأول لا بطريق الصعود والهبوط فإنهما نوع واحد، وبخلاف المستقيمة والمنحنية أو المنحنيتين، وإن كانت إحداهما فوق، والأخرى تحت، فإنهما ليستا على غاية الخلاف لأن بين كل نقطتين قسيا غير متناهية والعظمى أشد انحناء فأشد مخالفة. ولا يجوز أن يعتبر مطلق الانحناء لأنه لا يوجد في الخارج إلا في ضمن معين، وكل معين يوجد فما فوقه أشد مخالفة منه وههنا مواضع بحث.

الأول: إن القوس[1] التي تماس محدب الفلك المحيط في غاية الخلاف فالحركة عليها ينبغي أن تكون ضداً للحركة المستقيمة لصدق الحد بجميع شرائطه.

الثاني: إن الصاعدة والهابطة المستقيمتين أيضاً قد لا تكونان على غاية الخلاف كالصعود من وجه الأرض إلى النار، والهبوط منها إليه لظهور أن الصعود إلى الفلك أشد مخالفة لذلك الهبوط، والهبوط إلى مركز الأرض أشد مخالفة لذلك الصعود.

الثالث: إن ظاهر كلامهم هو أن المعتبر في تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما، وتضاد منتهيهما جميعاً، فالصعود والهبوط من المركز والمحيط إلى حيز من الهواء مثلاً لا يكونان متضادين لاتحاد المنتهى، وكذا الصعود والهبوط منه إلى المحيط والمركز لاتحاد المبدأ، وقد صرح ابن سينا بأنه لا تضاد بين حركتي الماء بالطبع من فوق الهواء ومن تحت الأرض لأنهما ينتهيان إلى نهاية واحدة، ولا يظهر لهذا سبب سوى ما ذكره الإمام: وهو أنهما ليستا على غاية التباعد، لأن البعد بين حركة النار وحركة الأرض أكثر من البعد بين صعود الماء من المركز وهبوطه عن المحيط (وعلى هذا لا يتحقق التضاد في

---

(١) القوس: يذكر ويؤنث والجمع قسي، وأقواس.

الحركات الأينية إلا بين الصعود من المركز إلى المحيط، والهبوط من المحيط)[1] إلى المركز إذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعبروه ههنا في التضاد من غاية التباعد، وكون ضد الواحد واحداً، وهم مصرحون بأن حركتي الحجر علواً وسفلاً بالقسر والطبع متضادتان.

والجواب: أن تضاد الحركة لتضاد ما منه وما إليه ليس من حيث الحصول فيهما، إذ لا حركة حينئذ، بل من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجها العلو والسفل متميزان بالطبع مختلفان بالنوع، متضادتان بعارض لازم وهو غاية القرب من المحيط والبعد عنه بخلاف سائر الجهات.

الرابع: أن الإمام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى من حيث وصف المبدئية والمنتهية، وذكر أن التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الذاتين، إذ لو لم يعرض للنقطتين كونها مبدأ وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما، أوجب تضاد الإطلاق[2] تضاد الحركات.

فإن قيل: موجب تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما، وتضاد منتهيهما لاتضاد المبدأ والمنتهى قلنا: معنى الكلام لأن المبدأ والمنتهى لما كانا متضادين كانت الصاعدة والهابطة مبدأهما متضدين لكونهما مبدأ ومنتهى للصاعدة، وكذلك منتهاهما لكونهما مبدأ ومنهى للهابطة. فإن قيل: فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة إلى أخرى مع الرجوع عنها إلى الأولى بل المستديرة أيضاً كما إذا تحرك جسم من أول الحمل إلى أول الميزان، ثم رجع عنه إلى أول الحمل بحيث يكون ممر الحركتين على الحمل، والثور والجوزاء والسرطان والأسد والسنبلة، ويتحقق البداية والنهاية بالفعل، فلا يندفع بما قيل إن الحركة على التوالي لا تضاد الحركة على خلاف التوالي لأن كلاً منهما تفعل مثل ما تفعل الأخرى لكن في النصفين على التبادل مثلاً المنحدر من السرطان إلى الجدي على التوالي يكون مسافته[3] الأسد والسنبلة

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) في (ب) الأطراف

(٣) في (ب) ما فيه بدلاً من (مسافته).

والميزان والعقرب والقوس، والمنحدر من السرطان إلى الجدي على خلاف التوالي يكون مسافته[1] الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو، والصعود بالعكس، فقد فعل كل منهما ما فعله الآخر لكن في النصف الآخر. قلنا: لو ثبت الخلاف بالماهية وغاية الخلاف إلتزام التضاد وهم إنما نفوا التضاد عن الحركات المستديرة الوضعية كحركة الرحا، وما ذكرت من الحركتين بين الحمل والميزان حركة أينية على الاستدارة كحركة النمل على الرحى.

(قال: وأما انقسامها أربعة:

فإنقسام الزمان وهو ظاهر وما فيه فإن الحركة إلى نصف المسافة أو نصف الكمية الحاصلة بالنمو أو إحدى[2] الكيفيتين المتوسطتين في تسود الأبيض نصف الحركة إلى الكل، وما له لأن ما يقوم من الحركة لكل جزء من المتحرك غير ما يقوم بالآخر، وهذا في الأينية إنما يصير بالفعل إذا عرض للجزء انفصال لأن الأجزاء[3] لا سيما الباطنة لا تفارق أيونها).

لا خفاء في تطابق الحركة والزمان وما يقع فيه التغير من المقادير والكيفيات والأيون والأوضاع فعند انقسام أحد الأمور الثلاثة، ينقسم الآخران ضرورة وأمر المبدأ والمنتهى ظاهر، وفي المحرك تفصيل، وهو أنه قد لا ينقسم، وقد لا ينقسم وبتقدير الانقسام قد يقوى البعض منه على التحريك وقد لا يقوى وبتقدير القوة هل يكون بعض الأثر أثر البعض. وبالجملة فالكلام فيه طويل، وأما المتحرك فمن حيث أنه محل للحركة، وانقسام المحل موجب لانقسام الحال كما[4] ينبغي أن يكون انقسامها بانقسامه ظاهر لكنه خفي من جهة الخفاء في أن القابل للانقسام من الحركة هل هو حال في المتحرك حلول السريان كالبياض في الجسم، وقد اختص ذلك في الحركة بمزيد

---

(١) في (ب) مسافة بدلاً من (مسافته).
(٢) في (ج) أقوى بدلاً من (إحدى).
(٣) في (أ) بزيادة (لا سيما).
(٤) في (أ) كان بدلاً (كما)

خفاء، فإن أجزاء المتحرك لا تفارق أمكنتها بالكلية، بل تشبة أن تكون الأجزاء الباطنة لا تفارق أمكنتها أصلاً نعم لو عرض[1] للأجزاء انفصال كان للحركة انقسام شبيه[2] بالانقسام في العرض لكن التغير التدريجي المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده، فإن سمى مثل هذا انقساماً للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة، وأما الانقسام الكمي الذي هو تكثير امتدادها الوهمي إلى ماله من الأجزاء الفرضية[3] بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور إلا بانقسام المسافة أو الزمان.

---

(١) في (أ) أو بدلاً من (لو).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (انقسام).

(٣) الفرضية. فكرة أو قضية يأخذ بها الباحث في بداية برهانة على إحدى المسائل. وتطلق في العلم الرياضي على الأوليات والمسلمات والأوضاع والتعاريف التي يستند إليها العالم في البرهان على إحدى القضايا.

أما في العلوم التجريبية فالفرضية تفسير مؤقت لحوادث الطبيعة ينقلب بعد الاختبار التجريبي إلى تفسير نهائي، وهي خطوة تمهيدية للقانون العلمي توضع في البداية على سبيل الظن والتخمين فإن أيدتها الملاحظة أو التجربة انقلبت إلى قانون، فإن كذبتها حاول العالم استبدال غيرها بها وهكذا دواليك حتى يصل إلى فرضية تفسر الواقع تفسيراً صحيحاً.

(راجع كتاب المنطق ص ٣٥١ جميل صليبا).

المبحث الخامس

لوازم الحركة الكيفية

(قال: المبحث الخامس:

من لوازم الحركة كيفية قابلة للشدة والضعف مختلفة بحسب الإضافة يسمى باعتبار الشدة سرعة، وباعتبار الضعف بطئاً).

لا بد للحركة من زمان ومن امتداد في الأيون أو المقادير أو الكيفيات أو الأوضاع ولا بأس بتسميته مسافة وإن كان الاسم بإطلاقه لما في الأيون وهما أعني الزمان والمسافة يقبلان القسمة فإذا فرضنا قطع مسافة في زمان، فقد يقطع تلك المسافة في زمان أقل، أو بقطع في ذلك الزمان مسافة أقل مع أن حقيقة الحركة بحالها فلا محالة يكون ذلك بصفة[1] في الحركة يشتد فيقطع المسافة الأطول وتسمى سرعة، وتضعف فتقطع المسافة الأقصر وتسمى بطئاً، ولا تقدر على التعبير عنهما إلا بما يلزمهما من قطع المسافة الأطول في زمان مساو أو المسافة المساوية في زمان (أقل، وقطع المسافة الأقصر في زمان مساو أو المسافة المساوية في زمان)[2] أكثر، ويختلفان بحسب الاعتبار فتكون الحركة الواحدة سريعة بالنسبة إلى ما يقطع مسافتها في زمان أكثر أو يقطع في زمانها مسافة أقل[3] وبطيئة بالنسبة إلى عكس ذلك.

---

(١) في (أ) نصفه بدلاً من (بصفة).

(٢) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٣) في (أ) أطول بدلاً من (أقل).

(قال: وسبب البطء

المعاوقة الداخلية في غير الحركة الطبيعية والخارجية في الكل، ولا تحلل السكنات لوجوه:

الأول: أنه يستلزم امتناع تلازم الحركتين مع تفاوت المسافتين لاستلزامه تفاوت السكنات المنافي لتلازم الحركات، واللازم منتف كما في حركة الشمس، وما يتخيل من حركة الظل، وفي حركة طرفي الرحى ونحو ذلك.

الثاني: إن انتفاء الحركة مع تحقق المقتضى وعدم المانع ضروري البطلان.

الثالث: إن فضل سكنات الفرس[1] الشديد العدو حينئذ على حركاته، كفضل حركات الفلك الأعظم عليها، فيلزم أن يرى ساكناً على الدوام، لكون الحركات مغمورة أو في زمان هو أضعاف آلاف زمان الحركة لا أقل للقطع بأن الجسم حال السكون يرى ساكناً، وإن كان السكون عدمياً.

ورد الأول: بأن تلازم الحركتين عادي لا عقلي، فلا يمتنع الافتراق.

والثاني: بأن الحركات بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للقوى الثالث[2] بأن امتزجت الحركات والسكنات[3] بحيث لا يتميز عند[4] بأزمنتهما، والحركات لكونها وجودية متحدة بين[5] السكنات، وإن كانت متكثرة).

يعني أن المعاوقة التي تكون من نفس المتحرك كثقل الجسم[6] يصلح سبباً لبطء الحركة القسرية كما في الحجر المرمى إلى فوق، والإرادية كما في صعود الإنسان الجبل، لا الطبيعية لامتناع أن يكون الشيء مقتضياً لأمر، ومانعاً عنه، والمعاوقة التي تكون من الخارج كغلظ قوام ما يتحرك فيه يصلح سبباً لبطء الحركة الطبيعية كنزول الحجر في الماء والقسرية والإرادية كحركة السهم والإنسان فيه،

---

(١) في (ب) الوحش بدلاً من الفرس).
(٢) في (ج) بزيادة لفظ (الثالث).
(٣) في (أ) و (ب) بزيادة (حنث).
(٤) في (ج) بزيادة لفظ عند).
(٥) في (أ) ز (ب) متحددة بين.
(٦) في (ب) نقل بدلاً من (كثقل).

وقد يكون السبب في بطئها نفس الإرادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق، ولا خفاء في سببية هذه الأمور في الجملة. لكن عند الفلاسفة من جهة أنها تصير سبباً لضعف الميل الذي هو العلة القريبة للحركة، فيضعف المعلول. وعند المتكلمين من جهة أنه يكثر حينئذ تخلل السكنات التي لا تخلو الحركة عن ثبوتها[١]، وتختلف بالسرعة والبطء بحسب قلتها وكثرتها، والفلاسفة نفوا ذلك بوجوه:

الأول: أنه لو كان البطء لتخلل السكنات لامتنع تلازم حركتين مع إتحاد الزمان واختلاف المسافة بالطول والقصر، لأن الحركة التي في المسافة الأقصر تكون أبطأ ضرورة اتحاد الزمان، واختلاف المسافة[٢] فيكون تخلل السكنات فيها أكثر، فيصدق أنه قد لا يتحرك.

الثاني: عند تحرك الأول فلا يصدق أنه كلما تحرك الثاني تحرك الأول وبالعكس على ما هو معنى التلازم هذا خلف[٣] لكن اللازم باطل لتحقق التلازم مع تفاوت المسافة في صور كثيرة كحركة الشمس مع ما يتخيل من حركة ظلال الأشخاص[٤]

وإنما قلنا يتخيل لأن الظل عرض لا حركة له بل إنما يطرأ عليه الضوء الأول، أعني الضوء الحاصل من مقابلة جرم الشمس، فيرى كأنه يتحرك إلى الانتقاص، أو يزول الضوء الأول فيحدث الظل شيئاً فشيئاً فيرى كأنه متحرك إلى الازدياد، وكحركة طرفي الرحى، أعني الدائرة العظيمة والصغيرة، وكحركتي الشعبتين الخارجة والمتوسطة من الفرجار ذي الشعب الثلاث عند رسمها الدائرة العظيمة والصغيرة.

وأجيب بأنا لا نسلم[٥] تلازم الحركتين بمعنى امتناع الانفكاك عقلاً، وإنما

---

(١) في (أ) شوبها وهو تحريف.
(٢) في بزيادة (واختلاف االمسافة).
(٣) سقط من (أ) لفظ (خلف).
(٤) في (ب) الأشجار بدلاً من (الأشخاص).
(٥) في (أ) ثم بدلاً من (نسلم).

هو عادي يجوز ارتفاعه بأن تتحرك الشمس مع سكـون الظل، وكـذا في جميع الصور غايته أنه يلزم انفكاك الرحى والفرجار وهو ملتزم.

الثاني: أن في الحركة البطيئة علة الحركـة موجـودة بشرائـطها، والمـوانع مـرتفعة، وإلا امتنعت الحـركـة، فلو وقـع في أثنـاء ذلـك سكـون لـزم تخلف المعلول[1] عن تمام العلة وهو محال.

وأجيب بأن المؤثر في الحركات، بـل في جميع الممكنـات قدرة الفـاعل المختار، فله أن يوجد الحركة في زمان، والسكون في آخر مع كون المتحـرك بحالة، غاية الأمر أن جميع الحركات تكون قسرية بمعنى كونها بإيجاد الغير.

الثالث: أنه لو كان البطء لتخلل السكنات لزم أن لا يقع الإحساس بشيء من الحركات التي تشاهد في عالم العناصر كعدو الفرس، وطيران الطائر ومرور السهم وغير ذلك إلا مشوبـة بسكنات هي أضعاف الأفهام واللازم ظاهر الانتفاء، وجه اللزوم أن تلك الحركات لا تقطع في اليوم بليلته إلا بعض وجه الأرض، وجميع الأرض بالنسبة إلى الفلك الأعظم الذي يتم في اليوم بليلته دورة مما ليس له قدر محسوس.

وبالجملة: ففي غاية الصغر فتلك الحركات في غاية البطء، فيلزم أن تتخلل حركة الفرس مثلاً سكنات بقدر زيادة حركة الفلك الاعظم على حركاته، ويكون الحركات مغمورة لا يحس بها أصلاً، فيرى الفرس ساكناً على الدوام، أو يحس بها في زمان أقل من زمان السكنات بتلك النسبة، فيرى ساكناً أضعاف آلاف ما يرى متحركاً، لأن السكون ون كان عدمياً عندهم، لكن لا خفاء في أن الجسم قد يرى ساكناً، قـد يرى متحركاً، ويفرق[2] الحس بين الحالين.

وأجيب: بأن تخلل السكنات بين الحركات، وامتزاجها بها ليس بحيث يفرق الحس بين أزمنتها، بل صارتا بمنزلة شيء واحد إلا أن الحركات لكونها وجودية تظهر على الحس شيئاً فشيئاً فتقهر[3] السكنات وتغلبها، وإن كانت السكنات في

---

(١) في (ب) المعلوم بدلاً من (المعلول).

(٢) في (أ) ويعرف بدلاً من (يفرق).

(٣) في (ب) تبهر بدلاً من (فتقهر).

غاية الكثرة، فيرى الفرس متحركاً على الدوام، ولا يخفى على المنصف قوة الأدلة، وضعف الأجوبة.

(قال: ثم كل من السرعة والبطء قابل للشدة والضعف:

وهل ينتهي ذلك إلى حد أم لا؟ فيه تردد، وميل الإمام إلى الأول، وإن كان الثاني أشبه بأصولهم).

لا خفاء في ذلك لكن هل ينتهيان إلى حد حتى تتحقق حركة سريعة لاحظ لها من البطء وبطيئة لا حظ لها من السرعة أم لا بد لكل[1] حركة خط من السرعة بالنسبة إلى ما هو أبطأ، ومن البطء بالنسبة إلى ما هو أسرع فيه تردد، وإلا شبه بأصولهم هو.

الثاني: لأن الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة أي امتداد. إحدى المقولات الأربع وكل منهما ينقسم لا إلى نهاية، وكل حركة تعرض فهي بالنسبة إلى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة إلى ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة، لكن ميل الإمام إلى الأول تمسكاً بأنهما لو لم ينتهيا إلى حد لما كان بينهما غاية الخلاف، فلم يتحقق التضاد، فلم تتصور الشدة والضعف لكونه انتقالاً من ضد إلى ضد، وضعفه ظاهر، وقد يتمسك بأن انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي إلى ما لا تمكن الحركة في أقل منه، وإن كان قابلاً للقسمة بحسب الفرض. وحينئذ تتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطء، وبحسب تلك المسافة بطء[2] بلا سرعة وهو أيضاً ضعيف، لأن تلك السريعة بطيئة بالنسبة (إلى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة، وتلك البطيئة سريعة بالنسبة[3] إلى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان نعم، لما كانت الأبعاد متناهية، فقطع أطول مسافة في أقصر زمان، ربما تخلو عن البطء، وأما كون حركة الفلك الأعظم أسرع الحركات، فإنما هو النسبة إلى ما هو في الوجود دون ما في الإمكان. إذ لا يمتنع أن يقع في أقل من ذلك القدر من الزمان.

---

(١) في (أ) بل بدلاً من (لا بد).

(٢) سقط من (ب) لفظ (بطء).

(٣) ما بين القوسين سقط من (ب).

المبحث السادس

السكون بين الحركتين المستقيمتين عند بعض الفلاسفة والمتكلمين

(قال: المبحث السادس: [زعم بعضهم أن بين كل حركتين مستقيمتين سكوناً لأن آن الوصول غير آن الرجوع ضرورة فلو لم يتخللهما زمان لزم تتالي الآنين المستلزم لوجود الجزء، وحيث لا حركة بين الوصول والرجوع تعين السكون.

والجواب: بعد تسليم امتناع الجزء أنه[1] بالفعل ما لم ينقطع الزمان. اللهم إلا أن يراد به زمان لا ينقسم إلا بالوهم وحينئذ لا نسلم تغاير آني الوصول والرجوع ولا إستحالة تتالي الآنين، وأما النقض بكل حركة مستقيمة سيما إذا أدرنا كرة على سطح، فإن آن الوصول إلى كل نقطة يغاير آن الانفصال عنها، ويلزم تتالي الآنين أو تخلل زمان السكون. فقد يرد بأن انقسام المسافة هنا محض توهم).

ذهب بعض الفلاسفة والمتكلمين إلى أن بين كل حركتين مستقيمتين زماناً يسكن فيه المتحرك سواء كانت الثانية رجوعاً إلى الصوب الأول أو انعطافاً إلى صوب آخر، ولا خفاء في أن حصول الزاوية إنما يكون على تقدير الانعطاف دون الرجوع، لأن الخط واحد فعبارة التجريد، وهي أنه لا اتصال لذوات الزوايا ولا انعطاف ليست على ما ينبغي، وقد فسرت بأنه لا اتصال للحركات الأينية التي

(١) في (ج) بزيادة لفظ (إنه).

تفعل نقطاً هي نقط[1] زوايا، الرجوع ولا للتى تفعل نقطاً هي نقط زوايا الانعطاف، والعمدة[2] في احتجاج الفلاسفة أن الوصول إلى النهاية آني إذ لو كان زمانياً ففي نصف ذلك الزمان إما أن يحصل الوصول فلا يكون في ذلك الزمان بل في نصفه، أو لا يحصل فلا يكون المفروض زمان وكذا الرجوع. أعني ابتداءه الذي قد يعبر عنه باللاوصول واللامماسة، والمباينة والمفارقة فلا يرد ما قيل إن كلاً من ذلك حركة وهي زمانية لا آنية، ثم الآنات متغاير إن ضرورة فإن لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآنات، فيكون الامتداد الزماني الذي هو مقدار الحركة متألفاً من الآنات وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزأ، وإن كان بينهما زمان، ولا حركة فيه تعين السكون،ولما كان منع ضرورة تغاير الآنين ظاهر بناء على جواز أن يقع الوصول واللاوصول. أعني نهاية حركة الذهاب وبداية حركة الرجوع في آن واحد هو حد مشترك بين زمانيهما، كالنقطة (الواحدة التي تكون بداية خط ونهاية خط آخر، وليس هذا من اجتماع النقيضين[3]). أعني الوصول واللاوصول في شيء لأن معناه أن يصدق على الشيء أنه واصل، وليس بواصل، لاأن يحصل له الوصول، وابتداء الرجوع الذي هو لا وصول كما يحصل للجسم الحركة والسواد الذي هو لا حركة. قرر بعضهم هذه الحجة بوجه آخر، وهو أن الحركة إنما تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك[4] من حد ما مقربه له إلى حد آخر ميلاً وهي العلة للوصول إلى الحد، وإن لم يسم باعتبار الاتصال ميلاً فتكون موجودة في آن الوصول، إذ ليس الميل من الأمور التي لا توجد إلا في الزمان كالحركة ثم اللاوصول. أعني المباينة[5] عن ذلك الحد لا تحدث إلا بعد حدوث ميل ثان في آن ثان ضرورة امتناع اجتماع الميل إلى الشيء مع الميل عنه في آن واحد ولاستحالة تتالي الآنين يكون بينهما زمان يكون الجسم فيه عديم الميل فيكون عديم الحركة، وهو معنى السكون.

---

(١) في (ب) يعني بدلاً من (نقط).
(٢) في (ب) والعدة بدلاً من (العمدة).
(٣) ما بين القوسين سقط من (ب).
(٤) في (ب:) بزيادة لفظ (للمتحرك).
(٥) في (ب) الآنية بدلاً من (المبانية).

يرد عليه بعد تسليم نفي الجزء وثبوت كون الميل علة موجبة للوصول لا معدة ليلزم بقاؤه معه أن الآن عندكم طرف[1] للزمان بمنزلة النقطة للخط فلا تحقق له في الخارج ما لم ينقطع الزمان، وإنما هو موهوم محض بما يفرض للزمان من الانقسام، فكيف يقع فيه الوصول أو الرجوع، وإن أردتم به زماناً لا ينقسم إلا بمجرد الوهم، فلا ثم تغاير[2] آني الميلين لجواز أن يقعا في آن واحد بحسب ماله من الانقسام الوهمي.

ولو سلم فلا تم استحالة تتالي الآنين بهذا المعنى، وإنما يستحيل لو لزم منه وجود الجزء. أعني ما لا ينقسم بالوهم أيضاً، ولا خفاء في ضعف المنع الأول، وفي أنهم يعنون بالآن ما لا ينقسم أصلاً حيث يعللون استحالة تتالي الآنات باستلزامه وجود الجزء، وكأنهم يجعلون انقسام الزمان إلى الماضي والمستقبل كافياً في تحقق الآن. أعني الطرف الذي يكون نهاية الماضي وبداية المستقبل، ويحكمون على كثير من الأشياء بأنها آنية لا زمانية.

فإن قيل: ما بال تحقق الآن لم يستلزم وجود الجزء وتتالي الآنين استلزمه[3]

قلنا: لأنه على تقدير التتالي يكون الامتداد الذي هو مقدار الحركة المنطبقة على المسافة متألفاً من الآنات بزيادة واحد واحد[4]، ولا كذلك تحقق طرف للزمان هو عرض قائم به غير حال فيه حلول السرايان، وهذا كما أن ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء، وكون الخط متألفاً من نقطة تستلزمه. وقد يقال لو صحت الحجة المذكورة لزم تتالي الآنات أو تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما إذا كانت على أجسام منضودة، أو كان المتحرك لا يماس المسافة إلا بنقطة نقطة على التوالي كما إذا أدرنا[5] كرة على سطح مستو أو ركبناها على دولاب دائر فوقه سطح مستو فإن آن الوصول إلى كل نقطة يغاير آن اللاوصول عنه.

---

(١) في (ب) طرف بدلاً من (ظرف).
(٢) في (ب) نسلم بدلاً من (ثم).
(٣) في (أ) بزيادة لفظ (استلزمه).
(٤) في (ب) واحدة بدلاً من (واحد).
(٥) في (ب) أدركنا بدلاً من (أدرنا).

فيجاب بأن انقسام المسافة ههنا سواء كانت على جسم واحد أو أجسام مختلفة محض توهم فلا تحقق للنقطة والآن بخلاف ما إذا انقطعت الحركة فتحققت لها نهاية، فإنه لابد من ذلك في المسافة أيضاً لانطباقها عليه وفيه نظر لا يخفى.

(قال: (وزعم الجبائي[1])

إن صعود الحجر بغلبة اعتماده المجتلب على اللازم وهبوطه[2] بالعكس وبينهما لا محالة تعادل يقتضي السكون لامتناع الترجح بلا مرجح.

والجواب: أنه لو سلم التعادل ففي آن الوصول ولزوم السكون بمعنى عدم الحركة لو في آن مما لا نزاع فيه).

يعني أنه ثبت السكون بين الحركة الصاعدة والهابطة تمسكاً بأن الحجر مثلاً إنما يصعد بسبب أن اعتماده المجتلب، أعني الميل القسرى[3] يغلب اعتماده اللازم أعني الميل الطبيعي[4] ثم لا يزول يضعف بمصادمات الهواء المخروق إلى أن يغلب اللازم فيرجع الحجر هابطا، والانتقال من الغالبية إلى المغلوبية لا يتصور إلا بعد التعادل، وعنده يجب السكون، إذ لو تحرك فإما قسراً أو طبعاً، وكل منهما ترجح بلا مرجح.

والجواب: أنه لو سلم لزوم التعادل فيلكن في آن الوصول لا في زمان يبين آني الوصول والرجوع يكون الجسم فيه ساكناً على ما هو المدعي وأن سمى عدم الحركة في الآن سكوناً[5] كان معنى الكلام أن الحركة الأولى تنقطع وتنعدم فتحدث بعدها حركة أخرى، وهذا مما لا يتصور فيه نزاع.

---

(١) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي أبو علي ت ٣٠٣هـ. وقد سبق أن ترجم له ترجمة وافية.

(٢) في (ب) وشرطه بدلاً من (بهبوطه).

(٣) الميل القسري: هو الذي يكون بسبب خارجي كميل الحجر المرمى إلى فوق.

(٤) الميل الطبيعي: هو الذي يكون بالطبع كميل الحجر الساقط إلى أسفل.

(٥) في (ب) الحال بدلاً من (الآن).

(قال: (احتج المانع)

بأنه لو لزم هذا السكون لزم منه محالات.

الأول: بقاؤه لبقاء التعادل على أن القاسرة إنما كانت بضعف ممانعة الهواء المخروق.

الثاني: وقوعه لا عن سبب لأنه ليس طبيعياً والتقدير عدم القسر والإرادة.

الثالث: وقوعه لا في زمان معين لأن كل زمان يفرض فأقل منه كاف.

الرابع: وقوف الجبل الهابط لملاقاة الخردلة[1] الصاعدة.

ورد الأول بأن الطبيعية تتدرج إلى القوة والقاسرة إلى الضعف بحسب الذات. ولهذا يكون هبوط الحجر عند القرب من الأرض أقوى. والثاني بأن تعادل القوتين قاسر. والثالث بأنه يقع في زمان لا يقبل الانقسام العقلي، الرابع بأن الخردلة ترجع بمصادمة هواء الجبل قبل أن يلاقيها مع أن وقوفه مستبعد لا مستحيل).

أي القائل بعدم لزم سكون بين الحركتين بوجوه:

الأول: أنه لو لزم انتهاء الصاعدة القسرية إلى ومان سكون، لزم بقاؤه من غير تعقب هبوط، لأنه لا سبب لضعف القاسرة إلا مصادمة المخروق، وهي منتفية عند السكون. وأجيب بالمنع، بل الطبيعة تتدرج إلى القوة، والقاسرة إلى الضعف بحسب الذات، ولهذا تكون حركة الحجر الهابط عند القرب من الأرض أشد، وما ذكر ابن سينا من أنه لو لا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرمي إلى سطح الفلك في حيز المنع.

---

(١) الخردلة: القطعة من الشيء، والخردل نبات يتكاثر في فصل الصيف.

والخردل في الطب: مسحوقة يستعمل منبهاً من الظاهر، ويوجد منه أوراق مجهزة تسمى ورق الخردل تغمر الورقة منه في الماء البارد قبل استعماله ثم تلصق فوق الجلد في الجهة المصابه.

الثاني: أنه لو لزم لكان إما سكوناً طبيعياً وهو ظاهر البطلان، وإما قسرياً، والتقدير عدم القاسر إلى السكون.

وأجيب بأن تعادل القوتين قاسر إلى السكون إلى أن تغلب الطبيعة، وفي كلام ابن سينا أن القوة القاسرة مسكنة للجسم في بعض الأحيان[1]، وإلى أحد هذين المعنيين ينظر ما قال الإمام: أن هذا السكون لما كان ضروري الحصول لم يستدع علة كسائر اللوازم.

الثالث: أنه لو لزم لضرورة تعادل القوتين، أو استحالة تتالي الآنين، امتنع كونه في زمان، ما لأن كل زمان نفرض، فأقل منه كاف في دفع تلك الضرورة.

وأجيب بأنه يقع في زمان لا يقبل الانقسام إلا بمجرد الوهم، لأنه الذي يمتنع أن يكون بعضه مقداراً للسكون وبعضه لا.

الرابع: إنه يستلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاته الخردلة الصاعدة.

أجيب بأن الخردلة ترجع بمصادمة ريح الجبل، فسكونه يكون قبل ملاقاة الجبل.

إن قيل: قد نشاهد أن الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع، كما في السهم الصاعد بل كما في حركة اليد إلى فوق، فإنه يعلم قطعاً أن الرجوع لم يكن إلا بعد الملاقاة.

قلنا: لو سلم فوقوف الجبل مستبعد لا مستحيل.

---

(١) في (أ) الأحياز بدلاً من (الأحيان).

المبحث السابع

للجسم حركتان إلى جهة أو جهتين

(قال: المبحث السابع: [قد يكون للجسم حركتان إلى جهة

فيبعد عن المبدأ بقدرهما أو إلى جهتين متقابلتين فيبعد بقدر يفضل إحداهما على الأخرى إن كان، وإلا فيسكن، أو غير متقابلتين فيبعد فيهما بقدر الحركتين، وقد يكون له حركات إلى جهات فيتوسطها على نسبة الحركات).

واحدة كالمتحرك في السفينة (إلى الصوب الذي تتحرك إليه السفينة، فيبعد عن امبدأ بقدر الحركتين وإلى جهتين متقابلتين، كالمتحرك في السفينة [1]. إلى خلاف جهتها. فإن لم يكن لإحدى الحركتين فضل على الأخرى ترى الشخص ساكناً في المبدأ، وإن كان فإما لحركة السفينة فيرى بطيئاً، أو لحركة الشخص فيرى راجعاً، وعلى هذا تبين[2] مبنى سرعة الكوكب وبطؤه ووقوفه ورجوعه إلى جهتين غير متقابلتين، كالمتحرك شمالاً في سفينة تجري شرقاً، فيبعد إلى الجهتين بقدر الحركتين، وقد يتحرك الجسم إلى جهات مختلفة كحركة الشخصي شرقاً في سفينة تدفع شمالاً في ماء يجري غرباً، وبحركة الريح جنوب، فيكون متوسط ما بين تلك الجهات على حسب ما تقتضيه تلك[3] الحركات.

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) في (ب) مبني بدلاً من (نبين).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (تلك).

المبحث الثامن

السكون في الأين

(قال: (المبحث الثامن السكون)

في الأين حفظ النسب، وفي غيره حفظ النوع فيضاد الحركة، وقيل عدم الحركة عما من شأنه فعدم ملكه).

يقابل الحركة فيقع في المقولات الأربع. أما في الأين فيعني به حفظ النسب الحاصلة بالفعل للجسم إلى الأشياء ذوات الأوضاع بأن يكون مستقراً في المكان الواحد، وأما في الثلاثة الباقية فنعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير، وذلك بأن يقف في الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد أو ضعف وفي الوضع من غير تبدل إلى وضع آخر، فهو بهذا المعنى أمر وجودي مضاد للحركة. وقد يراد به عدم الحركة عما من شأنه فيكون بينهما تقابل العدم والملكة، ويقيد عما من شأنه يخرج عدم حركة الأعراض والمفارقات والأجسام في آن ابتداء الحركة، أو انتهائها، بل في كل آن وكذا الأجسام التي يمتنع خروجها عن أحيازها ككليات الأفلاك والعناصر. قال الإمام ومن الأجسام الخالية عن الحركة والسكون والأجسام التي لا نماسها ما يحيط[1] بها أكثر من آن واحد كالجسم الواقف في الماء السيال، فإنه ليس بمتحرك لعدم تبدل أوضاعه بالنسبة إلى الأمور الخارجة عنه، ولا ساكن لعدم استقراره في مكان واحد زماناً وفيه نظر.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (بها).

(قال: (ثم إنه يقابل الحركة)

منه إليه جميعاً، إلا إذا خص القابل[1] بما يطرأ على السكون أو يطرأ عليه السكون).

لا خلاف في تقابل الحركة والسكون، وإنما الخلاف في أنه إذا اعتبرت الحركة في المسافة فالمقابل له السكون في المبدأ أو المنتهى أو كلاهما، وإذا ـ اعتبر السكون في المكان فالمقابل له الحركة منه أو إليه أو كلاهما، والحق هو الأخير لصدق حد التقابل[2] عليه، نعم لو أريد بالسكون المقابل للحركة، ما يطرأ على الحركة فهو السكون في المنتهي أو ما يطرأ عليه الحركة فهو السكون في المبدأ، وكذا في جانب الحركة، فإن ما يطرأ على السكون هو الحركة منه، وما يطرأ عليه السكون هو الحركة إليه، وما يقال إن السكون في المنتهى كمال للحركة، وكمال الشيء لا يقابله، وأن الحركة تتأدى إلى السكون في المنتهى، والشيء لا يتأدى إلى مقابله فمردود بمنع صغرى الأول وكبرى الثاني. فإن السكون كمال للمتحرك، لا للحركة، والحركة تنتهي إلى عدمها، وهو مقابل قطعاً، وأما احتجاج ابن سينا بأن السكون ليس عدم أية حركة اتفقت، وإلا لكان المتحرك في مكان ساكناً من حيث عدم حركته في مكان آخر، بل هو عدم الحركة في المكان الذي يتأتى فيه الحركة، والحركة في المكان نفسه[3] مفارقة المكان بعينه وذلك بالحركة عنه، لا بالحركة إليه. فجوابه أن السكون عدم الحركة في مكان ما بمعنى عموم السلب، أي لا يتحرك في شيء من الأمكنة فيقابل الحركة في مكان ما

(قال: (وتضاد السكون)

يكون لتضاد ما فيه كالسكون في المكان الأعلى والأسفل، أو في الحرارة أو البرودة، ويكون طبيعياً وقسرياً وإرادياً ومستنداً لطبيعي، هو الطبيعة على

---

(١) في (ب) المقابل بدلاً من (بالقل).
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (عليه).
(٣) في (ب) بعينه بدلاً من (نفسه).

الإطلاق، ولا يتصور في السكـون المركب، وسكـون الإنسان[1] الإقسـام في المكان الطبيعي، وأثر الإرادة ترك إزالته).

لتضاد ما فيه إذ لا عبرة فيه بتضاد الساكن والمسكن والزمان على ما مر، ولا تعلق للسكون بما منه وما إليه قوله، ويكون أي السكون طبيعياً كسكون الحجر على الأرض، وقسرياً كسكونه معلقاً في الهواء، أو إرادياً كوقوف الطير في الهواء، والطبيعي لا يفتقر إلى مقارنة أمر غير طبيعي كما في الحركة بل يستند إلى الطبيعة مطلقاً، لأن الجسـم إذا خلى وطبعه لم يكن له بد من مـوضع معين لا تـطلب مفارقته، ولا يتصور في السكون تركب، وإنما تعرض البساطة والتركب للحركة كما مر في البحث اليابق.

فإن قيل: سكون الإنسان على الأرض مركب من الطبيعي والإرادي

قلنا: لا بل هو واحد، وإنما يتوهم التعدد في علته، والتحقيق أنها الطبيعية فقط، وأثر الإرادة ترك إزالته إلى الحركة. فإن كلا من الطبيعة والإرادة والقاسر، إنما يصير تمام علة السكون عند عدم رجحان علة الحركة، وهذا بخلاف الحركة، فإنها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمى إلى تحت، فظاهر أنها ليست من التركيب شيء وإنما هو اشتداد.

---

(١) في (ج) الأقسام بدلاً من (الإنسان).

الفصل الخامس

في باقي الأعراض النسبية

(قال: الفصل الخامس: (في باقي الأعراض لأن النسبية، منها الإضافة وهي[1] النسبة المتكررة التي لا تعقل إلا بالقياس إلى نسبةمعقولة بالقياس إليها، وهذه مضافاً حقيقياً. والمركب فيها ومن معروضها مضافاً مشهورياً، ويشملها قولهم. ما لا يعقل ماهيته إلا بقياس إلى الغير. إلا أن المراد بالغير[2] ما يكون تعقله بالقياس إلا الأول).

الإضافة التي هي أحد أجناس الأعراض هي النسبة المتكررة أي النسبة التي لا تعقل إلا بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة بالقياس إلى الأول، وتسمى هذه مضافاً حقيقياً، والمجموع المركب منها، ومن معروضها مضافاً مشهورياً، وما وقع في المواقف [3] من أن نفس المعروض أيضاً يسمى مضافاً مشهورياً، فخلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى أنه شيء له الإضافة على ما هو قانون اللغة، والحكماء [4] تكلموا في هذا الباب أولاً في المضاف المشهوري لأن الاطلاع في بادىء النظر على المركبات أسهل، وفسروا المضاف على ما يعم الحقيقي، والمشهوري بما تكون ماهيته معقولة بالقياس إلى الغير، وأرادوا بالغير أمراً آخر تكون ماهيته معقولة بالقياس إلى الأول، وهذا معنى تكرر النسبة فيخرج سائر الأعراض النسبية، ومعنى تعقل ماهيته بالقياس إلى الغير أن تعقلها لا يتم إلا بتعقله حتى أن تعقل

(١) في (أ) بزيادة لفظ (وهي).
(٢) سقط من (ب) لفظ (بالغير).
(٣) راجع ما كتبه صاحب المواقف جـ ٣ ص ١٥٦.
(٤) الحكماء الفلاسفة.

المضافين معاً لا تقدم لأحدهما على الآخر، فيخرج ما كان تعقله مستلزماً ومستعقباً لتعقل شيء آخر كالملزومات البينة اللوازم، على أن هذا إنما يتوهم وروده إذا كان تعقل للوازم أيضاً مستلزماً لتعقل الملزومات، وما ذكر في المواقف من أنه ليس معنى قولهم تعقل ماهيته بالقياس إلى الغير، أنه يلزم من تعقله تعقل الغير، فإن اللوازم البينة كذلك محمول على حذف المضاف. أي ملزومات اللوازم، أو على أن ذلك إشارة إلى الغير بمعنى أن اللوازم البينة من قبيل الغير الذي يلزم من تعقل الملزومات تعقله وإن لم يكن الملزوم مضافاً.

(قال: (هذا)

معنى وجوب الانعكاس، والانعكاس [1] قد لا يفتقر إلى اعتبار حرف كالعظيم والصغير وقد يفتقر إما على التساوي مثل عبد للمولى، ومولى للعبد أو لا مثل عالم بمعلوم ومعلوم لعالم).

أي الذي ذكرنا من معنى تكرر النسبة هو معنى وجوب الانعكاس أي بحكم إضافة كل من المضافين إلى الآخر من حيث هو مضاف فكما يقال الأب أبو الابن يقال الابن ابن الأب، وأما إذا لم تعتبر الحيثية لم يتحقق الانعكاس كما إذا قيل الأب أبو إنسان لم يكن الإنسان مضافاً إلى الأب فلا يقال إنسان أب، وطريق معرفة الانعكاس أن ينظر في أوصاف الطرفين فما كان بحيث إذا وضعته، ورفعت غيره بقيت الإضافة، وإذا رفعته ووضعت غيره لم تبق الإضافة، فهو الذي إليه الإضافة مثلاً إذا اعتبرت من الابن البنوة مع نفي سائر الصفات بل الذاتيات كان الأب مضافاً إليه [2] وإذا رفعت البنوة مع اعتبار البواقي لم تتحقق الإضافة ثم الانعكاس، قد لا يفتقر إلى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير، وقد يفتقر إما على تساوي الحرف في الجانبين كقول العبد عبد للمولى [3]. والمولى مولى للعبد أو على اختلافه كقولنا العالم عالم

(١) في (أ) بزيادة لفظ (انعكاس).
(٢) سقط من (ب) لفظ (إليه).
(٣) في (أ) بزيادة لفظ (للمولى).

بـالعلوم، والمعلوم معلوم للعالم، قـالوا: وعـدم الافتقار إنمـا هو حيث يكـون للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع وفيه نظر.

(قال: (والنسبتان

قد تتوافقان كالأخوة، وقد تتخـالفان كـالأبوة والبنوة، والتعبير عنهمـا قد يكـون باسم مثـل الأب والابن، وقد يفتقـر إلى رابطة إحـداهما مثـل الـرأس وذو الرأس، وعروضها قد يفتقر إلى صفة في الطرفين كـالعاشق والمعشـوق أو في أحدهما كالعالم [(١)] والمعلوم أولا كاليمين واليسار).

يعني أن النسبة التي هي المضاف الحقيقي قد تكون متوافية في الجـانبين كالإخوة، وقد تكون متخالفة كالأبوة والبنوة، والاختلاف قد يكون محدوداً كما في الضعف والنصف، وقـد لا يكون كمـا في الزائـد والنـاقص، والتعبيـر عن المضـافين قد لا يفتقـر إلى حرف نسبـة، وذلك حيث يكـون لكل منهمـا لفظ مـوضوع يـدل بالتضمن على الإضـافة مثـل الأب والابن والعبد والمـولى، وما أشبه ذلـك وقد يفتقر وذلك [(٢)] حيث تنتفي تلك الدلالة في المضاف إليه مثـل جناح الطير، [(٣)] فيعبر عنه بذي الجناح أو في المضاف كعلم العالم فيعبر عنـه بما للعالم وعروض الإضافـة قد يفتقـر إلى حصول صفـة في كل من الـطرفين كالعاشقية إلى الإدراك، والمعشوقية إلى الجمال أو في أحدهما كـالعالميـة إلى العلم بخلاف المعلومية، وقد لا يفتقر أصلاً كما في المتيـامن والمتياسـر، فإن الاتصاف بذلك لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما.

قال ابن سينا: تكاد تكون المضـافات منحصـرة في أقسام المعادلة، والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال. ومصـدرهما من القـوة والتي بالمحـاكاة. فمـا التي بالزيادة، فإمـا من الكم كما يعلم، وأمـا في القوة مثـل القاهـر والغالب، والمـانـع وغيـر ذلـك، والتي بـالفعـل والانفعـال كـالأب والابن، والقــاطـع

(١) في (ج) كابن وهو تحريف.

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (ذلك).

(٣) في (ب) الطائر بدلاً من (الطير).

والمنقطع، وما أشبه ذلك. والتي بالمحاكاة كالعلم والمعلوم، والحس والمحسوس، فإن بينهما محاكاة، فإن العلم يحاكي هيئة [1] المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس، على هذا لا يضبط تقديره وتحديده هذه عبارته وقد نقلها في المواقف [2] هكذا: تكاد الإضافة تنحصر في أقسام المعادلة كالغالب والقاهر والمانع وفي الفعل والانفعال كالقطع والكسر، وفي المحاكاة كالعلم والحس وفي الاتحاد كالمجاورة والمشابهة.

(قال: (ويعرض)

لكل موجود كالأول والأب [3] والأقل والآخر والأعلى والأقدم والأقرب والأشد انتصاباً والأكسى والأقطع والأشد تسخناً [4]).

أي الإضافة لكل موجود فالواجب كالأول والجوهر كالأب والكم كالأقل، والكيف كالآخر، والابن كالأعلى والمتى كالأقدم، والإضافة كالأقرب، والوضع كالأشد انتصاباً، والملك كالأكسى، والفعل كالأقطع، والانفعال كالأشد تسخناً [5].

(قال: وتحصلها يكون بالإضافة إلى المفروض [6].

وإن كانت المقولة هي العارض فقط).

يريد أن الإضافة ليس لها وجود مفرد بل وجودها أن يكون أمراً لاحقاً للأشياء، وتخصصها بتخصيص هذا الملحوق [7]، وهذا معنى تنوع الإضافة وتحصلها فإن المشابهة مثلاً موافق في الكيفية وهو نوع من المضاف

(١) في (أ) بزيادة لفظ (هيئة).
(٢) لم نعثر على هذه اللفظة على كثرة بحثنا عنها في كتاب المواقف.
(٣) سقط من (ج) لفظ (الأب).
(٤) في (ج) تسخاً وهو تحريف.
(٥) في (أ) تخاً وهو تحريف.
(٦) في (ج) المعروض بدلاً من (المفروض).
(٧) في (أ) للحرق وهو تحريف.

الحقيقي، وأما المجموع المركب من اللحوق والإضافة كالكيف الموافق فإنما هو شيء ذو إضافة لا إضافة، ولهذا اتفقوا على أن المقولة هي الأمر الذي يعارض له التقيد واللحوق، أعني المضاف الذي لا ماهية له سوى كونه مضافاً لا المجموع المركب وإلا لما انحصرت المقولات بل كان كل مشتق من العرض مقولة.

(قال: (ويتكافأ الطرفان)

في التحصيل والإطلاق والوجود والعدم ذهناً وخارجاً وقوة وفعلاً، والمتضايفان من المتقدم والمتأخر هما المفهومان، وهما معاً في الذهن، وإنما الإنفكاك بين المعروضين).

يعني أن الإضافة إذا كانت في أحد الطرفين محصلة كانت في الطرف الآخر كذلك، وإذا كانت مطلقة فمطلقة. مثلاً الضعف العددي على الإطلاق بازاء النصف العددي على الإطلاق، والضعف الذي هو هذا العدد كالأربعة مثلاً بازاء نصفه كالاثنين، وكذا إذا كانت في أحد الطرفين موجوداً أو معدوماً بالقوة أو بالفعل بحسب الذهن أو بحسب الخارج كان في الطرف الآخر كذلك.

فإن قيل: المتقدم والمتأخر متضايفان مع أنهما لا يوجدان معاً.

قلنا: التضايف إنما هو بين مفهوميهما لاذاتيهما بل بين مفهومي التقدم والتأخر، وهما معاً في الذهن، وإنما الافتراق بين الذاتين وذاتا المضافين قد يوجد كل منهما بدون الآخر كالأب والابن، وقد يوجد أحدهما بدون الآخر [1] من غير عكس كالعالم والعلم، وقد يمتنع كل بدون الآخر كالعلة مع معلولها الخاص.

(قال: (هذا)

والجمهور على ان لا تحقق للاضافة في الخارج وإلا لزم التسلسل، لأن

---

(١) سقط من (ب) لفظ (الآخر).

الحلول في المحل أيضاً إضافة لها حلول (١)، والدور أيضاً، لأن الاتصاف بالوجود إضافة يتوقف وجودها على كون مطلق الإضافة محالة وجود، وأيضاً يلزم عدم تناهي أوصاف كل عدد بحسب ماله من الإضافة إلى ما عداه. وقد يجاب بأن غاية ذلك امتناع أن يوجد كل إضافة، وسلب الكل لا يقتضي سلب الكلي، ويستدل بأنا تقطع بفوقية السماء، وتحتية الأرض، وبأبوة زيد وبنوة عمرو، وان لم يوجد اعتبار العقل وقد مر مثله).

يعني أن ما ذكر وإن كان مشعراً بأن الإضافة قد توجد في الخارج، لكن جمهور المتكلمين، وبعض الحكماء على أنه لا تحقق للإضافة في الخارج تمسكاً بوجوه.

الأول: أنها لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل، وحولها في المحل إضافة بينها وبين المحل مغايرة لها فيها، فينقل الكلام إليه ويلزم التسلسل في الأمور الموجودة.

الثاني: أنها لو كانت موجودة أي متصفة بالوجود، واتصافها بالوجود إضافة خاصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الإضافة لزم الدور، ولا حاجة إلى ما يقال من أنها(٢) لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود، وممتازة عنها بخصوصيتها، وما لم تتصف تلك الخصوصية بالوجود لم تكن الإضافة موجودة لكن الاتصاف إضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق(٣) الإضافة، فيلزم تقدمه على نفسه.

الثالث: أنه يلزم أن يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب ما لها من

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (لها حلول).
(٢) سقط من (ب) لفظ (من).
(٣) في (ب) مجمل بدلاً من (مطلق).

الإضافة إلى الأعداد الغير المتناهية، فإن الأثنين مثلاً نصف الأربعة، وثلث الستة، وربع الثمانية وهكذا إلى غير النهاية. وقد يجاب عن الوجوه الثلاثة بأن المحالات[١] المذكورة، إنما لزمت على تقدير أن يكون كل ما هو من أفراد الإضافة موجودة فيكون المستحيل هذا لا وجود بعض الإضافات، وذلك لأن امتناع الإيجاب الكلي، إنما يستلزم صدق السلب الجزئي الذي هو سلب الكل لا السلب الكلي الذي هو سلب كل لا يقال الإضافة طبيعة واحدة، فلا تختلف أفرادها بامتناع الوجود وإمكانه، لأنا نقول. بل طبيعة جنسية لا يمتنع وجود بعض الأنواع منها دون البعض، وقد يستدل على وجود الإضافة بأنا نقطع بفوقية السماء، وتحتية الأرض وأبوة زيد، وبنوة عمرو سواء وجد اعتبار الفعل[٢] أو لم يوجد، فيكون كل من ذلك موجوداً عينياً لا اعتباراً عقلياً.

والجواب: أن القطع إنما هو يصدق قولنا: السماء فوقنا كما في قولنا زيد أعمى. وهو لا يستدعي وجود الفوقية والعمى.

(قال: (ثم المشهور)

إن الإضافات في جنسيتها ونوعيتها وصنفيتها[٣] وشخصيتها وتضادها تابعة لمعروضاتها، فالموافقة في الكيف جنس، وفي الكم جنس، والموافقة في البياض نوع، وفي السواد نوع، وأبوة الرجل العادل صنف، والجائر صنف، وأخوة زيد لعمرو بتشخيص المضافين، لا بمجرد الإضافة إلى الشخص كإخوة زيد وأخ زيد شخص، وإخوة عمرو له شخص آخر).

غني عن الشرح ومبناه على ما ذكروا من أن الإضافات لما كانت طبائع غير مستقلة بأنفسها، بل تابعة لمعروضاتها كانت تابعة لها في الأحكام لئلاً يلزم الاستقلال وما ذكر ابن سينا[٤] من أن التضاد لا يعرض للإضافات أراد بطريق

(١) في (ب) المحاكاه بدلاً من (المحالات).
(٢) في (ب) العقل بدلاً من (الفعل).
(٣) في (ب) ووضعيتها بدلاً من (وصنفيتها).
(٤) راجع ما كتبه ابن سينا عن ذلك في كتابه الشفاء.

الاستقلال بدليل أنه قال: كما أن الحار ضد للبارد، وكذا الأحر للأبرد إذ لم تكن الإضافة تابعة لمعروضها في هذا الحكم لكانت مستقلة فيه لكن احتجاجه بأن تقابل التضاد غير تقابل التضايف، فيجب أن يوجد في المتضادين شيء ليس بمتضايف، لكن وصف التضاد متضايف فلم يبق إلا موضوع التضاد فلزم أن يكون غير متضايف يدل على أن المتضايفين لا يتضادان لا تبعاً ولا استقلالاً، وحاصله أنه لا يصدق على مثل الأحر والأبرد حد الضدين، إذ لا يعقل كل منهما إلا بالقياس إلى الآخر، لا يقال الشيء الذي لا تضايف فيه هو موضوع الأحر والأبرد أعني الجسمين لأنا نقول التضاد أو التضايف إنما تعتبر فيما يرد على الموضوع كالحرارة والبرودة والأحرية والأبردية، فتكون هي موضوع وصف التضاد أو التضايف لا موضوعاتها من النار والماء وغير ذلك مما يمكن تعقل كل منهما بدون الآخر، ولو في التضايف.

(قال: (وما تقرر [1])

من أن تنوع المعروضات لا يوجب تنوع الإضافات العارضة، فمعناه أن موافقة الإنسانين في البياض مثلاً ليس نوعاً مخالفاً لموافقة الفرسين فيه).

إشارة إلى وجه التوفيق بين قولهم إن الإضافات في نوعيتها تبع لمعروضاتها. وقولهم إن تنوع المعروضات لا يوجب تنوع العوارض، لكن لا يخفى ما فيه من أخذ المعروض في موافقة الإنسانين [2] في البياض، تارة الإنسان وتارة البياض.

(قال: (ومنها المتى)

وهو نسبة الشيء إما إلى الزمان لوقوعه على التدريج كالحركة وما يتبعها أو دفعة لكن على استمرار الآنات كالكون والتوسط وإما إلى الآن لعدم تحصله إلا في طرف من الزمان كالوصول إلى المنتصف أو المنتهى).

كما أن الأين هو النسبة إلى المكان نفسه كذلك المتى هو النسبة إلى الزمان إلا أنها قد تكون بوقوع الشيء فيه، وقد تكون بوقوعه [3] في طرفه الذي هو الآن،

(١) في (أ) وما تقدر وهو تحريف.

(٢) سقط من (ب) لفظ (الإنسانيين).

(٣) في (ب) بوقوفه بدلا من (بوقوعه).

فإن كثيراً ما يسأل عنه بمتى قد يقع في الآن كالوصول إلى منتصف المسافة ميلاً، والوقوع في الزمان قد يكون بأن يكون للشيء هو اتصالية ينطبق على الزمان ولا يمكن أن يتحصل إلا فيه، وهو معنى الحصول على التدريج، وذلك كالحركات وما يتبعها كالأصوات، وقد يكون بمعنى أنه لا يوجد في ذلك الزمان آن إلا ويكون ذلك الشيء حاصلاً فيه، فيكون حصوله دفعة لكن على استمرار الآنات، وينقسم إلى ما لا يكون [1] حاصلاً في الآن الذي هو طرف حصوله الكون [2] وإلى ما لا يكون حاصلاً في ذلك كالتوسط أعني كون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها.

(قال: (وهذا تصريح)

منهم بوجود الآن مع أنه لا يتصور إلا بانقطاع الزمان على أنه لو وجد فحدوث عدمه لا يكون في آن ويلزم تتالي الآنين، ولا ينفع [3] ما يقال إنه في الزمان لكن لا على التدريج).

يريد أن ما ذكروا من وقوع بعض الأشياء في الآن الذي هو طرف للزمان بمنزلة النقطة للخط يدل على أنه موجود لامتناع وقوع الشيء فيما لا وجود له، لكن لاخفاء في أنه لا تحقق لطرف الشيء في الخارج إلا بعد انقطاعه، وانقسامه بالفعل والزمان إنما ينقسم بالوهم والفرض فقط، وأيضاً لو وجد الآن ولا شك أنه على الانقضاء دون البقاء وحدوث عدمه لا يكون إلا في آن يلزم تتالي الآنين.

وجوابهم بأن عدمه يكون في جميع الزمان الذي بعد الوجود لكن لا على التدريج ليصير الآن زمانياً بل بمعنى أنه يوجد في ذلك الزمان آن إلا وذلك العدم حاصل فيه على ما مر لا يدفع الإشكال [4] لأن الكلام في حدوث العدم وهو آني، وكون هذا الآن مغايراً الآن الوجود ضروري.

---

(١) في (ب) بزيادة حرف (لا).

(٢) في (أ) كال يكون وهو تحريف.

(٣) في (ج) وما معنى بدلاً من (ولا ينفع).

(٤) في (ب) والكلام بسقوط (لأن).

(قال: ثم المتى كالأين حقيقي.

وغير حقيقي إلا أن الحقيقي منه لا يمنع اشتراك الكثير فيه).

وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافة ككون الكسوف في يوم كذا أو شهر كذا إلا أن الحقيقي من التي يجوز فيه الاشتراك بأن يتصف أشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الأين وهو ظاهر.

(قال: ومنها الوضع

وهو (١) كون الجسم بحيث يكون لأجزائه نسبة فيما بينهما، وإلى الأمور الخارجة عنها محيطة أو محاطة أو غيرها، ويكون بالقوة وبالفعل، وطبعاً ووضعاً(٢) ويقبل التضاد كالقيام والانعكاس والاشتداد كالأشد انتصاباً).

هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة أجزائه بعضها إلى البعض بحيث تتخالف الأجزاء لأجلها بالقياس إلى الجهات في الموازاة والانحراف ونسبته أجزائه إلى أشياء (٣) غير ذلك الجسم خارجة عنه أو داخلة فيه كالقيام فإنه هيئة للإنسان بحسب انتصابه، وهو نسبة فيما بين أجزائه، وبحسب كون رأسه من فوق، ورجله من تحت، ولهذا يصير الانتكاس وضعاً (٤) آخر، فالمحيط على الإطلاق يكون له الوضع بحسب الأمور الداخلة فقط، والمحاط على الإطلاق بالعكس، وما هو هو محيط ومحاط فبالاعتبارين، وحصول الوضع للجسم قد يكون بالقوة، وقد يكون بالفعل، وكل منهما قد يكون بالطبع كقيام الإنسان، ولا بالطبع كانتكاسه، ويجري فيه التضاد فإن القيام والانتكاس وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد (٥) بينهما

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (هو).
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (ووضعاً).
(٣) في (ب) أجزاء بدلاً من (أشياء).
(٤) في (ب) وصفاً بدلاً من (وضعاً).
(٥) في (أ) بزيادة لفظ (واحد).

غاية الخلاف، ويقبل الشدة والضعف على ما هو ظاهر في كل من الانتصاب والركوع.

(قال: ومنها له ويسمى الملك والجدة

وهو نسبة الجسم إلى حاصر له أو لبعضه ينتقل بانتقاله ذاتياً كالحيوان في إهابه أو عرضياً كالإنسان في ثيابه، ويقال بالاشتراك بمثل نسبة القوى إلى النفس والفرس إلى زيد، وتردد ابن سينا في كون هذه المقولة جنساً برأسه).

ويفسر بالنسبة الحاصلة للجسم إلى أمر حاصر له أو لبعضه فينتقل بانتقاله، كالتقمص والتختم [1]، ويكون ذاتياً كنسبة الهرة [2] إلى إهابها، وعرضياً كنسبة الإنسان إلى قميصه.

وقد يقال بحسب الاشتراك لنسبة الشيء إلى الشيء واختصاص له به من جهة استعماله إياه، وتصرفه فيه، ككون القوى للنفس، والفرس لزيد. وقال ابن سينا: أما أنا فلا أعرف هذه المقولة حق المعرفة، لأن قولنا له كم أوله كيف أوله مضاف كقولك له أبن أوله جوهر حاصر كله كما في له ثوب أو لبعضه كما في له[3] خاتم أو محصور فيه، كما في قولنا للدن[4] شراب يقع عليها لفظة له لا بالتواطؤ لكن بالتشابه والتشكيك، وإن احتيل حتى يقال إن مقولة له يدل على نسبة الجسم إلى شامل إياه ينتقل بانتقاله كالتقمص والتسلح والتنعل، لم يكن لهذا المعنى من القدر في عداد المقولات وإن كان التشكيك يزول.

قال: ومنها أن يفعل

وأن ينفعل وهو تأثير شيء في شيء، وتأثير شيء عن شيء ما دام سالكاً على اتصال كالذي للمسخن والمتسخن ما دام يسخن ويتسخن، لا الحال الحاصل[5]

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (التختم).

(٢) في (ب) القطة بدلاً من (الهرة).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (له).

(٤) الدن: شراب الخمر ونحوه من كل ما يسكر ويذهب بالعقل.

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (الحاصل).

أي مثل [١] بعد الاستقرار كطول الشجر، وسخونة الماء، وقيام الإنسان، ويجري فيها التضاد والاشداد. وما قيل إن ثبوتهما ذهني وإلا لزم التسلسل مدفوع بأن ليس المراد بهما مطلق التأثير والتأثر، بحيث يشمل [٢] الإبداع والحدوث الدفعي، بل الحال الذي يكون للفاعل والمنفعل حتى أن الفارابي فسر أن يفعل بالتحريك، وأن ينفعل بالتحرك).

هو تأثير الشيء[٣] في غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للمتسخن ما دام يتسخن وإن ينفعل هو تأثير الشيء عن غيره كذلك الذي للمتسخن مادام يتسخن[٤] وأمـا الحـال الحاصل للمستكمل عند الاستقرار أي انقطاع الحركة عنه كالطول الحاصل للشجر، وكالسخـونة الحـاصلة للماء، والاحتـراق الحاصـل للثوب، والقعود أو القيام الحاصل للإنسان، فليس من هذا القبيل، وإن كان فقط يسمى أثراً أو انفعالاً، بل من الكم أو الكيف أو الوضع أو غير ذلـك، وكذلـك الحال الحاصل للفاعل قبل التأثير وبعده كقوة للنار تسمى احتراقاً، ويجري في كل من المقولتين التضاد، فإن التسخين ضد التبـريد، والتسخن ضـد التبرد، ويقبـلان الشدة والضعف، فإن تسخين النار أشد من تسخين الحجر الحار، والاسوداد [٥] الذي هو الحركة إلى السواد منه ما هو أقرب إلى الإسوداد الذي هو الغاية في ذلك، وأسرع وصولاً إليه من اسوداد آخر إليه [٦].

وذهب الإمام وجمع من المحققين إلى أن ثبوت هاتين المقولتين إنما هو في الذهن، إذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما إلى مؤثر له تأثير آخر ضرورة امتناع كون التأثير نفس الأثر على تقدير كونهما من الأعيان الخارجية، وحينئذ يلزم

---

(١) في (ب) بزيادة جملة (أي مثل).
(٢) في (ب) يشهد الاندفاع بدلاً من (يشمل الإبداع).
(٣) في (ب) النفس بدلاً من (الشيء).
(٤) سقط من (أ) من أول (وإن ينفعل إلى قوله (يتسخن).
(٥) في (ب) الاسوداد.
(٦) في (أ) بزيادة لفظ (إليه).

التسلسل المحال، وترتب أمور لا نهاية لها مع كونها غير [١] محصورة بين حاصرين:

والجواب: إن ذلك إنما يلزم لو كان كل [٢] تأثير وإيجاد حتى الإبداعي الذي لا يفتقر إلى زمان من قبيل أن يفعل، وكل تأثر وحصول حتى الدفعي من قبيل أن ينفعل، وليس كذلك بل إذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال إلى حال على الاتصال والاستمرار، فحال الفاعل هو أن يفعل، وحال المنفعل أن ينفعل حتى فسر الفارابي أن يفعل بالتغيير والتحريك، وأن ينفعل بالتغير والتحرك. وقال لا فرق بين قولنا ينفعل، وبين قولنا يتغير ويتحرك وأنواع هذا الجنس هي أنواع الحركة، ففي الجوهر الكون والفساد، وفي الكم النمو والاضمحلال وفي الكيف الاستحالة، وفي الأين النقلة.

وحقيقة أن ينفعل هو تصير [٣] الجوهر من شيء إلى شيء، وتغيره من أمر إلى أمر ما دام سالكاً بين الأمرين على الاتصال، فالتكون كابتناء البيت قليلاً قليلاً، وشيئاً شيئاً، وجزءاً جزءاً على اتصال إلى أن يحصل البيت. وعلى هذا قياس البواقي [٤] وأن يفعل هو أن ينتقل الفاعل باتصال الفعل [٥] على النسب [٦] التي له أجزاء ما يحدثه في المنفعل حين ما ينفعل، فالمسخن حين ما يسخن له نسبته إلى جزء جزء من الحرارة التي تحدث فيما يتسخن ينتقل من نسبته (إلى جزء من الحرارة إلى نسبته [٧]) إلى جزء آخر على الاتصال، وأنواعه على عدد أنواع أن ينفعل فان كل تغير وحركة يقابله تغير وتحريك، كالتكوين للتكون، والإفساد للفساد وكذا أنواع [٨] الأنواع كالبناء للابتناء والهدم للانهدام وعلى هذا قياس

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (غير).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (كل).

(٣) في (ب) مصير بدلاً من (تصير).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (البواقي).

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (الفعل).

(٦) في (ب) السبب بدلاً من (النسب).

(٧) سقط من (ب) من أول: إلى جزء إلى نسبته.

(٨) راجع ما كتبه ابن سينا عن مقولة (أن ينعفل)وهي إحدى المقولات العشر من مقولات أرسطو في كتابه الشفاء.

التضاد، فكما أن ينهدم مضاد لأن يبتني، وأن يتسخن لأن يتبرد، وكذلك أن يهدم مضاد لأن يبتني، وأن يسخن لأن يبرد، وعلى هذا قياس البواقي.

وقال ابن سينا، إنما أؤثر لفظ أن ينفعل وأن يفعل على الأنفعـال والفعل، لأنهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة، وأنما المقولة ما كان توجها إلى غاية من وضع أو كيف أو غير ذلك مستقر من حيث هو كلك.

ولفظ أن ينفعل [١] وأن يفعل مخصوص [٢] بذلك.

تم الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث

وأوله «المقصد الرابع في الجواهر»

---

(١) سقط من (ب) لفظ (أنواع).

(٢) في (ب) مخصوص وليس (بخصوص).

فهرس الجزء الثاني
من شرح المقاصد

مسلسل	الموضوع	الصفحة
٢٩	العلة التامة والناقصة	٨٠
٣٠	تقسيم أقسام العلة	٨١
	المبحث الثاني	
٣١	وجوب المعلول يجب عند تمام الفاعل	٨٣
٣٢	افتقار عدم المعلول إلى عدم العلة	٨٤
٣٣	المؤثر في الوجود مؤثر في البقاء	٨٦
	المبحث الثالث	
٣٤	وحدة المعلول توجب وحدة الفاعل	٨٧
٣٥	دليل المخالف بامتناع تعدد العلة	٩٠
٣٦	جواز صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي	٩١
٣٧	أدلة الفلاسفة على صدور الكثرة عن الواحد	٩٢
٣٨	معارضة القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد	٩٨
	المبحث الرابع	
٣٩	الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً عند الفلاسفة	١٠٤
	المبحث الخامس	
٤٠	لا تأثير للقوى الجسمانية	١٠٦
	المبحث السادس	
٤١	استحالة تراقي عروض العلية والمعلولية	١١١
٤٢	أدلة استحالة التسلسل	١١٤
٤٣	برهان القطع والتطبيق على استحالة التسلسل	١٢٠
٤٤	الوجه الثالث: من استحالة التسلسل	١٢٤
٤٥	الوجه الرابع: من إبطال التسلسل	١٢٥
٤٦	الوجه الخامس: من إبطال التسلسل	١٢٦
٤٧	الوجه السادس: من إبطال التسلسل	١٢٧

شرح المقاصد

للعالم الإمام مسعود بن عمر بن عبد الله
الشهير بسعد الدين التفتازاني
٧١٢ هجرية - ٧٩٣ هجرية

تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام
للدكتور عبد الرحمن عميرة

تصدير فضيلة الشيخ
صالح موسى شرف
عضو هيئة كبار العلماء وعضو مجمع البحوث الإسلامية

الجزء الثالث

عالم الكتب

شرح المقاصد

الطبعة الثانية
١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م

للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان

ص.ب: ٨٧٢٣-١١، برقياً: نابعلبكي
هاتف: ٨١٩٦٨٤-٣١٥١٤٢-٦٠٣٢٠٣(٠١)
خليوي: ٣٨١٨٣١(٠٣)
فاكس: ٦٠٣٢٠٣-١ (٩٦١)

FOR PRINTING, PUBLISHING & DISTRIBUTION
BEIRUT - LEBANON

P.O.BOX : 11- 8723, CABLE : NABAALBAKI
TEL.: 01- 819684/ 315142/ 603203
CELL. 03 - 381831 FAX : 961 - 1 603203

المقصد الرابع في الجواهر

قال (المقصد الرابع في الجوهر)

[وفيه مقدمة ومقالتان . أما المقدمة فهي أن الجوهر عندنا إن كان منقسماً فجسم، وإلا فجوهر فرد، وعند جمهور الفلاسفة إن كان حالاً في جوهر فصورة، أو محلاً له فهيولي[1]، أو مركباً منهما فجسم، وإلا فإن تعلق بجسم تدبيراً وتصرفاً فنفس، وإلا فعقل. أو يقال إن كان مفارقاً في ذاته وفعله فعقل، أو في ذاته فقط فنفس، وإن كان مقارناً فإما حال أو محل أو مركب. أو يقال إن كان له أبعاد ثلاثة فجسم، وإلا فإما جزء له[2] هو به بالفعل أو لا، وإما خارج متعلق به أو لا، ومبني التقسيم على ما تقرر عندهم من نفي الجوهر الفرد، واثبات جوهر حال به الجسم بالفعل، إلى غير ذلك من القواعد، إلا أن الوجه الأخير أولى[3] لاشتماله على ما يوجب تباين الجسم والهيولي، فلا يدخل فيها الجسم الذي هو محل الصورة

---

(١) لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية (راجع تعريفات الجرجاني) وقال ابن سينا: الهيولى المطلقة فهي جوهر، ووجوده بالفعل إنما يحصل لقبول الصورة الجسمية لقوة فيه قابلة للصور، وليس له في ذاته صورة تخصه إلا معنى القوة. ومعنى قولي لها هي جوهر. والهيولى عند القدماء على أربعة أقسام: الهيولى الأولى: وهي جوهر غير جسم، قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال . الهيولى الثانية: وهي جسم قام به صورة كالأجسام، الهيولى الثالثة: وهي الأجسام مع الصورة النوعية التي صارت محلا لصور أخرى كالخشب لصورة السرير. الهيولى الرابعة: وهي أن يكون الجسم مع الصورتين محلاً للصورة كالأعضاء لصورة البدن.

وجملة القول: أن الهيولى الأول جزء الجسم، والثانية نفس الجسم أما الثالثة والرابعة فالجسم جزء لهما.

(٢) سقط من (أ) لفظ (له)

(٣) في (ب) أو في بدلاً من (أولى)

النوعية. وعند الأقدمين الجوهر إن كان متميزاً فجرماني وهو الجسم لا غير وإلا فروحاني وهو النفس والعقل].

قد سبق تعريف الجوهر على رأي المتكلمين والحكماء، وهذا المقصد مرتب على مقدمة لتقسيمه، وما يتعلق بذلك، ومقالتين بمباحث الأجسام، ومباحث المجردات، أما تقسيمه على رأي المتكلمين، هو أن الجوهر لما كان عبارة عن المتحيز بالذات. فإما أن يقبل الانقسام وهو الجسم أو لا وهو الجوهر الفرد، وعلى رأي المشائين[1] من الحكماء هو أنه إما عقل[2] أو نفس أو جسم أو هيولي، أو صورة، ولهم في بيان ذلك طرق مبناها على ما يرون من نفس الجوهر الفرد، وتجرد العقل والنفس، وتحقق جوهرين حال ومحل هما حقيقة الجسم ونحو ذلك من قواعدهم، وإلا فعليها إشكالات لا يخفى. الطريق الأول. أن الجوهر إن كان حالاً في جوهر آخر فهي الصورة وإلا فإن كان محلاً له فهي الهيولي وإلا فإن كان مركباً من الحال والمحل فهو الجسم، وإلا فإن تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فالنفس، وإلا فالعقل. الطريق الثاني: إن الجوهر إن كان مفارقاً في ذاته بأن يكون مستغنياً عن مقارنة جوهر آخر. فإما أن يكون مفارقاً في فعله أيضاً وهو العقل أو لا وهو النفس وإن لم يكن مفارقاً في ذاته، بل مقارناً لجوهر آخر، فإما أن

---

(١) المشاءون: أتباع ارسطو وتلاميذه أطلق عليهم الاسم لانهم كانوا يمشون في سمرات ملعب اللوقيون الذي اتخذه ارسطو مدرسة أشهرهم ثاوفر اسطوس واستراتون.

(٢) العقل في اللغة: هو الحجى والنهى وقد سمي بذلك تشبيهاً بعقل الناقة لأنه يمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل كما يمنع العقال الناقة من الشرود.

والجمهور يطلق العقل على ثلاثة أوجه (راجع معيار العلم للغزالي ص ١٦٢) الأول يرجع إلى وقار الانسان وهيئته، ويكون حده أنه هيئة محمودة للانسان في كلامه واختياره وحركاته وسكناته. والثاني يراد به ما يكتسبه الانسان بالتجارب من الأحكام الكلية فيكون حده انه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها الأغراض والمصالح. والثالث: يراد به صحة الفطرة الأولى في الانسان فيكون حده أنه قوة تدرك صفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها..

والفلاسفة يطلقون العقل على عدة معان: منها أن العقل: جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها (الكندي رسالة في حدود الأشياء ورسومها). وهذا الجوهر: ليس مركباً من قوة قابلة للفساد. «ابن سينا الاشارات ص ١٧٨».

يكون حالاً فيه، أو محلاً له[1] أو مركباً منهما، لأن ما لا يكون كذلك كان مفارقاً لا مقارناً.

الطريق الثالث: إن الجوهر إن كان قابلاً للأبعاد الثلاثة فجسم، وإلا فإن كان جزءاً منه هو به بالفعل فصورة، أو بالقوة فمادة، وإن لم يكن جزءاً منه فإن كان متصرفاً فيه[2] فنفس، وإلا فعقل، وهذا ما قال في الشفاء. إن الجوهر إن كان مركباً فجسم، وإن كان بسيطاً، فإن كان داخلاً في تقويم المركب. فإما دخول الخشب في وجود الكرسي[3] فمادة، أو دخول شكل الكرسي فيه فصورة، وإن لم يكن داخلاً فيه، بل مفارقاً فإن كان له علاقة ما في الأجسام بالتحريك فنفس وإلا فعقل.

فإن قيل: الجسم يكون مع الهيولي أيضاً بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما سيجيء..

قلنا: المراد أن وجود المركب بالنظر إلى المادة نفسها من حيث أنها مادة لا يكون إلا بالقوة، وبالنظر إلى الصورة بالفعل على ما قال في الشفاء. إن المادة هي ما لا يكون باعتباره وحدة للمركب وجود بالعقل[4] بل بالقوة، والصورة إنما يصير المركب هو هو بالفعل بحصولها، حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزماً لحصول المركب بالفعل البتة.

فإن قيل: الداخل في قوام (النفس) الجسم والحال في المادة التي هي أحد الأقسام الخمسة. أعني الهيولي الأولى البسيطة إنما هي الصورة الجسمية، وأما النوعية فمحلها الجسم نفسه، وإن كان يسمى من حيث توارد الصور عليه هيولي ومادة. قلنا: الصورة[5] النوعية، وإن لم تكن داخلة في قوام الجسم المطلق فهي

---

(١) سقط من (أ) لفظ (له)

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (فيه)

(٣) في (ب) السرير بدلاً من «الكرسي»

(٤) في (ب) بالعقل بدلاً من (بالفعل)

(٥) الصورة في اللغة: الشكل والصفة والنوع، ولها في عرف العلماء عدة معان:

أ ـ الصورة هي الشكل الهندسي المؤلف من الأبعاد التي تتحدد بها نهايات الجسم كصورة =

داخلة في أنواعه من الفلكيات والعنصريات، وسيجيء أن محلها أيضاً هو الهيولي. وعند الأقدمين من الحكماء. الجوهر إن كان متحيزاً فجرماني وهو الجسم لا غير إذ لا يثبت وجود جوهر حال هو الصورة، وآخر محل هو الهيولي، وإنما الهيولي اسم للجسم من حيث قبوله الأعراض المحصنلة للأجسام المتنوعة، والصورة اسم لتلك الأعراض، وإن لم يكن متحيزاً فروحاني وهو النفس والعقل.

قال (تنبيه)

[المحل أعم من الموضوع، والحال من العرض، والموضوع مباين للعرض، والمحل أعم منه من وجه، واستناد العرض[1] إلى الموضوع قد يكون بوسط، فيكون الوسط محلاً لا موضوعاً].

قد سبق أن الموضوع هو المحل المقوم للحال، فيكون المحل أعم منه، وأن الحال قد يكون جوهراً كالصورة، وقد يكون عرضاً فيكون أعم من العرض، وأن العرض لا يقوم بنفسه، فلا يقوم بغيره، وإن جاز كونه محلاً للعرض[2] بمعنى الاختصاص الناعت[3] فيكون بين العرض والموضوع مباينة كلية، وأما بين العرض والمحل فعموم من وجه لتصادقهما في عرض يقوم به عرض، وتفارقهما حيث يكون المحل جوهراً، أو يكون العرض مما لا يقوم به شيء. فإن قيل:

= الشمع المفرغ فيه القالب: فهى شكله الهندسي. والصورة هي الصفة التي يكون عليها الشيء كما في قولنا: إن الله خلق آدم على صورته. والصورة هي النوع يقال: هذا الأمر على ثلاث صور أي على ثلاثة أنواع يقال صورة الإنتاج أي أنواع الإنتاج، وقد تطلق الصورة على ما به يحصل الشيء بالفعل كالهيئة الحاصلة للسرير بسبب احتماع خشباته. وهي بهذا المعنى علة. أي علة صورية. يقابلها العلة المادية، والعلة الفاعلية، والعلة العائنة.

(١) العرض: ضد الماهية، وهو ما لا يدخل في تقويم طبيعه الشيء أو تقويم ذاته كالقيام والقعود للانسان فهما لايدخلان في تقويم ماهيته.
والعرص ضد الجوهر، لأن الجوهر هو ما يقوم بذاته، ولا يفتقر إلى غيره ليقوم به، على حين أن العرص هو الذي يفتقر الى غيره ليقوم به، فالجسم جوهر يقوم بداته اما اللون فهو عرض، لانه لا قيام له إلا بالجسم، وكل ما يعرض في الجوهر من لون وطعم وذوق، ولمس، وغيره، فهو عرض لاستحالة قيامه بذاته.

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (للعرض)

(٣) في (ب) الباعث بدلاً من الناعت

استناد العرض إلى محل يقومه[1] ضروري وهو معنى الموضوع، فالعرض الذي يقوم عرضا يكون موضوعاً، فلا يكون بينه وبين الموضوع مباينة.

قلنا: استناده إلى الموضوع يجوز أن يكون بواسطة هي العرض، والمحل الأولى الذي يتصف بها كاستناد السرعة[2] إلى الجسم بواسطة الحركة، فلا يلزم من لزوم استناده إلى الموضوع أن يكون محله الأولى موضوعاً.

قال (وقدتوهم)

افتقار كلياً الجواهر إلى الموضوع، لكونها محمولات ذاتية للشخص، وصوراً قائمة بالنفس. وردَّ بأن معنى الموضوع ههنا غير موضوع القضية، ومعنى جوهرية الصور أنها إذا وجدت في الأعيان كانت لا في الموضوع، وأما من حيث حلولها في النفس الجزئية، فهي أشخاص أعراض لا كليات جواهر.

لما كان معنى الموضوع هو المحل المقوم للحال، ومعنى الجوهر هو ما يقوم بنفسه لا بغيره كان استغناؤه عن الموضوع ظاهراً إلا أنه قد توهم اختصاص ذلك بجزئيات الجواهر دون كلياتها لوجهين:

أحدهما: أنها مفتقرة في الوجود إلى أشخاصها التي هي موضوعات لها لكونها محمولة عليها بالطبع.

وثانيهما: أنها صورة قائمة بالنفس لا قوام لها من حيث هي كليات بدونها.

---

(١) في (ب) يقوم به بدلاً من (يقومه)

(٢) هناك سرعة الإفلات: وهي التي تكتسبها مركبة الفضاء لتتمكن من التغلب على قبضة جذب الأرض لتسبح في الفضاء، ولكل جرم سماوى سرعة افلات خاصة تتوقف على كتلته وحجمه، والبعد عن المركز، فهي على سطح الأرض تعادل ٦,٩٢ ميلاً في الثانية وعلى سطح القمر تعادل ١,٤٩ ميلاً في الثانية.
سرعة فوق صوتية: السرعة التي تتحرك بها الموائع أو الأجسام عندما تفوق سرعة الصوت في الهواء المساوية تقريباً ١٢٢٥ كم في الساعة عندما تطير طائرة بسرعة فوق صوتية فإنها تسبب تزاحم جزئيات الهواء فجأة فتتجمع مكونة ما يسمى «بالحاجز الصوتي» وتستطيع الطائرات ذات المحركات القوية اختراق هذا الحاجز.

راجع موسوعة الثقافة الإسلاميةص ٥٤١ ، ٥٤٢

وردَّ الأول بأنه غلط من جهة اشتراك لفظ الموضوع بين المحكوم عليه في القضية وبين المحل المقوم للحال، والشخص إنما يكون موضوعاً للكلي بالمعنى الأول دون الثاني. ورد الثاني بأن معنى كون الصور جواهر أنها في ذاتها طبايع إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، وأما من حيث حلولها في النفس الجزئية، وقيامها فهي من قبيل الأعراض الجزئية لا الجواهر الكلية.

قال (وأما المقالة الأولى)

[ففيما يتعلق بالأجسام وفيه فصلان:

الفصل الأول: فيما يتعلق بها على الإجمال وفيه مباحث:

البحث الأول: الجسم عندنا القابل للانقسام فيتناول المؤلف من الجزئين فصاعداً، لا كل واحد منهما، على ما زعم القاضي تمسكاً بأنه الذي قام به التأليف، فيكون مؤلفاً، وكل مؤلف جسم، للفرق الظاهر بين المؤلف من[1] **الشيء ومع الشيء].**

لا خفاء ولا نزاع في أن لفظ الجسم في لغة العرب، وكذا ما يرادفه في سائر اللغات موضوع بإزاء معنى واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه، لكن لخفاء حقيقته، وتكثر لوازمه كثر النزاع في تحقيق ماهيته، واختلفت العبارات في تعريفه، وأدى ذلك إلى اختلاف في بعض الأشياء إنه هل يكون جسماً أم لا؟ فعند المحققين من المتكلمين هو الجوهر القابل للانقسام من غير تقييد بالأقطار الثلاثة. فلو فرضنا مؤلفاً من جوهرين فردين كان الجسم هو المجموع لا كل واحد منهما كما زعم القاضي تمسكاً بأنه جوهر مؤلف، وكل جوهر مؤلف جسم وفاقاً، ومبني الصغرى على امتناع قيام التأليف بالجزأين لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين، بل لكل جزء تأليف قائم به وهو معنى المؤلف.

والجواب: أن التأليف معنى بين الشيئين يعتبر استناده إلى المجموع من حيث

---

(١) في (ب) عن بدلاً من (من)

هو المجموع فيكون مؤلفاً من الشيء وإلى كل واحد فيكون مؤلفاً مع الشيء كما يقال في النحو الكلام هو المركب الذي فيه الإسناد، والمعرب المركب الذي لم[1] يشبه مبني الأصل، فالجسم هو المؤلف بالمعنى الأول والجزء بالمعنى الثاني فلا تكرر للوسط .

فإن قيل: المراد بالتأليف عرض خاص مغاير لمعناه اللغوي المشعر بالانضمام المقتضى للتعدد وهو السبب عند المعتزلة لصعوبة الانفكاك.

فالجواب: حينئذ منع الكبرى وجعل الآمدي[2] النزاع لفظياً عائداً إلى أن لفظ الجسم بإزاء أي معنى وضع، وصاحب المواقف معنوياً عائداً إلى أنه هل يوجد عند اجتماع الأجزاء وحصول الجسم عرض خاص هو التأليف والاتصال، والسبب لصعوبة الانفكاك على ما يراه المعتزلة أم لا بل الجسم هو نفس الأجزاء المتجمعة، فالقاضي يحكم بوجوده، لكن يزعم أنه ليس قائماً بالجزئين كما هو[3] رأى المعتزلة، بل لكل جزء تأليف يقوم به فيكون جسماً لما سيجيء من أن الجزء بمنزلة المادة، والتأليف بمنزلة الصورة، وفيه نظر لأن جمهور الأصحاب أيضاً قائلون به وبعدم قيامه بجزئين، وإن جعل النزاع بينه وبين المعتزلة بمعنى أنهم قائلون بالتأليف دونه ففساده أكثر لأن القاضي يقول بالتأليف وهم لا[4] يقولون بجسمية الجوهرين.

---

(١) في (ب) لا بدلاً من (لم)

(٢) هو علي بن محمد بن سالم التغلبي، أبو الحسن، سيف الدين الآمدي، أصولي باحث أصله من آمد (دياربكر)ولد بها وتعلم في بغداد والشام وانتقل الى القاهرة فدرس فيها واشتهر، وحسده بعض الفقهاء فتعصبوا عليه، ونسبوه الى فساد العقيدة والتعطيل ومذهب الفلاسفة، فخرج مستخفيا الى حماه ومنها الى دمشق فتوفي بها له نحو عشرين مصنفاً منها الإحكام في أصول الأحكام أربعة أجزاء وأبكار الأفكار في علم الكلام وغير ذلك مولده عام ٥٥١ هـ ووفاته عام ٦٣١.

راجع ابن خلكان ١ : ٣٣٩
والسبكي ٥ : ١٢٩

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (هو).

(٤) في (ب) وهو بدلاً من (وهم) وهو تحريف.

قال (وعند المعتزلة)

[هو الطويل العريض العميق، وهذا التعريف بالخاصة اللازمة الشاملة، بناء على أن المراد قبول تلك الأبعاد على الإطلاق، فلا يضر انتفاؤها بالفعل كما في الكرة، ولا تبدلها مع بقاء الجسمية كما في الشمعة، على أن ذلك عندهم عائد إلى ترتيب الأجزاء من غير إثبات المقادير زائدة على الجسمية، وهذا جعلوه خالية[1] بدون افتقار إلى ذكر الجوهر، وأما قيد العرض والعمق، فاحتراز عن المركب، الذي هو واسطة بين الجسم والجوهر الفرد، وذلك بأن يكون تركب أجزائه على سمت أو سمتين فقط، أو يكون عددها أقل من أدنى ما يتركب منه الجسم أعني ثمانية أو ستة أو أربعة على اختلافهم في ذلك].

المشهور بينهم في تعريف الجسم أنه الطويل العريض العميق، ولا نزاع لهم في أن هذا ليس بحد بل رسم بالخاصة، ومبني كونها خاصة، على أنهم لا يثبتون الجسم التعليمي الذي هو كم له الأبعاد الثلاثة لتكون هذه عرضاً عاماً يشمله، فيفتقر إلى ذكر الجوهر احترازاً عنه، ويكون المجموع خاصة مركبة للجسم الطبيعي كالطائر الولود للخفاش، ولا يضره كون الجوهر جنساً لأن المركب من الداخل والخارج خارج على أنه يحتمل أن يراد بالطويل مثلاً ما يكون الطول أي الامتداد المفروض أولاً عارضاً له فلا يشمل الجسم التعليمي لأن هذه الأبعاد أجزاؤه.

واعترض بأن الخاصة إنما تصلح للتعريف إذا كانت شاملة لازمة. وهذه ليست كذلك أما الشمول فلأنه لا خط بالفعل في الكرة ولا سطح فيما يعرض من الجسم الغير المتناهي فإنه جسم وإن امتنع بدليل من خارج بخلاف ما إذا فرض أربعة ليست بزوج. فإن الزوجية من لوازم الماهية، وأما اللزوم فلأن الشمعة المعينة قد يجعل طولها تارة شبراً وعرضها أصابع، وتارة ذراعاً وعرضها إصبعاً، فيزول ما فيها من الأبعاد مع بقاء الجسمية.

وأجيب: بعد تسليم أن انتفاء الخط والسطح لفعل يستلزم عدم اتصاف الجسم

---

(١) في (ب) خاصة بدلاً من (خالية)

بالطول والعرض والعمق. بأن المراد قبول تلك الأبعاد وإمكانها، وهـذه خاصـة شاملة لازمة على أن ما ذكر من زوال مقدار وحدوث آخر ممـا لا يثبت له عنـد المتكلمين، بل الجواهر الفردة هي التي تنتقل من طول إلى عرض.

ولو سلّم فالمراد مطلق الأبعاد وهي لازمة، وإنما الزوال للخصوصيات.

فإن قيل: على تقدير نفي المقادير، فالطويل خاصة للجسم، وعلى تقـدير إثباتها فالجوهر الطويل، فأي حاجة إلى ذكر العرض والعموم.

قلنا: إنما يصح ذلك لو كان منقسم جسماً حتى المؤلف من جزءين، وهم لا يقولون بذلك بل عند النظام أجزاء كل جسم غير متناهية، وعند الجبائي[1] أقلها ثمانية، بأن يوضع أربعة بحيث يحصل مربع ثم فوقها أربعة كذلك، وعند أبـي الهزيل[2] ستة، بأن يوضع ثلاثة ثم فوقها ثلاثة، وقيل أربعة بأن يوضع جزءان، وبجنب أحدهما في سمت آخر فرد واحد[3]، وفوق أحد الثلاثة جزء آخر، وإنما لم يفرض بالثلاثة على وضع المثلث والثالث على[4] ملتقاهما بحيث يحصل مكعب، لأن جواز ذلك عندهـم في حيز المنـع لاستلزامـه الانقسـام علـى ما سيجـيء: وبالجملة فالجوهر المركب الذي يكون عدد أجزائه أقل من أدنى ما يصح تركب

---

(١) هـو محمد بن عبـد الوهـاب بن سلام الجبـائي أبو علي: من أئمـة المعتزلـة، ورئيس علمـاء الكلام في عصره، وإليه نسبة الطائفة الجبائية. له مقالات وآراء انفـرد بها في المـذهب نسبته الى جبى (من قرى البصرة) اشتهر في البصرة ومات عام ٣٠٣ هـ ودفن بجبى له تفسير حـافل مطول رد عليه الأشعري.

(٢) هـو محمد بن الهـذيل بن عبـد الله العلاف من أئمـة المعتزلـة، ولـد في البصـرة عـام ١٣٥ واشتهر بعلم الكلام. قال المأمون: أطل ابو الهزيل على الكلام كإطلال الغمام على الأنام له مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات كان حسن الجدل قوى الحجة سريع الخاطر، كف بصره آخر عمره، وتوفي بسامراله كتب كثيرة منها كتاب سماه «ميلاس» على اسم مجوسي أسلم على يده وللأستاذ علي مصطفى الغرابي «أبو الهذيل العلاف» توفي عام ٢٣٥ هـ.

راجع وفيات الأعيان ١: ٤٨٠

ولسان الميزان ٥: ٤١٣

ومروج الذهب ٢: ٢٩٨

(٣) في (ب) جزء آخر بدلاً من (فرد واحد)

(٤) في (ب) الرابع بدلاً من الثالث وهو تحريف

الجسم منه أو يكون تركب أجزائه على سمت واحد فقط المسمى عندهم بالخط وفي سمتين فقط وهو المسمى عندهم[1] بالسطح يكون واسطة بين الجسم والجوهر الفرد ويجب الاحتراز عنه بقيد العرض والعمق.

قال (وعند الفلاسفة)

[هو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة وقد يقيد بالتقاطع على زوايا قوائم وهو للتحقيق، ودفع الوهم دون الاحتراز.

والمراد بالأبعاد ههنا الخطوط المتوهمة في داخل الجسم لا امتدادات حاصلة بالفعل لازمة كما في الفلكيات[2]، أو غير لازمة بخصوصياتها كما في العنصريات، ولا النهايات المنفية من الجسم الغير المتناهي.

والمراد قبول أعيانها لا صورها العقلية أو الوهمية، فلا يرد النفس ولا الوهم على أن الجوهر لا يشمله، ثم لاخفاء في أن المتصف بها هو الجسم لا الهيولي].

التعريف السابق هو الذي ذكره قدماء الفلاسفة. وحين ورد على ظاهره أنه لا بد من ذكر الجوهر احترازاً عن الجسم التعليمي، وأنه لاعبرة بوجود الأبعاد بالفعل، صرح أرسطو[3] وشيعته بالمقصود، فقالوا: هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة، أي

---

(١) سقط من (أ) لفظ عندهم.

(٢) الفلك: علم دراسة الأجرام السماوية، بدأ برصد مواقعها لتعيين الفترات الزمنية ثم محاولات متعددة لتفسير حركاتها. وفي القرن ١٦ أكد كوبرنيكوس أن الشمس لا الأرض هي مركز الكون، وفسرت دراسات نيوتن وجاليليو القوة التي تربط الكواكب والأقمار في مساراتها، وينقسم علم الفلك الى أقسام منها: الفلك الكروي، ويتناول المواقع والحركات الظاهرية الدورية، وانكسار الضوء وتقهقر الاعتدالين واهتزاز محور الأرض، وزيغ الضوء واختلاف المنظر، والقسم الثاني: الميكانيكا السماوية، والقسم الثالث: الفلك الديناميكي، والقسم الرابع: الفلك الطبيعي، والخامس: الفلك اللاسلكي، والسادس: الفلك النظري.

راجع الموسوعة الثقافية بتصرف ص ٧٢٤

(٣)، ارسطو: (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق. م) فيلسوف يوناني تتلمذ على افلاطون وعلم الاسكندر الاكبر وأسس «اللوقيون» حيث كان يحاضر ماشياً فسمى هو وأتباعه بالمشائين ألف (الأورغانون) في =

الذي يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة، وزاد بعضهم قيد التقاطع على زوايا قائمة. ومعنى ذلك أنه إذا قام خط على آخر فإن كان قائماً عليه أي غير مائل إلى أحد جانبيه. فالزاويتان الحادثتان تكونان متساويتين، وتسميان قائمتين، وإن كان مائلاً فلا محالة تكون إحدى الزاويتين أصغر وتسمى حادة، والأخرى أعظم وتسمى منفرجة. فإذا فرضنا في الجسم بعداً كيف اتفق، ثم آخر يقاطعه في أي جهة شئنا بحيث تحصل أربع قوائم ثم ثالثاً يقاطعهما بحيث تحصل منه بالنسبة إلى كل من الأولين أربع قوائم. وهذا الثالث متعين لا يتصور فيه التعدد، فهذا معنى تقاطع الأبعاد على زوايا قائمة، وهذا القيد لتحقيق أن المعتبر في الجسم قبول الأبعاد على هذا الوجه، وإن كان هو قابلاً لأبعاد كثيرة لا على هذا الوجه، فما ذكر في المواقف أن الجوهر القابل للأبعاد لا يكون إلا كذلك. والذي يقبل أبعاداً لا على هذا الوجه إنما هو السطح ينبغي أن يكون إشارة إلى صحة التقاطع على زوايا قائمة لا إلى التقاطع، ولدفع وهم من يتوهم التعريف بالجوهر القابل للأبعاد شاملاً للسطح بناء على تركيبه من الجواهر الفردة، وكان هذا مراد من قال إنه احتراز من السطح أي على توهم كونه جوهراً، ولا يرد الجسم التعليمي لأنهم لا يتوهمونه، بل يجعلون الحاصل من تراكم السطوح هو الجسم الطبيعي لا غير. وقد يقال إن معنى الاحتراز عن السطح أن لا يبقى القابل للأبعاد شاملاً له فيصير خاصة للجسم صالحاً في معرض الفصل لصيرورته أخفى من الجوهر مطلقاً لا من وجه. وهذا إنما يتم لو لم يبق مع هذا القيد شاملاً للجسم التعليمي، وإنما اعتبر الفرض لأن جسمية الجسم ليست باعتبار ما لها من الأبعاد بالفعل لأنها مع بقاء الجسمية بحالها قد تتبدل كما في الشمعة، وقد تزيد وقد تنقص بالتخلخل والتكاثف، ولأنه قد ينفك الجسم في ماهيته عن السطح، والخط كما في تصور جسم غير متناه بل وعن الخط في الوجود أيضاً كما في الكرة المصمتة، والأسطوانة، وذكر الإمكان لأن فعل

= المنطق. ولارسطو في العلم الطبيعي مؤلفات منها «السماع الطبيعي» و «السماء» و «والكون والفساد» و «النفس» وغير ذلك.

راجع الموسوعة الثقافية ص ٦٣ .

الفرض أيضاً ليس بلازم، بل مجرد إمكانه كاف، فمن المجردات يستحيل فرض الأبعاد بمعنى أن اتصافها بها من المحالات[1] التي لا يمكن فرضها. والظاهر أنه يكفي ذكر الإمكان أو القابلية، ولا حاجة إلى اعتبار الفرض. وذكروا أن المراد بهذا الإمكان هو الإمكان العام ليشمل ما تكون الأبعاد فيه حاصلة بالفعل لازمة كما في الأفلاك أو غير لازمة كما في العنصريات، وما يكون بالقوة المحضة كما في الكرة المصمتة فكلامهم يمثل تارة إلى أن المراد بالأبعاد تلك الامتدادات الآخذة في الجهات على ما هو حقيقة الجسم التعليمي. أعني الكمية القائمة بالجسم السارية فيه المحصورة بين السطوح حتى أن بين السطوح الستة للجسم المربع جوهراً هو الجسم الطبيعي، وعرضاً سارياً فيه هو الجسم التعليمي له أبعاد ثلاثة هي أجزاؤه لا بمعنى الخطوط إذ لو كانت فيه بالفعل لكانت في كل جسم بالفعل(وهذا غير الامتداد الذي هو الصورة الجسمية الحاصلة في كل جسم بالفعل)[2] بحيث لا يلحقه التبدل والتغير أصلاً، وتارة إلى أنها الخطوط التي لا توجد في الكرة الساكنة إلا بالقوة المحضة بخلاف المتحرك كالفلك. فإن المحور عندهم[3] خط بالفعل، وتارة إلى أنها السطوح والخطوط التي هي النهايات حيث نفوها عن الجسم الغير المتناهي، ولا خفاء في أنها ليست هي التي تتقاطع على زوايا قائمة، وإلا ظهر أن المراد بها الخطوط المتوهمة المتقاطعة التي هي الطول والعرض والعمق، وهي ليست بالفعل لا في الطبيعي ولا في التعليمي والانفصال الذي هو أيضاً بالقوة ليس مقابلاً له ليلزم كون الجسم ليس بمتصل بالفعل، ولا منفصل بالفعل، بل للاتصال الذي هو حاصل بالفعل. وفرق ابن سينا[4] بين البعد والمقدار بأن البعد هو الذي

---

(١) في(ب) المحاكات بدلاً من (المحالات) وهو تحريف.

(٢) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٣) سقط من (ب) كلمة (عندهم).

(٤) هو الحسين بن علي بن سينا أبو علي شرف الملك الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والرياضيات والالهيات أصله من بلخ وولد في احدى قرى بخاري عام ٣٧٠ هـ نشأ وتعلم في بخاري، وطاف البلاد وناظر العلماء واتسعت شهرته وتقلد الوزارة في همذان وثار عليه عسكرها ونهبوا بيته فتوارى ثم صار الى اصفهان وصنف بها أكثر كتبه وعاد في أواخر أيامه الى همذان فمرض بالطريق ومات بها عام ٤٢٨ هـ قال ابن الجوزية (كان ابن =

يكون بين نهايتين غير متلاقيتين. ومن شأنه أن يتوهم فيه نهايات من نوع تينك النهايتين، فقد يكون بعد خطي من غير خط وسطحي من غير سطح كما في الجسم الذي لا انفصال في داخله بالفعل فإنك إذا فرضت فيه نقطتين فبينهما بعد خطي ولا خط، وإذا فرضت خطين متقابلين فبينهما بعد سطحي ولا سطح، وذلك البعد الخطي طول والسطحي عرض، فيظهر الفرق بين الطول والخط، وبين العرض والسطح حيث يوجد الأول بدون الثاني، وإن لم يوجد خط بلا طول وسطح بلا عرض.

قال(والمراد قبول أعيانها) أورد الإمام أن الوهم يصح فرض الأبعاد الثلاثة فيه، وليس بجسم فأجاب بأن المراد ما يكون كذلك بحسب الوجود الخارجي كما في قولهم الرطب ما يقبل الإشكال بسهولة، ولا خفاء في أنه تحقيق للمقصود بحيث لا يرد الاعتراض بالنفس التي هي جوهر مجرد يقبل الأبعاد الثلاثة المتقاطعة، وإلا فظاهر أن الوهم خارج بقيد الجوهرية، والحاصل أن المراد صحة فرض الأبعاد بحيث يتحقق الاتصاف بها، وذلك في الوجود المتأصل لا غير ومن اعتراضاته أن الهيولي جوهر يصح فرض الأبعاد الثلاثة فيها غايته أن قبولها للأبعاد يكون مشروطاً بقبولها للصورة الجسمية، ولا يجوز أن تكون الصورة جزءاً من القابل لما تقرر عندهم من أنها مبدأ الفعل، والحصول دون الإمكان والقبول، بل الجوهر القابل هو الهيولي لا غير. وجوابه: أن مااختص الهيولي بقبوله هو الصور لا الأعراض من الكميات والكيفيات وغيرها. كيف وقد صرحوا بأنه لاحظ للهيولي من المقدار، وإنما ذلك إلى الصورة فإنها امتداد جوهري به قبول الامتدادات العرضية على أنه قد سبق أن المراد بهذا القبول ما يعم الفعل ولو لزوماً، ولعل هذا الاعتراض بالنسبة إلى الصورة أوجه.

= سينا ـ كما أخبر عن نفسه ـ هو وأبوه من أهل دعوة الحاكم من القرامطة الباطنيين وقال ابن تيمية «تكلم ابن سينا في أشياء من الالهيات والنبويات والمعاد والشرائع لم يتكلم بها سلفه ولا وصلت الى عقولهم». صنف نحو مئة كتاب منها القانون في الطب والسياسة وأسرار الحكمة المشرقية وغير ذلك. راجع وفيات الأعيان ١ : ١٥٢ وتاريخ حكماء الاسلام ٢٧ - ٧٢ ودائرة المعارف الإسلامية ١ : ٢٠٣

قال (وكلامهم متردد)

[في أن هذا التعريف حد أو رسم[1]، وأبطل الإمام كونه حداً، بأن ليس الجوهر جنساً له لكونه مفسراً بالموجود لا في موضوع، والوجود زائد، بل من المعقولات الثانية، ولا في موضوع عدمي، ولأنه لو كان جنساً لكان تمايز الجواهر بفصول، وهي إما جواهر فيتسلسل أو أعراض فيتقوم مع الجوهر بالعرض، ولا القابلية وما في معناها بفصل لكونها من الاعتباريات التي لا ثبوت لها في الأعيان، وإلا لقامت بمحل قابل، ولزم التسلسل فيما له ترتب ووجود بالفعل، وهو باطل اتفاقاً.

وأجيب: بأن الموجود لا في موضوع رسم للجوهر لاحد، وصدق الجنس على الفصل عرضي لا يفتقر إلى فعل آخر، وليس الفصل هي القابلية، بل القابل. أعني الأمر الذي من شأنه القبول، وكونه في الوجود نفس ذات الجسم غير قادح كما في سائر الفصول].

الظاهر أن التعريف المذكور رسم بالخاصة المركبة إذ على تقدير جنسية الجوهر فالقابل للأبعاد أعم منه من وجه، ولا كذلك حال الفصل، ولهذا اتفقوا على أن المركب من أمرين بينهما عموم وخصوص من وجه ماهية اعتبارية. وأيضاً تحصل حقيقة الجسم بالأبعاد المفروضة غير معقول. وأما التمسك بأن تركب الجسم إنما هو من الهيولي والصورة لا من الجوهر، وقابل الأبعاد ليكون التعريف بهما حداً فضعيف لما عرفت من الفرق بين الأجزاء الخارجية والأجزاء العقلية التي هي الذاتيات.

---

(1) الحد: منتهى الشيء ويطلق على السطح أو الخط او النقطة التي تفصل بين منطقتين متجاورتين أو على النقطة التي تفصل بين زمانين تقول: حدود الدولة، وحدود الأزمنة وللحد بحسب هذا التعريف معنى مجازي وهو دلالته على النقطة التي ينتهي عندها امكان الفعل، تقول: حدود السلطة التنفيذية، وحدود العلم، وحدود الصبر.

والرسم عند المنطقيين مقابل للحد وهو قسمان: رسم تام ورسم ناقص، فالتام ما يتركب من الجنس القريب والخاصة، كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك، والناقص ما يكون بالخاصة وحدها او بها وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بالضاحك او بالجسم الضاحك والرسم عند الاصوليين أخص من الحد، لأنه قسم منه، وعند الصوفية: هو العادة والخلق وصفاته لأن الرسوم هي الآثار وكل ما سوى الله تعالى آثار ناشئة عن أفعاله.

ونقل عن ابن سينا ما يشعر بأنه متردد في أن هذا حد أو رسم. وأبطل الإمام كونه حداً بأن الجوهر لا يصلح جنساً للجسم ولا قابلية الأبعاد فصلاً.

أما الأول فلوجوه منها: أن الجوهر[1] هو مفسر بالموجود لا في موضوع. والوجود زائد على الماهية لا ذاتي لها بل هو من المعقولات الثابتة التي لا تحقق لها إلا في الذهن فلا يصلح جزءاً للماهية الحقيقية، وعدم الاحتياج إلى الموضوع عدمي لا يصلح ذاتياً للموجود، لا يقال جميع الأجناس[2]، بل جميع الكليات من المعقولات الثانية.

لأنا نقول المنطقيات منها لا الطبيعيات كالجسم والحيوان ونحو ذلك ومنها أنه لو كان جنساً للجواهر لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو شأن الأنواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول إما أن تكون جواهر فينقل الكلام إلى ما به تمايزها ويلزم التسلسل[3] وإما أن يكون أعراضاً فيلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو باطل لاستلزامه افتقار الجوهر إلى الموضوع، وأيضاً يلزم كون العرض محمولاً على الجوهر، ونفسه بحسب الوجود على ما هو شأن الفصل مع النوع.

وأما الثاني: فلأن معنى القابلية وإمكان الفرض وصحته ونحو ذلك من العبارات أمر لا تحقق له في الخارج، والإلقام بمحل قابل له ضرورة أنه من المعاني العرضية دون الجوهرية، فننقل الكلام إلى تلك القابلية، ويلزم التسلسل في الأمور الموجودة المترتبة. ضرورة[4] توقف تحقق كل قابلية على قابلية أخرى

---

(١) سقط من (ب) كلمة (الجوهر).

(٢) الجنس في اللغة الضرب من كل شيء، وهو أعم من النوع، يقال: الحيوان جنس والانسان نوع مثال ذلك إذا كان أحد الصنفين مندرجاً في الآخر كان الأول نوعاً والثاني جنساً وكان الثاني أعم من الأول.

قال ابن سينا: الجنس: هو المقول على كثيرين مختلفين بالأنواع أى بالصور والحقائق الذاتية وهذا يخرج النوع والخاصة والفصل القريب وللجنس عند قدماء الفلاسفة ثلاث مراتب وهي الجنس العالي، وهو الجنس الذي لا يوجد فوقه جنس آخر ويسمى جنس الأجناس كالموجود والجنس المتوسط وهو الجنس الذي يكون فوقه وتحته جنس كالجسم او الجسم النامي، والجنس السافل وهو الجنس الذي لا يكون تحته جنس كالحيوان.

(٣) سقط من (أ) لفظ (التسلسل).

(٤) سقط من (ب) لفظ (ضرورة).

سابقة عليها، ومثله باطل بالاتفاق، سيما وهذه[1] السلسلة محصورة بين حاصرين، هما هذه القابلية والمحل.

وأجيب: عن الأول بأن الموجود لا في موضوع رسم لا حد، إذ لا حد للأجناس العالية، وعدم جنسية العارض لا يستلزم عدم جنسية المعروض.

وعن الثاني: بأن كون[2] فصول الجواهر جواهر، لا يستلزم افتقارها إلى فصل آخر، وإنما يلزم ذلك لو كان الجوهر جنساً لها أيضاً، لا عرضاً عاماً، كالحيوان للناطق[3].

وعن الثالث: بأن الفصل ليس هو القابلية، بل القابل، أعني الأمر الذي من شأنه القبول، كالناطق للإنسان، بمعنى الجوهر الذي من شأنه النطق، أي إدراك الكليات.

لا يقال هذا نفس الجسم لا جزء منه، فكيف يكون فصلاً؟ لأنا نقول هو نفسه بحسب الخارج، وجزؤه بحسب الذهن، كما في سائر الفصول، هذا كله بعد تسليم امتناع كون العدمي جنساً أو فصلاً للماهية الحقيقية، (وأورد صاحب المواقف بعد نقل هذه الأجوبة كلاماً قليل الجدوى جداً)[4].

---

(١) في (ب) هل بدلاً من (هذه).
(٢) سقط من (ب) لفظ (كون)
(٣) في (ب) الناطق بدلاً من (للناطق)
(٤) ما بين القوسين سقط من (ب)

أقوال العلماء في قابلية الجسم البسيط للانقسام

(المبحث الثاني)

[الجسم البسيط قابل للانقسام، فإما أن تكون الانقسامات بالفعل متناهية وهو مذهب المتكلمين، أو غير متناهية وإليه ميل[1] النظام[2]، وإما أن تكون بالقوة فقط متناهية، ونسب إلى الشهرستاني[3]، أو غير متناهية، وهو رأى جمهور الفلاسفة، وإما أن يكون بعضها بالفعل، وبعضها بالقوة، وهو ما ذهب إليه ديمقراطيس من أن أجزاء البسيط أجسام صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الفلكية، ثم اختلفت الفلاسفة فذهب المشاؤون منهم إلى أن الجسم يفتقر في قبول القسمة إلى مادة يتألف الجسم منها ومن الصورة الحالة، وغيرهم إلى أنه يقبل الانقسام بنفسه، فهو في نفسه بسيط كما هو عند الحس، وأما ما نسب إلى البعض من تألف

---

(١) في (أ) قيل بدلاً من (ميل) وهو تحريف

(٢) هو ابراهيم بن سيار بن هانىء البصري أبو اسحاق النظام من أئمة المعتزلة. قال الجاحظ «الأوائل يقولون في كل ألف سنة رجل لا نظير له فإن صح ذلك فأبو اسحاق من أولئك.» تبحر في علوم الفلسفة واطلع على أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين وإلهيين، وانفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت النظامية نسبة إليه. في لسان الميزان أنه متهم بالزندقة وكان شاعراً أديباً بليغاً توفي عام ٢٣١ هـ. راجع تاريخ بغداد ٦: ٩٧، وأمالي المرتضى ١: ١٣٢

(٣) هو محمد بن عبد الكريم أحمد، أبو الفتح الشهرستاني. من فلاسفة الاسلام كان إماما في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة، يلقب بالأفضل ولد في شهرستان عام ٤٧٩ هـ وانتقل إلى بغداد سنة ٥١٠ هـ فأقام ثلاث سنين وعاد إلى بلده وتوفي بها عام ٥٤٨ هـ قال ياقوت في وصفه «الفيلسوف المتكلم، صاحب التصانيف، كان وافر العلم، كامل العقل ولولا تخبطه في الاعتقاد ومبالغته في نصرة مذاهب الفلاسفة والذب عنهم لكان هو الإمام.» راجع آداب اللغة ٣: ٩٩ ولسان الميزان ٥: ٢٦٣

الجسم من محض الأعراض فضروري البطلان. والمعول عليه من المذاهب ثلاثة.

الأول: أن[1] الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ متناهية.

الثاني: أنه مركب من الهيولي والصورة.

والثالث: أنه بسيط محض، وكأنه وقع الاتفاق على أن هناك«هيولي» يتوارد عليها الصور والأعراض.

وإنما النزاع في أنه الجسم نفسه، أو المادة التي تحل فيها الصورة، أو الجواهر الفردة التي يقوم بها التأليف، وإذا تحققت فالقول بكون الجسم من الجواهر الفردة والتأليف قريب من القول بكونه من الهيولي والصورة].

ذكروا في ضبط مذاهب القوم في تحقيق حقيقة الجسم. أن الجسم البسيط- أعني الذي لا يتألف من أجسام مختلفة الطبائع - إما أن تكون انقساماته الممكنة حاصلة بالفعل أو لا، وعلى التقديرين فإما أن تكون متناهية أو لا.

فالأول: مذهب المتكلمين .

والثاني: مذهب النظام.

والثالث: مذهب جمهور الفلاسفة.

والرابع: مذهب محمد الشهرستاني. لكن لا خفاء في أن ما لا يكون جميع انقساماته بالفعل يحتمل أن يكون بعضها كذلك على ما ذهب إليه ديمقراطيس من أن الجسم متألف من أجزاء، صغار صلبة، قابلة للقسمة الوهمية، دون الفعلية. فلذا جعلنا الأقسام خمسة.

وأما القول بتألف الجسم من السطوح المتألفة من الخطوط المتألفة من النقاط التي هي جواهر فردة، فهو قول المتكلمين، مع اشتراط الانقسام في الأقطار الثلاثة، بحيث لا يتألف من أقل من ثمانية أجزاء.

---

(١) سقط من (أ) حرف (أن).

ثم افترقت الفلاسفة القائلون بلا تناهي الانقسامات فرقتين، منهم من جعل قبول الانقسام مفتقراً إلى الهيولي، ومنهم من منع ذلك، وأما ما نسب إلى النجار، وضرار[1]، من المعتزلة، من أن الجسم مؤلف من محض الأعراض، من الألوان، والطعوم، والروائح، وغير ذلك، فضروري البطلان. والذي يعتبر به من المذاهب في حقيقة الجسم ثلاثة:

الأول: للمتكلمين أنه من الجواهر الفردة، المتناهية العدد.

الثاني: للمشائين من الفلاسفة، أنه مركب من الهيولي والصورة.

الثالث: للاشراقيين منهم أنه في نفسه بسيط كما هو عند الحس ليس فيه تعدد أجزاء أصلاً، وإنما يقبل الانقسام بذاته، ولا ينتهي إلى حد لا يبقى له قبول الانقسام، كما هو شأن مقدورات الله تعالى. وكأنه وقع اتفاق الفرق على ثبوت مادة يتوارد عليها الصور والأعراض، إلا أنها عند الاشراقيين[2] نفس الجسم، يسمى من حيث قبول المقادير مادة وهيولي، والمقادير من حيث الحلول فيه صوراً، وعند

---

(1) هو ضرار بن عمرو القاضي معتزلي جُلد له مقالات خبيثة. قال يمكن أن يكون جميع من يظهر الاسلام كفاراً في الباطن لجواز ذاك على كل فرد منهم في نفسه. قال المروزي، قال أحمد بن حنبل. شهدت على ضرار عند سعيد بن عبد الرحمن الجمحي القاضي فأمر بضرب عنقه فهرب وقيل: إن يحيى بن خالد البرمكي أخفاه. قال ابن حزم كان ضرار ينكر عذاب القبر. ذكره العقيلي في الضعفاء، وذكره ابن النديم في الفهرست وذكر له ثلاثين كتاباً فيها الرد على المعتزلة والخوارج والروافض، ولكنه كان معتزلياً له مقالات ينفرد بها وقال ابن حزم خالف المعتزلة في خلق الافعال وفي القدرة وكان يقول إن الاجسام انما هي اعراض مجتمعة. راجع لسان الميزان ج ٣ ص ٢٠٣

(2) الاشراق في اللغة: الإضاءة والإنارة، يقال: أشرقت الشمس طلعت وأضاءت، وأشرق وجهه أي أضاء. والاشراق في اصطلاح الحكماء هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها على الأنفس الكاملة عند التجرد عن المواد الجسمية (راجع حكمة الاشراق، طبعة كورين طهران ١٩٥٢ ص ٢٩٨) وتختلف حكمة الاشراق عند الفلسفة الأرسطية بأنها مبنية على الذوق والكشف والحدس، في حين أن الفلسفة الارسطية مبنية على الاستدلال والعقل واكتساب النفس للمعرفة في فلسفة ابن سينا لا يتم بالاحساس ولا بالخيال ولا بالوهم، بل يتم بالعقل، وأعلى درجات العقل الإنساني العقل المستفاد الذي يتلقى الاشراق من العقل الفعال. راجع كتاب الشفاء لابن سينا ص ٣٥٦

المشائين جوهر يتقوم بجوهر آخر، حال فيه سمي صورة، يتحصل بتركبهما فيه[1] جوهر قابل للمقادير وسائر الأعراض هو الجسم، وعند المتكلمين هو الجواهر الفردة، التي يقوم بها التأليف، فيتحصل الجسم، فالتأليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين، إلا أنه عرض لا يقوم بذاته، بل بمحله، والصورة جوهر يقوم بذاته، ويتقوم به محله، الذي هو الهيولي.

(١) سقط من (أ) لفظ (فيه)

«طريقة المتكلمين في كون الجسم يتركب من أجزاء» «لا تتجزأ»

قال: (المبحث الثالث)

[في احتجاج الفريقين[1]، أما المتكلمون فلهم طريقان: أحدهما إثبات أن قبول الانقسام مستلزم لحصوله وفيه وجوه.

الأول: أنه لو كان القابل للقسمة واحداً لزم قبول الوحدة[2] الانقسام، ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل.

الثاني: أنه لو كان واحداً لكان التفريق إعداماً، ضرورة زوال الهويةالواحدة بحدوث الهويتين، فيكون شق البحر بالإبرة إعداماً له، وإحداثاً لبحرين.

الثالث: إن مقاطع الأجزاء من النصف، والثلث، والربع، وغير ذلك متمايزة ضرورة، ولولا تمايز الأجزاء لما اختلفت خواصها.

وقد يجاب عن الأول: بأن الوحدة اعتبار عقلي، لا ينقسم بانقسام المحل.

وعن الثاني: بأنه إن أريد بالبحر ذلك الماء مع ماله من الاتصال، فلا خفاء في انعدامه بعارض الانفصال، وإن أريد الماء بعينه[3] فليس هناك حدوث أو زوال.

وعن الثالث: فإن اختلاف الخواص إنما لزم بعد فرض الانقسام].

للمتكلمين في كون الجسم من أجزاء لا تتجزأ طريقان أحدهما: إثبات أن قبول الانقسام يستلزم لحصول الأقسام، وتقرير الكلام أن كل جسم فهو قابل للانقسام وفاقاً، وكل ما هو كذلك فأقسامه حاصلة بالفعل لوجوه:

---

(١) يقصد الفلاسفة والمتكلمين

(٢) سنتكلم عن معنى الوحدة في كلمة وافية بمشيئة الله.

(٣) في (ب) بنفسه بدلاً من (بعينه)

الأول: إن القابل للانقسام لو لم يكن منقسماً بالفعل، بل واحداً في نفسه كما هو عند الحس لزم قبول الوحدة الانقسام، واللازم باطل. إذ لا معنى لها سوى عدم الانقسام. وجه اللزوم أن الوحدة حينئذ تكون عارضة لذلك القابل حالة فيه، سواء جعلت لازمة له أو غير لازمة، ضرورة أنها ليست نفسه، ولا جزءاً منه، وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال، ضرورة أن الحال في كل جزء غير الحال في الجزء[1] الآخر.

وأجيب بأن الوحدة من الاعتبارات العقلية..

ولو سلّم فليست من الأعراض السارية التي تنقسم بانقسام المحل.

الثاني: أنه لو كان واحداً لكان تقسيم الجسم وتفريق أجزائه إعداماً له، ضرورة أنه إزالة لهويته الواحدة، وإحداث لهويتين أخريين، واللازم باطل، للقطع بأن شق البعوض البحر بإبرته ليس إعداماً له، وإحداثاً لبحرين أخريين.

وأجيب: بأنه إن أريد بالبحر ذلك الماء مع ماله من الاتصال، فلاخفاء في انعدامه عند عروض الانفصال، وإن أريد نفس ذلك الماء من غير اعتبار بالاتصال، فليس في الشق زوال بحر، ولا حدوث بحرين، وهذا أنسب بقواعدهم، حيث يقولون: إن القابل للشيء يجب أن يكون باقياً عنده، مجتمعاً معه، فإن نقل الكلام إلى المادة بأنها إن كانت متعددة فهو إلزام[2]، وإن كانت واحدة فإن بقيت بعد الانقسام كذلك، فظاهر البطلان للقطع بأن ما هو محل لهذه الصورة غير ما هو محل للصورة الأخرى، وإن صارت متعددة، فقد انعدمت الأولى ضرورة، ولزم انعدام الجسم بمادته وصورته جميعاً، وبطل قاعدة اجتماع القابل[3] مع المقبول فلا محيص إلا بأن يقال المادة استعداد محض ليست في

(١) سقط من (أ) كلمة (الجزء)

(٢) في (أ) المرام وهو تحريف

(٣) القابل: هو المهيء للقبول، والقابلية حالة القابل، وهي التهيؤ لقبول التأثير من الخارج ويرادفها الانفعال. قال ابن سينا: «فبين أن المادة لا تبقى مفارقة بل وجودها وجود قابل. لا غير كما أن وجود العرض وجود مقبول لا غير» (النجاة ٣٣٢) وقال أيضاً: ان كل واحد من الموجودات يعشق الخير المطلق عشقاً غريزياً وان الخير المطلق يتجلى لعاشقه إلا أن قبولها =

نفسها بواحدة، ولا كثيرة، ولا متصلة، ولا منفصلة.

الثالث: أن الأقسام لو لم تكن حاصلة بالفعل متميزة بعضها عن البعض لما اختلفت خواصها ضرورة،واللازم باطل، لأن مقطع النصف غير مقطع الثلث، وكذا الربع والخمس وغيرهما، فيكون الجزء الذي هو مقطع(النصف متميزاً عن الذي هو مقطع)[1] الربع وهكذا غيره. وأجيب بمنع الملازمة، فإن اختلاف الخواص إنما حصل[2] بعد فرض الانقسام، وذلك أن النصفية، والثلثية، والربعية، وغير ذلك إضافات واعتبارات يحكم بها العقل عند اعتبار الانقسام. وكذا مقاطعهما.

فإن ادعي أن ما هو قابل لأن يكون مقطع النصف عند فرض الانقسام متميزاً بالفعل عما هو قابل لأن يكون مقطع الربع مثلاً، فهو نفس المتنازع، وحاصله[3] أنه لا امتناع في اتصاف الأجزاء الفرضية بالصفات الحقيقية، كالضوء والظلام في القمر، فضلاً من الاعتبارية، لا يقال الانقسامات عندهم غير متناهية، وهو يستلزم لا تناهي الانقسام، وما لا نهاية له لا يتصور له نصف، أو ثلث، أو ربع، أو غيرها.

لأنا نقول: إنما يمتنع ذلك فيما هو غير متناه بحسب كميته المتصلة، أو المنفصلة، وأما فيما متناهي المقدار لكنه قابل لانقسامات غير متناهية فلا، وإنما يمتنع لو كانت هناك أقسام بالفعل غير متناهية بالعدد، وليس كذلك، إذ ليس معنى قبول الجسم لانقسامات غير متناهية، أنه يمكن خروجها من القوة إلى الفعل، بل إنه من شأنه وقوته أن ينقسم دائماً، ولا ينتهي انقسامه إلى حد لا يمكن انقسامه، كما أن مقدورات الله تعالى غير متناهية، بمعنى أن قدرته لا تنتهي إلى حد لا يكون قادراً على أزيد منه، فليعتبر حال قابلية الجسم للانقسام إلى الأجزاء، بحال فاعلية

* لتجليه واتصالها به على التفاوت (رسالة العشق) والقابل عند الصوفية: هو الأعيان الثابتة من حيث قبولها فيض الوجود من الفاعل الحق، وتجليه الدائم الذي هو فعله.

(١) مابين القوسين سقط من (ب)

(٢) في (ب) هو بدلاً من (حصل)

(٣) في (ب) وفيه بدلاً من (وحاصله)

الباري تعالى للأشياء، على أن ما ذكروا لو تم فإنما يدل على تناهي الانقسامات لا على حصول الأجزاء بالفعل.

«إثبات جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام»

قال (وثانيهما)

[إثبات جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام أصلاً وفيه وجوه:

منها ما يبتنى على استلزام قبول الانقسام حصول الانقسام، كقولهم إن الله قادر على أن يخلق في أجزاء الجسم الافتراق بدل الاجتماع. فثبت الجزء إذ لو بقي قبول التجزيء بقي الاجتماع، وكقولهم لولا الجزء لما كان الجبل أعظم من الخردلة، لاستواء أجزائهما، لكونهما غير متناهيين واعترض بأن الاستواء في عدد الأجزاء لا في مقاديرها.

وأجيب بأن تفاوت المقادير بتفاوت الأجزاء قطعاً. وقد يدعى أن الاستواء في الأجزاء الممكنة أيضاً محال، وكقولهم لو لم ينته انقسام الجسم إلى ما لا امتداد له أصلاً لزم عدم تناهي امتداده، لتألفه من امتدادات غير متناهية، ومنها ما يبتني على أن للحركة حصولات متعاقبة، والزمان آنات متتالية، كقولهم: الموجود من الحركة والزمان هو الحاضر، لأن الماضي إنما وجد حين حضر، والمستقبل إنما يوجد حين يحضر، والحاضر من غير قار الذات لا ينقسم، فكذا ما ينطبق هو عليه من المسافة[1]، ومنها ما يبتنى على أن محل النقطة جوهر لا يقبل الانقسام لقولهم النقطة موجودة، لأنها طرف الخط الموجود، وبها تماس الخطوط. فإن كان جوهراً فذاك، وإن كان عرضاً كان بالذات، أو بالواسطة، حالاً في جوهر لا ينقسم، لئلا يلزم انقسام النقطة. وكقولهم: إذا وضعنا كرة حقيقية على سطح مستوٍ إن قام خط على خط كانت المماسة بما لا ينقسم، ثم إذا أديرت الكرة بتمامها على السطح، ومر

---

(١) سقط من (ب) كلمة (المسافة)

الخط إلى آخر الخط ظهر عدم انقسام الأجزاء بأسرها، وثبت المطلوب، وكقولهم: قد ثبت أن الزاوية الحاصلة من مماسة الخط المستقيم لمحيط الدائرة أصغر الزوايا، فلا يقبل الانقسام فثبت الجزء].

أي الطريق الثاني للمتكلمين إثبات جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام أصلاً، أي لا قطعاً، ولا كسراً، ولا وهماً، ولا فرضاً، والفرق بينهما أن القطع يفتقر إلى آلة نفاذة، بخلاف الكسر، ثم إنهما يؤديان إلى الافتراق بخلاف الوهمي، والفرضي، والوهمي إذا أريد به ما يكون بمعونة القوة الوهمية، التي هي سلطان القوى الحسية، قد يقف أي لا[1] يقدر على تقسيمات غير متناهية لما تقرر عندهم من تناهي أفعال القوى الجسمانية بخلاف فرض العقل. فإن العقل يتعلق بالكليات المشتملة على الصغيرة، والكبيرة، والمتناهية، وغير المتناهية.

فإن قيل: إثبات الجوهر الفرد[2] لا يفيد المطلوب. أعني تركب الجسم منها.

قلنا: نعم إلا أنه يكفي لدفع ما يدعيه الفلاسفة من امتناعه، على أن بعض الوجوه المذكورة مما يفيد أصل المطلوب.

وبالجملة فلهم في هذا الطريق مسالك، منها ما يبتنى على أن قبول الانقسام يستدعي حصول الأقسام بالفعل وفيه وجوه.

الأول أن الله تعالى قادر على أن يخلق في أجزاء الجسم بدل اجتماعها

---

(١) سقط من (ب) لفظ (لا)

(٢) يطلق الجوهر عند الفلاسفة على معان منها الموجود القائم بنفسه حادثاً كان او قديماً ويقابله العرض، ومنها الذات القابلة لتوارد الصفات المتضادة عليها ومنه الماهية التي اذا وجدت في الأعيان كانت لافي موضوع ومنها الموجود الغنى عن محل يحل فيه.

قال ابن سينا: الجوهر هو كل ما وجود ذاته ليس في موضوع أي في محل قريب قد قام بنفسه دونه لا بتقويمه (راجع النجاة ص ١٢٦) والجوهرية: مذهب من يقول بوجود الجوهر، اعنى الشيء القائم بنفسه وهي ضد الظواهرية، والجوهري هو المنسوب الى الجوهر أو المقوم له، كما في قولنا الصورة الجوهرية.

والجوهر عند المتكلمين: هو الجوهر الفرد المتميز الذي لا ينقسم، اما المنقسم فيسمونه جسماً لا جوهراً ولهذا السبب يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول.

الافتراق، بحيث لا يبقى اجتماع أصلاً، وذلك لأن نسبة القدرة إلى الضدين على السواء، وإذا حصل الافتراق ثبت الجزء الذي لا يتجزأ، إذ لو كان قابلاً للتجزيء لكان الاجتماع باقياً هذا خلف.

الثاني: أنه لو لم يثبت الجزء الذي لا يتجزأ لما كان الجبل أعظم من الخردلة، لأن كلاً منهما حينئذ يكون قابلاً لانقسامات غير متناهية، فتكون أجزاء كل منهما غير متناهية من غير تفاضل، وهو معنى التساوي.

فإن قيل: غايته لزوم الاستواء في عدد الأجزاء، بأن يكون أجزاء كل منهما غير متناهية العدد، وهو غير محال، والمحال استواء مقداريهما، وهو غير لازم.

أجيب: بأن الاستواء في الأجزاء يستلزم الاستواء في المقدار، ضرورة أن تفاوت المقادير إنما هو بتفاوت الأجزاء، بمعنى أن ما يكون مقداره أعظم تكون أجزاؤه أكثر، فما لا تكون أجزاؤه أكثر لا يكون مقداره أعظم. وقد تقرر هذا الوجه بحيث لا يبتنى على استلزام قبول الانقسام حصول الأقسام، وهو أنه لو كان كل من السماء والخردلة قابلاً للانقسام من غير انتهاء إلى ما لا يقبل الانقسام أصلاً، كانت الأجزاء الممكنة حينئذ[1] في كل منهما متساوية للتي في الأجزاء[2] الأخر، وأمكن أن يفصل من الخردلة صفائح تغمر وجهي السماء، بل أجزاء تغمر الوجهين، وتملأ ما بين السطحين، وبطلانه ضروري. وجوابه بعد تسليم البطلان ما سبق أن ليس معنى قبول الانقسامات الغير المتناهية إمكان خروجها من القوة إلى الفعل. فمن أين يلزم إمكان حصول أقسام لا نهاية لها، وإمكان انفصالها؟

الثالث: أنه لو لم ينته انقسام الجسم إلى ما لا يكون له امتداد، وقبول انقسام لزم أن يكون امتداد كل جسم حتى الخردلة غير متناه القدر، لتألفه من امتدادات غير متناهية العدد، ومنها ما يبتنى على كون الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة من غير استقرار، والزمان[3] عبارة عن آنات متتالية، وهو وجه واحد، تقريره أن وجود

(١) سقط من (ب) لفظ (حينئذ)

(٢) في (ب) بزيادة كلمة (الأجزاء)

(٣) الزمان: الوقت كثيره وقليله وهو المدة الواقعة بين حادثتين أولاهما سابقة وثانيتهما لاحقة، =

الحركة في المسافة معلوم بالضرورة، مع القطع بأن الماضي منها ليس بموجود الآن، بل حين كان حاضراً، والمستقبل إنما يصير موجوداً حين يصير حاضراً. فالموجود منها هو الحاضر لا غير، وهو لا يقبل الانقسام، وإلا لكان شيء منه قبل أو بعد، لكونه غير قار الذات، فلا يكون بتمامه حاضراً هذا خلف. أو نقول لو انقسم الحاضر لكان في الحركة اجتماع أجزاء[١] فيكون قار الذات هذا خلف وإذا ثبت في الحركة جزء غير منقسم[٢] وهي منطبقة على المسافة، بمعنى أن كل جزء منها على جزء منها ثبت في المسافة جزء غير منقسم[٣]، لامتناع انطباق غير المنقسم على المنقسم، وهو المطلوب.

ثم إذا حاولنا إثبات ما هو المقصود. قلنا الحاضر يحصل عقيب انقضاء جزء آخر حاضر غير منقسم يكون هو الموجود من الحركة، وهكذا إلى أن ينتهي. فإذن الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ. أو قلنا: كل جزء من الحركة حاضر حيناً ما، وكل ما هو حاضر حيناً ما هو غير منقسم بالضرورة، فكل جزء منها غير منقسم، وهو معنى تركبها من أجزاء لا تتجزأ، فكذا المسافة لانطباقها عليها، وقد يستعان في ذلك بالزمان، لأن عدم الاستقرار فيه أظهر، حتى كأنه نفس ماهيته، ولا يتوهم فيه ما يتوهم في الحركة من تخلل وسكون، أو لزوم وقوع، أي جزء منها في زمان قابل للانقسام. فيقال: الموجود منه هو الحاضر الذي لا يقبل الانقسام ولو بالفرض. لأن معناه صحة فرض شيء غير شيء وهذا ينافي عدم الاستقرار الذاتي، ثم

= ومنه زمان الحصاد، وزمان الشباب، وزمان الجاهلية وجمع الزمان أزمنة، أي أقسام وفصول ونقول: الأزمنة القديمة والأزمنة الحديثة.

والزمان في أساطير اليونانيين هو الاله الذي ينضج الأشياء ويوصلها الى نهايتها.

والفرق بين الزمان والدهر والسرمد: أن نسبة المتغير إلى الثابت هي الزمان ونسبة الثابت إلى المتغير هي الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت هي السرمد لقد زعم أرسطو أن الزمان مقدار حركة الفلك الأعظم وذلك لأن الزمان متفاوت زيادة ونقصاناً فهو إذن كم، وليس كماً منفصلاً لامتناع الجوهر الفرد فلا يكون مركباً من آنات متتالية فهو إذن كم متصل، إلا أنه غير قار، فهو إذن مقدار لهيئة غير قارة وهي الحركة.

(١) في (ب) آخر بدلاً من (أجزاء).

(٢) في (ب) مستقيم بدلاً من (منقسم)

(٣) في (ب) مستقيم بدلاً من (منقسم)

إنه منطبق على الحركة المنطبقة على المسافـة، فيكونـان كذلك. والحكمـاء لا يثبتون الحاضر من الزمان، ويجعلون الموجود من الحركة هو التوسط بين المبدأ والمنتهي، ويجعلون حالهما في قبول الانقسام كحال الأجسام، ومنها ما يبتنى على أن محل النقطة جوهر لا يقبل الانقسام، وهو وجوه:

الأول: أن النقطة موجودة لأنها طرف الخط الموجود، وطرف الموجود موجود بالضرورة ولأنه[1] شيء به يتماس الخطوط، وتماسها بالعدم الصرف محال، ولأنها ذات وضع، أي يشار إليها إشارة حسية بأنها هنالك، وهذا في المعدوم محال، ثم إنها إما أن تكون جوهراً كما هو رأي المتكلمين، أو عرضاً، وحينئذ يفتقر إلى جوهر يحل فيه بالذات إن لم تجـوز[2] قيام العـرض أو بالواسطـة إن جوزاه[3]، وذلك الجوهر يمتنع أن يكون منقسماً وإلا لزم انقسام النقطة، ضرورة انقسـام الحـال بانقسام المحل، هذا خلف. فأياً ما كان يثبت جوهـر لا يقبـل الانقسـام، وهـو المطلوب.

الثاني: أنا إذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي مماسـة بجـزء لا يقبـل الانقسام وإلا لكان في سطح الكرة خط مستقيم أو سطح مستو فلا تكون الكرة كرة حقيقية. هذا خلف فذلك الجـزء إمـا جوهـر وهـو المطلـوب، أو عرض وفيه المطلوب، ثم إذا أدرنا تلك الكرة على ذلك السطح ظهر كون سطحها من أجزاء لا تتجزأ، وبه يتم المقصود، والقول بامتناع الكرة أو السطـح أو تماسهـا مكابـرة، ومخالفة لقواعدهم.

الثالث: أنه إذا قام خط على خط في أحد جانبيه لقبه بجزء لا ينقسم، ثم إذا مر عليه إلى الجانب الآخر ظهر تألفه من أجزاء لا تتجزأ، ضرورة أن ما يقع عليه غير المنقسم غير منقسم[4].

---

(١) في (ب) ولانهما بدلاً من (ولأنه)
(٢) في (ب) يجرى بدلاً من (تجوز) وهو تحريف
(٣) في (ب) اذا جوزناه بدلاً من (جوزاه)
(٤) سقط من (ب) لفظ (غير منقسم)

الرابع: أنه برهن أقليدس[1] على أن الزاوية الحاصلة من مماسة الخط المستقيم لمحيط الدائرة أصغر ما يمكن من الزوايا، فبالضرورة لا يقبل الانقسام، وإلا لكان نصفها أصغر منه، فذلك الأمر الغير المنقسم، إما جوهر أو حال فيه، وفيه المطلوب. والحكماء يزعمون أن انقسام الحال بانقسام المحل مختص بما يكون حلوله بطريق السريان، كالبياض في الجسم. والنقطة إنما تحل في الخط من حيث أنها نهاية له[2] لا سارية فيه، وكذا الخط في السطح، والسطح في الجسم التعليمي الحال في الجسم الطبيعي بطريق السريان. والحق أن حديث الكرة والسطح قوي وتماسهما بجوهر بهما ضروري. والقول بأن موضع التماس منقسم بالفرض يخالف قواعدهم، لأن معناه صحة فرض شيء غير شيء، وهذا في النقطة محال، إذ به يصير خطاً أو سطحاً مستوياً ضرورة الانطباق على السطح المستوى، وعند زوال التماس من ذلك الموضع إلى موضع آخر يصير الكرة من ذوات الأضلاع، على أن النقطة عندهم إنما هي النهاية للخط فلا توجد في الكرة بالفعل.

«الاحتجاج على أن أجزاء الجسم متناهية»

قال (واحتجوا)

[على تناهي الأجزاء بأنها محصورة بين الطرفين وأن لا تناهيها يستلزم امتناع أن يصل المتحرك إلى غاية ما، وأن يلحق السريع البطيء في زمان متناه. والنقض بالمؤلف من ثمانية أجزاء مثلاً، ثم إذا نسب إلى الأجسام المتناهية المقادير يثبت

---

(1) أقليدس: من أشهر رياضيي اليونان وجد قبل المسيح بعدة قرون، ترجم عنه العرب كتباً رياضية غاية في النفع. نقل كتابه في الرياضة حنين بن اسحاق فجاء العلامة ثابت بن قرة في حوالي سنة ٢١١ هـ فنقحه وهذبه وسهل مصاعبه. قال العلامة الشهرستاني: إنه أول من تكلم في الرياضيات وأفردها علماً نافعاً في العلوم منقحاً للخاطر ملقحاً للفكرة وكتابه معروف باسمه. ومن قوله: الخط هندسة روحانية ظهرت بآلة جسمانية.

راجع دائرة معارف القرن العشرين ج ١ ص ٤٣٣.

(٢) سقط من (ب) لفظ (له)

تناهي أجزائها، لأن نسبة الحجم إلى الحجم نسبة الأجزاء إلى الأجزاء، لأنه بحسبها، والتداخل محال كما أن الطفرة خيال].

احتج القائلون بالجزء على أن أجزاء الجسم متناهية نفياً لقول النظام لوجوه:

الأول: أنها محصورة بين حاصرين، فكل ما هو كذلك عدداً كان أو مقداراً فهو متناه بالضرورة.

الثاني: أن لا تناهي الأجزاء يستلزم امتناع وصول المتحرك إلى غاية ما في المسافة لتوقفه على قطع نصفها، ونصف نصفها، وهلم جرا إلى ما لا يتناهى، وذلك لا يتصور فيما يتناهى من الزمان، وقد يعبر عن هذا الوجه بأنه يلزم امتناع قطع المسافة المعينة في زمان متناه، وتقرر بأن عدم تناهي أجزاء المسافة يستلزم عدم تناهي أجزاء الحركة المنطبقة عليها وهو يستلزم عدم تناهي أجزاء الزمان المنطبق على الحركة.

الثالث: أنه يستلزم امتناع لحوق السريع بالبطيء إذ ابتداء الحركة بعده لأنه إذا قطع جزءاً فالبطيء أيضاً قطع جزءاً إذ لا أقل منه ضرورة، ولا تخلل للسكنات بشهادة الحس والبرهان[1]، وإنما اعتبر البطيء دون الواقف مع أنه كذلك لأنه

---

(١) البرهان هو الحجة الفاصلة البينة يقال: برهن يبرهن برهنة إذا جاء بحجة قاطعة لرد الخصم، وبرهن بمعنى بين، وبرهن عليه أقام الحجة وفي الحديث «الصدق برهان».

والبرهان عند الفلاسفة: هو القياس المؤلف من اليقينيات سواء كانت ابتداء وهي الضروريات أو بواسطة وهي النظريات (تعريفات الجرجاني)

وقال ابن سينا: البرهان قياس مؤلف من يقينيات لانتاج يقيني (النجاه ص ١٠٣) والحد الأوسط في هذا القياس لا بد من أن يكون علة نسبة الأكبر إلى الأصغر فإذا أعطاك علة اجتماع طرفي النتيجة في الذهن فقد سمى برهان الآن، وإذا أعطاك علة اجتماع طرفي النتيجة في الذهن والوجود معاً سمى برهان اللم.

قال ابن سينا: البرهان المطلق هو برهان اللم وبرهان الان اما برهان اللم فهو الذي ليس إنما يعطيك علة اجتماع طرفي النتيجة عند الذهن والتصديق بها فقط حتى تكون فائدته أن القول لم يجب التصديق به بل يعطيك أيضاً مع ذلك علة اجتماع طرفي النتيجة في الوجود.

راجع النجاة ص ١٠٣

واما برهان الان فهو الذي يعطيك علة اجتماع طرفي النتيجة عند الذهن والتصديق بها لا غير (النجاة ص ١٠٤)

حينئذ يكون ذكر السرعة لغواً، ويصير هذا بعينه طريق امتناع قطع المتحرك مسافة ما، ووصوله إلى غاية ما، ولا يخفى أن هذا الوجه جار فيما إذا كانت الأجزاء متناهية، وأن الوجوه الثلاثة إنما تنتهض على من يقول بلا تناهي الأجزاء في كل امتداد يفرض في الجسم، وفيما بين كل طرفين من أطرافه، وجهتين من جهاته، وأما على القول بلا تناهيها في مجموع الامتدادات وفيما بين جميع الأطراف والجهات فلا إلا بين تناهي عدد الامتدادات.

الرابع: إنا نفرض اجتماع ثمانية من الأجزاء بحيث يصير المركب منها طويلاً، عريضاً، عميقاً، منقسماً، في الأقطار الثلاثة، متقاطعاً امتداداته على الزوايا القائمة، فبالضرورة يكون جسماً مع تناهي أجزائه، ثم إذا حاولنا بيان تناهي أجزاء كل جسم متناهي المقدار اعتبرنا نسبة حجمه إلى حجمه، فكانت نسبة متناه إلى متناه، لأن نسبة الحجم إلى الحجم نسبة الأجزاء إلى الأجزاء، إذ بحسبها يكون الحجم والمقدار ازدياداً، وانتقاصاً، فلو كانت الأجزاء غير متناهية، كانت نسبة المتناهي إلى المتناهي نسبة المتناهي إلى غير المتناهي، وهو محال.

فإن قيل: مذهب النظام أن الجوهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد، وإنما يكون في ضمن الجسم، وكل جسم، فمن جواهر غير متناهية.

قلنا: نفرض الكلام في ثمانية أجزاء من الجسم.

الخامس: أنه لو كان الحجم والمقدار بحسب الأجزاء، فلو كانت الأجزاء غير متناهية، لزم في كل جسم أن يكون غير متناهي الحجم، واللازم ظاهر البطلان، والمشهور عن القائلين بلا تناهي الأجزاء في التفصي عن حديث زيادة الحجم، ولحوق السريع البطيء أمران: أحدهما القول بالتداخل، وهو أن ينفذ أحد الجزئين في الآخر ويلاقيه بأسره، بحيث يصير حيزاهما واحداً، وحاصله منع زيادة الحجم بزيادة الأجزاء، فلا يلزم من عدم تناهي الأجزاء أن يكون الحجم غير متناه، ولا أن يكون بإزاء كل جزء من المسافة جزء من الحركة والزمان، ليلزم عدم تناهيهما.

وثانيهما: القول بالطفرة[1]، وهو أن يترك المتحرك حداً من المسافة، ويحصل في حد آخر من غير محاذاة وملاقاة لما بينهما، وحاصله قطع بعض حدود المسافة من غير ملاقاة لأجزائه وحينئذ لا يلزم امتناع أن يصل المتحرك إلى غاية ما أو يلحق السريع البطيء، وكلا الأمرين باطل بالضرورة. أما التداخل فلأن حاصله تساوي الكل، والجزء في العظم، وأما الطفرة فلأن معناها يؤول إلى قطع مسافة ما، من غير حركة فيها، وقطع لأجزائها، ومن الشواهد الحسية لبطلانها أنا نمد القلم فيحصل خط أسود، من غير أن يبقى في خلاله أجزاء بيض، وليس ذلك لفرط اختلاط الأجزاء البيض بالسود، بحيث لا يمتاز عند الحس لأن الأجزاء المحسوسة[2] أقل من المطفور عنها بكثير، بل لا نسبة لها إليها؛ لكونها غير متناهية، فينبغي أن يقع الإحساس بالبيض، وقد يستدل على نفي التداخل بأنه إن كان بالأسر بمعنى أن يلاقي الجزء بكليته الجزء الآخر بحيث يصير حيزاهما[3] واحداً لم يكن الوسطاني حاجباً للطرفين عن التماس، وبقي[4] الإشكال بالنظر إلى الأجزاء المتماسة، بل لو وقع ذلك في جميع الأجزاء لم يحصل هناك حجم، وتأليف، وامتداد في الجهات، فلم يحصل الجسم، وإن كان لا بالأسر، وذلك بأن يلاقي الجزء الجزء، ويداخله بشيء دون شيء لزم التجزيء، ولو بالفرض مع بقاء الإشكال بحاله. واعلم أن النَّظَّام لم يقل بتأليف الجسم من أجزاء غير متناهية، لكنه لما قال بالجزء، ونظر في أدلة نفيه، سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس، كتفكك الرحى ونحوه، اضطر إلى الحكم بأن كل جزء فهو قابل للانقسام لا إلى نهاية، ولما كان من مذهبه أن حصول الأقسام من لوازم قبول الانقسام، لزمه القول

---

(١) الطفرة: قال ابن حزم في كتابه الفصل: نسب قوم من المتكلمين الى ابراهيم النظام أنه قال: إن المار على سطح الجسم يسير من مكان الى مكان بينهما أماكن لم يقطعها هذا المار ولا مر عليها ولا حاذاها ولا حل فيها. وهذا عين المحال والتخليط إلا إن كان هذا على حد قوله في أن ليس في العالم الا جسم حاشا الحركة فقط. فانه وان كان قد أخطأ في القصة فكلامه الذي ذكرنا خارج عليه خروجاً صحيحاً لأن هذا الذي ذكرنا ليس موجوداً البتة إلا في حاسة البصر فقط. راجع ما كتبه ابن حزم في هذا الموضوع ودائرة المعارف للقرن العشرين ص ٧٥١ ج ٥

(١) في (ب) الممشوقة بدلاً من (المحسوسة)

(٣) في (ب) جزآهما بدلاً من (حيزاهما).

(٤) في (ب) وبقى بدلاً من (ونفى)

بلا تناهي الأجزاء، فاضطر في قطع المسافة ولحوق السريع البطيء إلى الطفرة، فاستمر التشنيع بطفرة النظام، وتفكك رحى أهل الكلام.

فإن قيل: المذكور في كتب المعتزلة أن الجسم عند النظام مركب من اللون، والطعم، والرائحة، ونحو ذلك من الأعراض.

قلنا: نعم إلا أن هذه عنده جواهر لا أعراض، وتحقيق ذلك على ما لخصناه من كتبهم أن مثل الأكوان، والاعتقادات، والآلام، واللذات، وما أشبه ذلك أعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم وفاقاً، وأما الألوان، والأضواء، والطعوم، والروائح، والأصوات والكيفيات الملموسة، من الحرارة، والبرودة، وغيرها، فعند النظام جواهر بل أجسام، حتى صرح بأن كلاً من ذلك جسم لطيف من جواهر متجمعة، ثم إن تلك الأجسام اللطيفة إذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف الذي هو الجماد. وأما الروح فجسم لطيف هي[1] شيء واحد. والحيوان كله من جنس واحد، وعند الجمهور كلها[2] أعراض. إلا أن الجسم عند ضرار بن[3] عمرو، والحسين النجار[4] مجموع من تلك الأعراض، وعند الآخرين جواهر مجتمعة، تحلها تلك الأعراض فما وقع في المواقف من أن الجسم ليس مجموع أعراض مجتمعة خلافاً للنظام، والنجار ليس على ما ينبغي، والصواب مكان النظام ضرار على ما في سائر الكتب ويمكن أن يقال: الكلام فيما هو جسم اتفاقاً. أعني المتحيز الذي له الأبعاد الثلاثة، والنظام يجعله مجموع لون وطعم ورائحة ونحو

(١) في (ب) هو بدلاً من (هي)

(٢) في (ب) كل ذلك بدلاً من (كلها)

(٣) سبق الترجمة له في كلمة (وافية)

(٤) هو الحسين بن محمد بن عبد الله النجار الرازي أبو عبد الله: رأس الفرقة النجارية من المعتزلة، واليه نسبتها كان حائكاً وقيل: كان يعمل الموازين من أهل قم وهو من متكلمي «المجبرة» وله مع النظام عدة مناظرات والنجارية يوافقون أهل السنة في مسألة القضاء والقدر واكتساب العباد وفي الوعد والوعيد وإمامة أبي بكر، ويوافقون المعتزلة في نفي الصفات وخلق القرآن وفي الرؤية وهم ثلاث فرق «البرغوثية»و«الزعفرانية» و«المستدركة» له كتب منها البدل في الكلام، والمخلوق، واثبات الرسل، والقضاء والقدر، والثواب والعقاب وغير ذلك.

راجع فهرست ابن النديم الفن الثالث

من المقالة الخامسة. والباب ٣: ٢١٥ والامتاع

والمؤانسة ١: ٥٨ والمقريزي ٢: ٣٥٠

ذلك مما هو من قبيل الأعراض في الواقع ، وإن كان هو يسميها جواهر بل أجساماً ، فيوافق النجار في المعنى، ويخالف القوم، إلا أن الاحتجاج عليهما بأن العرض لا يقوم بذاته، بل لا بد من الانتهاء إلى جوهر يقومه، ولهما بأن الجواهر متماثلة ، والأجسام مختلفة ، فلا تكون جواهر، ربما لا ينتظم على رأي النظام، حيث يزعم أن كلاً من تلك الأمور كالسواد مثلاً جسم مؤلف من جواهر متماثلة في نفسها، قائمة بذواتها، وإن لم تكن مماثلة للجواهر الأخر، كالحلاوة، أو الحرارة مثلاً، وبهذا يظهر أن الاحتجاج بأن الأجسام باقية والأعراض غير باقية. لا ينتهض عليه مع أن بقاء الأجسام غير مسلم لديه.

وأما الجواب بمنع تماثل الجواهر فجدلي فلا يتأتى على مذهب المانعين، حتى لو قصد الإلزام تم المرام، والأقرب منع اختلاف الأجسام بحسب الذات، بل بحسب العوارض المستندة إلى إرادة القادر المختار، والاختلاف إنما هو مذهب النظام، وحينئذ يندفع ما ذكر في المواقف من أنه لا محيص لمن يقول بتجانس[1] الجواهر عن أن يجعل جملة من الأعراض داخلة في حقيقة الجسم، ليكون الاختلاف عائداً إليها، ولا أدري كيف ذهل عما في هذا المخلص من الوقوع في ورطة أخرى..؟ هي عدم بقاء الأجسام ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء، الذي هو جملة الأعراض الغير[2] الباقية باعتراف هذا القائل، وقد أشار إليه في تنوير اختلاف الجواهر بذواتها بقوله: ولذلك اختلف[3] أن الأعراض لا تبقى[4]، والجواهر باقية يعني لو لم تكن الجواهر مختلفة بذواتها كما كانت الأجسام المختلفة محض الجواهر المجتمعة، بل مع جملة من الأعراض، وحينئذ يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الأعراض، ولا يخفى أنه كان الأنسب أن يقول: والأجسام باقية، إلا إن أراد بالجواهر ما يعم الجوهر الفرد، والجسم[5] الذي هو مجموع جواهر مجتمعة.

---

(١) في (ب) بتماس بدلاً من (بتجانس)

(٢) سقط من (ب) لفظ (الغير)

(٣) سقط من (ب) (اختلف)

(٤) سقط من (ب) (لاتبقي)

(٥) في (ب) الجواهر بدلاً من (الجسم)

قال (وقطع ما لا يتناهى فيما يتناهى ضلال)

قد يجاب عن إشكال قطع المسافة المعينة بأنه إنما يتوقف على زمان غير متناهي الأجزاء ينطبق كل جزء منها على جزء من الحركة، وهو على جزء من المسافة، وهذا لا يستلزم عدم تناهي الزمان، لأن المحدود من الحركة والزمان يشتمل على أجزاء غير متناهية، كالجسم المتناهي، وهذا كما أن المسافة المعينة تحتمل عند الفلاسفة الانقسام إلى غير النهاية، ولا يمتنع قطعها في زمان متناه، مع أن قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها، وهلمَّ جرا إلى ما لا يتناهى، وذلك لأن كلًّا من الحركة والزمان المحدودين أيضاً قابل للانقسام إلى غير النهاية، ويدفع بأن ما يوجد شيئاً فشيئاً من بداية إلى نهاية، فامتناع كونه غير متناهي العدد معلوم بالضرورة، والقول به ضلال عن طريق الحق، بخلاف قبوله الانقسام إلى غير النهاية بالمعنى الذي ذكروه على ما مرّ.

فإن قيل: هذا ليس تمشية[1] لبرهان قطع المسافة، بل رجوعاً إلى برهان المحصور بين حاصرين.

قلنا: نعم إلا أن هذا لما كان فيما له امتداد طولي فقطكالحركة والزمان في غاية الظهور بيِّن به حال الجسم.

«طرق نفي الجوهر الفرد عند الفلاسفة»

قال (وأما الفلاسفة)

[فلهم في نفي الجوهر الفرد[2] طرق منها:

الأول: أن ما منه إلى جهة غير ما منه إلى جهة أخرى فينقسم.

---

(١) في (ب) بمشبة بدلًا من (تمشية)

(٢) سقط من (ب) لفظ (الفرد)

الثاني: إذا انضم جزء إلى جزء[1] فإما أن يلاقيه بالأسر فلا حجم، فلا مقدار أو لا بالأسر فيلزم الانقسام.

الثالث: إذا تراصت ثلاثة أجزاء فالوسط إن منع الطرفين من التلاقي[2] انقسم، وإلا فلا حجم.

الرابع: أنه إذا أشرقت الشمس على صفحة من الأجزاء، فالوجه المضيء المقابل غير الآخر.

الخامس: إذا وقع جزء على ملتقى جزءين انقسمت الثلاث وذلك بأن يفرض عليه أو يتحرك من جزء إلى آخر، فكونه متحركاً إنما يكون عند الملتقى، أو يفرض خط من أربعة أجزاء فوق الأول جزء، وتحت الرابع جزء، ثم تحركا معاً على السواء، فالتحاذي يكون على الملتقى، أو يفرض خط من خمسة، فوق كل طرف جزء، فيتحركا حتى التقيا، فالثالث يكون على ملتقاهما].

يريد أن أدلة نفي الجزء الذي لا يتجزأ على كثرتها ترجع إلى عدة أصول، يتفرع على كل منها وجوه من الاستدلال، فجعلت بمنزلة الطرق، وأشير في عنوان كل منها إلى وجه الضعف، ومورد المنع، فمنها ما يبتنى على أن تعدد جهات الشيء ونهاياته تستلزم الانقسام في ذاته، وهي وجوه:

الأول: أنه لو وجد الجزء أي الجوهر المتميز الذي لا انقسام فيه أصلاً لتعددت جهاته ضرورة فتتعدد جوانبه وأطرافه، لأن ما منه إلى اليمين غير ما منه إلى اليسار، وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف فيلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه وهو محال.

الثاني: أنه إذا انضم جزء إلى جزء، فإما آن يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حيز الجزئين على حيز الواحد فيلزم أن لا يحصل من انضمام الأجزاء حجم ومقدار،

(١) في (ب) آخر بدلاً من (جزء)

(٢) سقط من (أ) لفظ (التلاقي)

فلا يحصل جسم أولاً بالكلية بل بشيء دون شيء فيكون له طرفان وهو معنى الانقسام.

الثالث: أنه إذا تماست ثلاثة أجزاء على الترتيب بأن يكون واحد منها بين اثنين، فالوسطاني إما أن يمنع الآخرين عن التلاقي والتماس، فيكون وجهه الذي يلاقي أحدهما غير الذي يلاقي الآخر، فينقسم. وإما أن لا يمنعهما فلا يحصل من اجتماع الجزئين حجم ومقدار، وهكذا في الثالث، والرابع، فلا يحصل الحجم.

الرابع: أنا نفرض صفحة من أجزاء لا تتجزأ بحيث يكون له الطول والعرض فقط، فإذا أشرقت عليها الشمس فبالضرورة يكون وجهها المقابل للشمس المضيء بها غير الوجه الآخر فينقسم.

الخامس: أنه إذا وقع جزء لا يتجزأ على ملتقى جزءين آخرين لزم انقسام الثلاثة. أما الملازمة فلأن التماس بينه وبين كل منهما إنما يكون بالبعض أي يكون شيء منه مماساً لشيء من هذا، وشيء آخر مماساً لشيء من ذاك، إذ لو ماس أحدهما بالكلية لكان عليه لا على الملتقى، وأما بيان حقيقة اللزوم فبوجوه

(١) أن نفرض الجزء على الملتقى وفيه مناقشة لا تخفى.

(٢) أن يتحرك من جزء إلى جزء فاتصافه بالحركة إنما يكون عند كونه على الملتقى لا على الأول، إذ لم تبتدأ الحركة ولا على الثاني إذ قد انقطعت.

(٣) أن نفرض خطاً من أربعة أجزاء فوق الأول جزء وتحت الرابع جزء ثم نفرض مرور الفوقاني والتحتاني على الخط بحركة على السواء مع اتفاق في الابتداء، أي تكون الحركتان على حد واحد من السرعة والبطء ويكون ابتداؤهما معاً، فبالضرورة تتحاذيان على ملتقى الثاني والثالث. أي حيث يكون الفوقاني فوق الملتقى والتحتاني تحته.

(٤) أن نفرض خطاً من خمسة أجزاء فوق الأول جزء، وفوق الخامس جزء، ثم أخذا معاً في حركة على السواء إلى حد الالتقاء، فبالضرورة يكون ذلك في وسط الخط، أعني الجزء الثالث، فيكون هو على ملتقاهما من تحت، ولا يخفى أن هذه

البيانات إنما تتم على من يجوز وجود الجوهر الفرد على الانفراد، ثم حركته على الإطلاق، ثم حركته على الأنحاء المخصوصة المؤدية إلى المحال. وأما ما ذكر في بعض كتب المعتزلة من أن الوجوه المذكورة إنما تدل على الانقسام بالوهم[1]، ونحن نعني بالجزء ما لا ينقسم بالفعل فرجوع إلى مذهب ديموقراطيس.

---

(١) يطلق الوهم على كل خطأ في الإدراك أو الحكم أو الاستدلال شريطة أن يظن أنه خطأ طبيعي وإن وقوع المرء فيه ناشىء عن انخداعه بالظواهر تقول: أوهام الحواس.
والوهم: بوجه خاص مقابل للهلوسة. وهو تمثل حسي كاذب ناشيء عن كيفية تأويل الادراك لا عن معطيات الاحساس، كمن ينظر الى الخشبة الطافية فوق الماء فيحسبها غريقاً، أو الى الحشرة الصغيرة الطائرة بالقرب من عينيه فيحسبها طيراً كبيراً. والوهميات قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في أمور غير محسوسة، كالحكم بأن ما وراء العالم فضاء لا يتناهى، والقياس المركب منها يسمى سفسطة. «راجع تعريفات الجرجاني»

تفاوت الحركتين دليل على نفي الجزء الذي لا يتجزأ

قوله (ومنها)

[ما يبتنى على أن ليس البطء لتحلل السكنات إما لاستحالته في نفسه أو لتأديه إلى ما هو ظاهر الانتفاء من تفكك المتصلات، وانفكاك المتلازمات، ويقرر ذلك في صور:

أحدها: حركة طرفي الرحى.

الثاني: حركة الفرجار ذي الشعب الثلاث.

الثالث: حركة عقب الإنسان وأطرافه حين يدور على نفسه.

الرابع: حركة المنطقة والمدارات التي تقرب القطب.

الخامس: حركة الشمس، وظل الشجر.

السادس: حركة الدلو المشدود[1] على طرف حبل مشدود[2] طرفه الآخر في وسط البئر قد جعل فيه كلاّب يمد به الحبل. فالدلو تقطع مسافة البئر حين ما تقطع الكلاب نصفها].

أي ومن طرق الاحتجاج على نفي الجزء الذي لا يتجزأ ما يبتنى على أن تفاوت الحركتين بالسرعة والبطء ليس لتخلل[3] سكنات بين أجزاء الحركة البطيئة، إما لكونه مستحيلاً في نفسه بما ذكر عليه من الدليل، وإما لاستلزامه أمراً معلوم

---

(١) في (ب) الممدود بدلاً من (المسدود)

(٢) في (ب) الممدود بدلاً من (المسدود)

(٣) في (أ) لتحلل بدلاً من (لتخلل) بالخاء

الانتفاء قطعاً، كتفكك أجزاء الجسم(1) الذي في غاية الاستحكام لحظة فلحظة، ثم التئامها، وكتخلف المعلول عن العلة أو تحققه بدونها حيناً فحيناً، بيان ذلك أنا نجد المتوافقَين في الأخذ والترك قد يتفاوتان في المسافة، فيحكم بأن الذي قطع مسافة أطول أسرع حركة، والآخر أبطأ، فلو كانت المسافة من أجزاء لا تتجزأ، فعند قطع السريع جزءاً إما أن يقطع البطيء جزءاً فيه(2) فيتساويان أو أكثر، فأبعد أو أقل، فينقسم الجزء، فلم يبق إلا أن يكون له في خلال حركاته سكنات، ولما كان هذا غير ممتنع عند المتكلمين، بل مقرراً أعرضنا عنه إلى ما يكون تخلل(3) السكنات فيه مستلزماً لما هو معلوم الانتفاء، كتفكك أجزاء الجسم الذي هو مثل في الشدة والاستحكام، كالحجر أو الذي لو تفككت أجزاؤه لتناثرت كالفرجار، أو كان له شعور بذلك، بل تبطل حبوته(4) وحركته عند الأكثرين كالإنسان، أو الذي ذهب جمع من العقلاء إلى امتناع تفككه كالفلك(5)، وكوجود العلة بدون المعلول في حركة الشمس مع سكون الظل، ووجود المعلول بدون علته في حركة الدلو إلى العلو، مع سكون حبل الكلاب، فيما إذا فرضنا بئراً عمقها مائة ذراع مثلاً، وفي منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعاً، وعلى طرفه الآخر

---

(1) في (ب) القسم بدلاً من (الجسم) وهو تحريف

(2) سقط من (أ) لفظ (فيه)

(3) في (أ)تحلل بدلاً من (تخلل)

(4) في (ب) حياته بدلاً من (حبوته).

(5) يعد علم الفلك من أقدم العلوم. فقد نظم قدماء المصريين تقويمهم برصد مواقع النجوم منذ أربعة آلاف عام ومنذ حوالي ثلاثة آلاف عام عرف البابليون طريقة التنبؤ بالخسوف والكسوف، وينتمي أوائل علماء الفلك الذين نعرف أسماءهم إلى زمرة الفلاسفة الأغريق فحوالي عام خمسمائة قبل الميلاد. عرف «ثيلز» كيف يتنبأ بالخسوف والكسوف، وفي نفس الوقت تقريبا ناقش «فيثاغورس» فكرة كروية الأرض وسباحتها في الفضاء. وحوالي عام ٢٠٠ ق.م قام (اراتوشينس) بقياس حجم الأرض من رصده ارتفاع الشمس في مدينة الاسكندرية في اللحظة التي تتعامد فيها على أسوان وقبل ذلك بما يقرب من خمسين عاما قاس «ارسطا رخوس» بعد الشمس والقمر وآخر علماء الفلك الأغريق المشهورين هو «بطليموس» الذي عاش في الاسكندرية حوالي عام ١٠٠ ق م وقام بتأليف كتاب يصف فيه حركة جميع الاجرام حول الأرض، واشتهرت أفكاره هذه باسم النظام البطليموسي. الخ... راجع الموسوعة الذهبية ج ١٠ ص ١٠٦٤

دلو ثم شددنا كلاً بأعلى طرف حبل آخر طوله خمسون ذراعاً، وأرسلناه في البئر، بحيث وقع الكلاب في الحبل الأول على طرفه المشدود في الخشبة، ثم جررناه من البئر، فيكون ابتداء حركة الكلاب من الوسط والدلو من الأسفل معاً وكذا انتهاؤهما إلى رأس البئر[1] وقد قطع الدلو مائة ذراع، والكلاب خمسين، مع أن حركة الكلاب من تمام علة حركة الدلو، فلو كان له سكنات في خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علته التامة.

« أدلة هندسية على نفي الجزء الذي لا يتجزأ »

قال (ومنها)

[ما يتعلق بأصول هندسية مبنية على انتفاء الجزء وهي وجوه:

الأول: كل خط يمكن تنصيفه ففي المركب من الأجزاء الوتر يلزم تجزيء الوسطاني.

الثاني: كل خط يمكن أن يعمل عليه مثلث متساوي الأضلاع ولا يتصور في المركب من جزئين إلا بوقوع جزء على ملتقى الجزئين.

الثالث: كل زاوية مستقيمة الخطين تنقسم لا إلى نهاية.

الرابع: إذا ثبت أحد طرفي الخط المستقيم وأدير حتى عاد إلى وضعه الأول حصلت الدائرة، ثم إذا أدير نصفها على قطرها الثابت حصلت الكرة، ووجود الجزء ينفيهما لأنا لو فرضنا محيط الدائرة من أجزاء لا تتجزأ،فإما أن يكون ظواهر الأجزاء كبواطنها، فيلزم تساوي ظاهر المحيط وباطنه أو أكثر فيلزم الانقسام، أو بين الظواهر فرج خلاء لا يسع كلها منها جزءاً فيلزم الانقسام، أو يسع فيكون الظاهر ضعف الباطن، ولأن المدار الذي يلاصق المنطقة، إما أن يكون بإزاء كل جزء منها جزء منه فيتساويان، أو أقل فينقسم.

---

(١) سقط من (أ) ما بين القوسين.

الخامس: مربع وتر القائمة لمجموع مربعى الضلعين المحيطين بها. فإذا فرضنا كل ضلع عشرة أجزاء كان الوتر أكثر من أربعة عشر، وأقل من خمسة عشر، لكونه جذر مائتين.

السادس: خط من جزءين فوق أحدهما جزء فهناك قائمة وترها فوق الاثنين، ودون الثلاثة، وإلا لزم كون وتر القائمة مساوية لكل من الضلعين أو لمجموعهما.

السابع: مربع من انضمام أربعة خطوط كل منها من أربعة أجزاء، فالقطر إن كان منضم الأجزاء كان أربعة أجزاء مثل الضلع وهو محال. وإن كان مع خلاء بقدر الجزء كانت سبعة أجزاء مثل الضلعين وهو أيضاً محال أو أقل فيلزم الانقسام].

أي ومن تلك الطرق ما يبتنى على أصول هندسية لا سبيل إلى إثباتها، إلا على تقدير انتفاء الجزء كما يظهر للناظر في البراهين المذكورة في كتاب إقليدس، ولهذا كانت وجوه هذا الطريق كثيرة جداً، ولنذكر عدة منها:

الأول: أنه يمكن لنا[1] أن نعمل على كل خط شيئاً مثلثاً متساوي الأضلاع، ولا يتصور ذلك[2] في الخط المركب من جزئين إلا بأن يقع جزء على ملتقى الجزءين، وقد عرفت أنه يوجب انقسام الثلاثة.

الثاني: أن كل زاوية فإنه يمكن تنصيفها فيلزم تجزيء الجزء الذي هو ملتقى خطي الزاوية.

الثالث: أن كل خط فإنه يمكن تنصيفه، ففي المركب من الأجزاء الوتر يلزم انقسام الجزء الذي في الوسط، وقد بين ذلك في الهندسة بأن يعمل على ذلك الخط مثلث متساوي الأضلاع، ثم تنصف الزاوية التي يؤثرها ذلك الخط بخط واصل منها إليه، فتكون على منتصفه، وبين منتصف الزاوية بأن يجعل خطاها متساويين، ثم يوصل بين طرفيهما بخط يكون وتراً لها، ويعمل عليه من الطرف الآخر مثلث متساوي الأضلاع، ثم يخرج خط من زاوية المثلث الأول إلى زاوية المثلث الثاني

---

(١) سقط من (ب) لفظ (لنا)

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (ذلك)

ماراً بالخط الذي هو وتر لهما، فينتصف الزاوية، وبين عمل المثلث المتساوي الأضلاع على الخط بأن يرسم ببعده دائرتان يكون كل من طرفي الخط مركز الواحدة منهما، فيتقاطعان لا محالة، فيخرج من كل[1] المركزين خط إلى نقطة تقاطع الدائرتين، ليحصل مثلث متساوي الأضلاع لكونها أنصاف أقطار الدائرتين المتساويتين، هذا ولكن لا سبيل إلى إثبات الدائرة على القائلين[2] بالجزء على ما ستعرفه.

الرابع: إن كلاً من الدائرة والكرة ممكن بل متحقق. أما الدائرة فلأنا نتخيل على السطح المستوي خطاً مستقيماً متناهياً نثبت أحد طرفيه، ونديره حول طرفه الثابت إلى أن يعود إلى موضعه الأول، فيحصل سطح يحيط به مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت، جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة إلى ذلك المحيط متساوية، لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي أدرناه، ولا نعني بالدائرة إلا ذلك السطح أو الخط المحيط به، وأما الكرة فلأنا إذا أثبتنا قطر الدائرة، أعني الخط الخارج من المركز إلى المحيط في الجهتين، وأدرنا نصف الدائرة على ذلك[3] الخط إلى أن يعود إلى وضعه الأول حصل سطح مستدير محيط بجسم في باطنه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها إلى ذلك السطح متساوية، ولا نعني بالكرة إلا ذلك الجسم المحاط أو السطح المحيط، ثم إن كلاً من الدائرة والكرة ينافي كون الأجسام والخطوط والسطوح من أجزاء لا تتجزأ، أما الدائرة فلأنها لو كانت من أجزاء لا تتجزأ، فإما أن تكون ظواهر الأجزاء متلاقية كبواطنها أو لا، فعلى الأول إما أن تكون بواطنها أصغر من الظواهر فينقسم الجزء، أو لا، فيساوي في المساحة باطن الدائرة، أعني المقعر ظاهرها. أعني (المحدب وهو باطل بالضرورة، وإن شئت فالبرهان، وذلك أنه يستلزم تساوي جميع الدوائر المحاطة بها حتى التي بقرب)[4] المركز، وكذا جميع الدوائر المحيطة بها حتى المحيط بجميع الأجسام[5] وبطلانه ضروري، واللزوم

---

(١) سقط من (أ) لفظ (كل)

(٢) في (ب) القابل بدلاً من (القائلين) وهو تحريف

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (ذلك)

(٤) ما بين القوسين سقط من (ب)

(٥) في (ب) الأقسام بدلاً من (الأجسام)

بين لأن التقدير تساوي الظاهر والباطن من كل دائرة، وباطن المحيط يساوي ظاهر المحاط بحكم الضرورة، وبحكم أن بإزاء كل جزء من المحيط جزءاً من المحاط، لأنه لا أصغر من الجزء، ولا فُرَج بين ظواهر الأجزاء.

وعلى الثاني وهو أن تكون ظواهر الأجزاء غير متلاقية، يلزم انقسام الجزء لأن غير الملاقي غير الملاقي، وأيضاً فما بينها من الفرج إن لم يسع كل جزء[1] منها جزءاً لزم انقسام الجزء وإن وسعه لزم كون الظاهر ضعف الباطن، والحس يكذبه، وأما الكرة فلأنها لو كانت من أجزاء لا تتجزأ فالمدار الذي يلاصق المنطقة التي هي أعظم الدوائر المتوازية على الكرة إما أن يكون بإزاء كل جزء من المنطقة جزء منه، فيلزم تساويهما، وهكذا جميع ما يوازيهما حتى التي حول القطب وبطلانه ظاهر أو أقل من جزء فيلزم انقسام الجزء، إذا تقرر هذا فقد انتظم أنه كلما صح القول بالدائرة أو الكرة لم يصح القول بالجزء، لكن المقدم حق، أو كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما، لكن التالي باطل، ولا خفاء في أن ما ذكروا من حركة الخط ونصف الدائرة محض توهم، لا يفيد إمكان المفروض[2] فضلاً عن تحققه ولو سلم فإنما يصح لو لم يكن الخط والسطح من أجزاء لا تتجزأ، إذ مع ذلك تمتنع الحركة على الوجه الموصوف لتأديها إلى المحال.

الخامس: برهن اقليدس في شكل العروس على أن كل مثلث قائم الزاوية، فإن مربع وتر زاويته القائمة مساوٍ لمربعي ضلعيها، بمعنى أن الحاصل من ضربه في نفسه مثل مجموع الحاصل من ضرب كل من الضلعين في نفسه، فإذا فرضنا كلاً من الضلعين عشرة مثلاً كان مجموع مربعيهما مائتين، فيكون الضلع الآخر أعني وتر القائمة جذراً لمائتين وهو أكثر من أربعة عشر، لأن مجذورها مائة وستة

---

(١) سقط من (أ) لفظ (جزء)

(٢) الفرض: عند الفقهاء هو الوجوب، وهو ما ثبت بدليل قطعي أو ظني. أما عند الحكماء فهو التجويز العقلي، أي الحكم بجواز الشيء كما في قول ابن سينا: إن الجسم إنما هو جسم.. بحيث يصح أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة كل واحد منها قائم على الآخر. «راجع النجاة ص ٣٢٧» والفرض على نوعين: احدهما انتزاعي وهو اخراج ما هو موجود في الشيء بالقوة الى الفعل ولا يكون الواقع مخالفاً للمفروض. وثانيهما اختراعي. وهو اختراع ما ليس بموجود في الشيء أصلاً ويكون الواقع مخالفاً للمفروض. «راجع كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى».

وتسعون، وأقل من خمسة عشر لأن مجذورها مائتان وخمسة وعشرون، وكذا في كل مالا(1) يكون لمجموع مربعي الضلعين جذر منطق.

السادس: نفرض خطاً من جزءين، فنضع فوق أحدهما جزءاً، فتحصل زاوية قائمـة،. فوترها يجب أن يكون أقل من الثلاثة وأكثر من الاثنين، لما بين إقليدس من أن وتر القائمة أقل من مجموع ضلعيها، وأكثر من كل منهما.

السابع: نفرض مربعاً من أربعـة خطـوط مستقيمـة، مضمومـة بعضهـا إلـى البعض، على غاية ما يمكن كل منها من أربعة أجزاء، فقطره خطيحصل من الجزء الأول من الخطالأول، والثاني من الثاني، والثالث من الثالث، والرابع من الرابع. فإن كانت متلاقية كان القطر مساوياً للضلع، ويبطله شكل العروس، وإن كان بينها فرج ولا تكون إلا ثلاثاً، فإما أن يسع كل جزء(2) منها جزءاً فيكون القطر كالضلعين سبعة أجزاء، وهو باطل بالشكل الجاري، أو أقل فينقسم الجزء، وبما ذكرنا من استقامة الخطوط وتضامها على غاية ما يمكن يظهر امتناع أن تقع الفرج فيما بين بعض الأجزاء دون البعض.

قال (ومنها)

[ما يبتنى على مقدمات لا سبيل إلى إثباتها وهي وجوه:

الأول: لو كان الجسم من الجزء لكان ذاتياً له، فيكون بيِّن الثبوت.

ورد بأن ذلك في الأجزاء العقلية وبعد تعقل الماهية.

الثاني: الجزء متناه فيكون متشكلاً، فإن كان ضلعاً(3) انقسـم، وإن كان كرة فعند الانضمام يبقى فرج أقل من الجزء.

وردّ بأن ذلك في الأجسام الكرية.

---

(1) في (ب) بزيادة مالا

(2) سقط من (أ) لفظ (جزء)

(3) في (ب) مضلعاً بدلاً من (ضلعاً)

الثالث: إذا صار ظل الجسم مثليه كان نصف الظل ظل النصف. ففي المركب من الأجزاء الوتر يلزم الانقسام.

وردّ بأن ذلك فيما له نصف].

أي من تلك الطرق ما يبتنى على مقدمات هي بصدد المنع وهي وجوه:

الأول: لو كان الجسم من أجزاء لا تتجزأ لكان الجزء ذاتياً له، متعقلاً قيل تعقله بين الثبوت له، غير مفتقر إلى البيان، ولا منكراً عند كثير من العقلاء.

وردًّ بأن ذلك إنما هو في الأجزاء العقلية كالأجناس والفصول، ومع ذلك فيشترط تعقل الماهية بحقيقتها، وأما الجزء الخارجي فقد يفتقر إلى البيان، كالهيولي والصورة عندكم، وكذا العقل إذا لم تتصور الماهية بحقيقتها، لجوهرية النفس وتجردها.

الثاني: لو وجد الجزء لكان متناهياً ضرورة، وكان متشكلاً كرة أو مضلعاً لأن المحيطة به إما حد واحد أو أكثر، وكل منهما يستلزم الانقسام، أما المضلع فظاهر، وأما الكرة فلأنه لا بد عند انضمام الكرات من تخلل فرج يكون منها أقل من الكرة.

وردّ بعد تسليم تشكل الجزء بأن ذلك إنما هو في الأجسام الكرية دون الأجزاء.

الثالث: لا شك أن كل جسم يصير ظله مثليه[1] في وقت ما وحينئذ يكون بالضرورة نصف ظله، (ظل النصف ففي المركب ظن) ظل نصفه، فظل الجسم الذي طوله أجزاء وتر تكون شفعاً له نصف هو ظل[2] نصف ذلك الجسم فينتصف الجسم وينقسم الجزء.

وردّ بمنع الكلية، وإنما ذلك فيما يكون[3] له نصف.

---

(١) سقط من (أ) لفظ (مثليه)

(٢) سقط من (أ) لفظ (ظل)

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (يكون)

[قال (ثم إنهم أبطلوا)

كون الجسم من أجزاء لا[1] تتجزأ وهماً لا فعلاً بأنها لما كانت متساوية في الطبع بزعمهم جاز على كلٍّ ما جاز على الكل بحسب الذات، وإن امتنع بعارض تشخص أو غيره].

يشير إلى إبطال ما ذهب إليه ديمقراطيس وجمع من القدماء، من أن ما يشاهد من الأجسام المفردة كالماء مثلاً ليست ببسائط على الإطلاق، بل إنما هي حاصلة من تماس بسائط صغار متشابهة الطبع، في غاية الصلابة، غير قابلة للقسمة[2] الانفكاكية، بل الوهمية فقط وبهذا وبتسميتها أجساماً يمتاز هذا المذهب عن مذهب القائلين بالجزء، وتقريره أن تلك الأجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الآخرين، وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها، والقسمة الانفكاكية مما لا يجوز على المجموع، فيجوز على كل جزء، إذ لو امتنعت على الجزء نظراً إلى ذاته، لامتنعت على المجموع، ثم إمكان الانفكاك نظراً إلى الذات لا ينافي امتناعه لعارض تشخص أو غيره، من صور نوعية أو غاية صغر أو صلابة، أو عدم آلة قطاعة، أو نحو ذلك. فلا يرد اعتراض الإمام بأن الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال، ومتجردة عند الاتصال، فهي أمور متشخصة، ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها.

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (لا)

(٢) القسمة في اللغة اسم من انقسام الشيء، وعند الرياضيين تجزئة الشيء، فإذا أردت ان تقسم عدداً على آخر جزآن الأول بقدر العدد الثاني، ويسمى الأول بالمقسوم والثاني بالمقسوم عليه، والناتج خارج القسمة.

أما عند المنطقيين فالقسمة مرادفة للتقسيم، وهو ارجاع التصور الى أقسامه ولها عندهم وجهان الأول: ارجاع المركب الى أجزائه أو عناصره، ويسمى هذا الارجاع تجزئة أو تحليلاً والثاني ارجاع الكلي الى جزئياته أو انقسام الكلي بحسب الماصدق الى أصناف أو أفراد تندرج تحته، وسبيل ذلك أن يضاف الى ذلك الكلي قيد يخصه فينشأ عن هذه الإضافة مفهوم جديد يسمى قسماً والقسمة الثنائية: هي المثل الأعلى عند أفلاطون مثال ذلك قولنا السياسة علم، والعلم نظري وعملي، والسياسة تدخل في النظري، والعلم النظري علم يأمر وعلم يقرر والسياسة تدخل في العلم الذي يأمر، وهكذا دواليك حتى يتحدد معنى السياسة. «راجع كتاب السياسة ٢٥٨ ـ ٢٦٧».

وأما اعتراضه بمنع تساوي الأجسام في الماهية، فلا يندفع بأن مبنى الكلام على اعترافهم يكون تلك البسائطمتساوية في الطبع، لأن مراده على ما صرح به في المباحثالمشرقية[1]هو أنهلو ادعى مدع أنها متخالفة بالماهية،وأنه لا يوجد جزآن متحدان في الماهية لم يثبت أن كل جسم قابل للقسمة والانفكاكية، فلم يتم دليل على[2] إثبات الهيولي. لكن لا خفاء في أنه احتمال بعيد لأن الكلام في الجسم المفرد الذي لا يعقل فيه اختلاف طبيعة، وعلى هذا ينبغي أن يحمل قول من قال إن القسمة بأنواعها تحدث في المقسوم أثنينية تساوي طباع كل واحد طباع المجموع على القسمة الواردة على الجسم المفرد، وإلا ففساده واضح، وفسر الطباع بمصدر الصفة الذاتية الأولية للشيء حركة أو سكوناً، كان أو غيرهما، فيكون أعم من الطبيعة، وفسر أنواع القسمة بما يكون بحسب الفتك[3] والقطع، أو بحسب الوهم. والفرض، أو بحسب اختلاف عرضين قارين، أي ما هو للموضوع في نفسه كالسواد والبياض، أو غير قارين أي ما هو له بالقياس إلى الغير كالتماس والتحاذي، وذلك لأن الانقسام إن تأدى إلى الافتراق فالأول، وإلا فإن كان في مجرد الوهم فالثاني، وإلا فالثالث، وبما ذكرنا من اعتبار مجرد الوهم صار هذا قسماً ثالثاً، وإلا فهو من قبيل الانقسام الوهمي والفرضي بدليل قولهم: إن الجزء ما لا ينقسم لا كسراً ولا قطعاً، ولا وهماً ولا فرضاً، من غير تعرض لما يكون باختلاف عرضين، وذلك للقطع بأن الجسم الذي يتسخن بعضه، أو وقع الضوء على بعضه، أو لاقى ببعضه جسماً آخر، لم يحصل فيه الانفصال بالفعل، وبحسب الخارج ولم يصر جسمين، ثم إذا زال التسخن أو الضوء أو الملاقاة عاد جسماً واحداً. ولو كان كذلك لكانت المسافة تصير أقساماً غير متناهية في الخارج بحسب موافاة المتحرك حدوداً، ثم تعود متصلة في نفسها، واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة، وما يقال إنا قاطعون بأن محل البياض من الجسم غير محل السواد منه مسلم، لكن باعتبار اختلاف العرضين، لا بالنظر إلى ذات الجسم بحيث يعرض له

---

(١) سقط من (ب) لفظ (المشرقية)

(٢) سقط من (أ) لفظ (على)

(٣) في (أ) الفك بدلاً من (الفتك)

انفصال وتميز في الخارج، بل بالفرض العقلي، ولهذا قال في الشفاء، ومن الذي بالفرض اختصاص العرض ببعض دون بعض، حتى إذا زال ذلك العرض زال ذلك الاختصاص، مثل جسم تبيض لا كله فبفرض له بالبياض جزء، إذا زال ذلك البياض زال افتراضه، فما ذكر في شرح[1] الإشارات من أن الانفصال بحسب اختلاف العرضين انفصال في الخارج من غير تأد إلى الافتراق يحمل على أنه لأمر في الخارج، وما ذكر في منطق الشفاء من أنه انفصال بالفعل يحمل على فعل الأذهان دون الأعيان

[قال (ثم احتج المشاؤون)

منهم على ثبوت الهيولي بأنه لما لم يكن اتصال الجسم باجتماع الأجزاء، وانفصاله بافتراقها، بل كان في ذاته متصلاً للانفصال، فله امتداد جوهري يتبدل عليه الامتدادات العرضية، كما في الشمعة، وهو المسمى بالصورة، ويمتنع أن يكون هو القابل للانفصال، لأنه لا يبقى معه، بل لا بد معه من قابل للاتصال، والانفصال يبقى معها ويتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالشخص، وهو المسمى بالهيولي، وتحقيقه أن أول ما يدرك من جوهرية الجسم هوية امتدادية، لا تنتفي بتبدل المقادير، ولا تعقل الجسم دونها، يسمونه اتصالاً بل متصلاً بمعنى الجوهر الذي من شأنه الاتصال بمعنى كونه بحيث يفرض[2] فيه الأبعاد، ولا خفاء في أنها بعينها لا تبقى مع الانفصال بل تزول إلى هويتين اتصاليتين مع بقاء أمر في الحالين هو القابل بالذات للاتصال والانفصال للفرق الضروري، بين أن ينعدم جسم بالكلية، ويحدث جسمان، أو بالعكس، وبين أن ينفصل إلى جسمين أو

---

(١) الاشارات والتنبيهات في المنطق والحكمة للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله الشهير بابن سينا المتوفي سنة ثمان وعشرين واربعمائة. أورد المنطق في عشرة مناهج والحكمة في عشرة أنماط الأول في الأجسام والعاشر في أسرار الآيات شرحه الامام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفي سنة ست وستمائة أوله أما بعد الحمد لمن يستحق الحمد لذاته وهو شرح طعن فيه بنقض أو معارضة وبالغ في الرد على صاحبه، ولذلك سمى بعض الظرفاء شرحه جرحاً. «راجع كشف الظنون ج ١ ص ٩٤».

(٢) في (ب) يعرض بدلاً من (يفرض)

بالعكس، كماء الجرة يجعل في الكيزان وعكسه، ولا يمتنع توارد المتقابلين عليه، لكونه في نفسه استعداداً محضاً يصير واحداً بوحدة الصورة، ومتعدداً بتعددها، مع بقائها في الحالين، وعلى هذا يندفع إشكالات:

الأول: أن كون الاتصال جوهراً وجزءاً من الجسم ضروري البطلان، بل الاتصال والانفصال عرضيان يتعاقبان على الجسم، وبالتحقيق عبارتان عن وحدته وكثرته.

الثاني: أن لا معنى للانفصال إلا انعدام هوية اتصالية إلى هويتين، فلا حاجة إلى قابل باق.

الثالث: لو افتقر الانفصال إلى مادة لتسلسلت المواد.

الرابع: إن الزائل عند الانفصال إن كان هو الاتصال الجوهري الذاتي فقد انعدم الجسم، فلم يكن قابلاً، أو العرضي فلم يفد المطلوب.

الخامس: أن الجسم إذا انفصل إلى جسمين، فإن كانت مادة هذا مادة ذاك كان الواحد بالتشخص موجوداً في حيزين موصوفاً بجسميتين، وإن كانت غيريا[1] فعند الاتصال إن كانتا موجودتين لم يكن الجسم متصلاً بالذات، بل من أجزاء بالفعل، وإلا كان الانفصال إعداماً للجسم بالكلية لا بمجرد الصورة الاتصالية].

لما بطل كون الجسم متألفاً من أجزاء لا تتجزأ أصلاً، أو تتجزأ وهماً لا فعلاً، متناهية أو غير متناهية، يكون اتصاله باجتماعها، وانفصاله بافتراقها، ثبت أنه متصل في نفسه كما هو عند الحس، قابل للانفصال نظراً إلى ذاته على ما مر، فله امتداد جوهري، تتبدل عليه المقادير المختلفة. أعني الجسم التعليمي الذي هو من قبيل الكميات، كالشمعة التي تجعل تارة مدوراً وتارة مكعباً، وتارة صفحة رقيقة إلى غير ذلك. وزعموا أن حقيقة الجسم لا تعقل بدون تعقله، بل تدرك في بادىء النظر من الجسم غيره، أعني الجوهر الذي له الامتدادات العرضية الآخذة

---

(١) في (ب) غيره بدلاً من (غيرياً)

في الجهات، فليس هو خارجاً عن حقيقة الجسم بل عند أفلاطون وأشياعه نفس الجسم، ويقبل الانفصال لذاته، وعند أرسطو وأتباعه جزء منه حال في جزء آخر، هو القابل للانفصال، لأن القابل يجب اجتماعه مع المقبول، والاتصال يمتنع أن يبقى مع الانفصال، فلا بد من جوهر قابل للاتصال، والانفصال يبقى منهما، ويتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالشخص، وهو المسمى بالهيولي. والجوهر الحال بالصورة الجسمية، وتحقيق ذلك أن أول ما يدرك من الجسم هوية امتدادية لا تنعدم بانعدام مقدار عنها، وحدوث آخر، ولا تعقل حقيقة الجسم دون تعقلها، بل ربما لا يعقل في بادي النظر من الجسم سواها، وهم يسمونها بالاتصال، والمتصل بمعنى الجوهر الذي شأنه الاتصال، ويعنون بالاتصال الذي هو شأن ذلك الجوهر كونه بحيث تفرض فيه الأبعاد الثلاثة المتقاطعة الآخذة في الجهات، وإن كان لفظ الاتصال يطلق على معان أخر عرضية إضافية ككون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر، وككون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر، كضلعي الزاوية أو غير إضافية، ككون الشيء بحيث إذا فرض انقسامه حدث حد مشترك هو بذاته لأحد قسميه، ونهاية للآخر كالسطح لقسمي الجسم، والخط لقسمي السطح. والنقطة لقسمي الخط، والمتصل بهذا المعنى فصل للكم[1] يميز أحد نوعيه وهو المقدار عن الآخر، وهو العدد، ويقع على الجسم التعليمي لأنه ذو اتصال بهذا المعنى، وعلى الصورة الجسمية، لأنها ذات [اتصال بمعنى الجسم التعليمي، وعلى الجسم الطبيعي بمعنى الصورة الجسمية][2]،

---

(١) الكم في الرياضيات هو المقدار، وهو ما يقبل القياس، وقيل إنه الذي يمكن أن يوجد فيه شيء يكون واحداً عاداً له سواء كان موجوداً بالفعل أو بالقوة وقيل: إنه عرض يقبل لذاته القسمة والمساواة واللامساواة والزيادة والنقصان.

والكم: إما متصل وإما منفصل فالمتصل هو الذي يوجد لأجزائه بالقوة حد مشترك تتلاقى عنده وتتحد به كالنقطة للخط (راجع ابن سينا النجاة ص ١٢٦)

فان كانت جميع أجزائه قارة ومجتمعة في الوجود سمي امتداداً وان كانت غير مجتمعة سمي زماناً. والمنفصل هو الذي لا يوجد لأجزائه بالقوة ولا بالفعل حد مشترك كالعدد. وكمية العدد في المنطق ما صدقه. والكم في علم ما بعد الطبيعة مقابل للكيف، وهو من مقولات العقل الأساسية، والكمى هو المنسوب الى الكم تقول: مذهب اللذات الكمى.

(٢) ما بين القوسين سقط من (ب)

ثم لاخفاء في أن تلك الهوية الاتصالية لا تبقى بنفسها[1] عند طريان الانفصال، بل تنعدم ويحدث هويتان أخريان مع القطع بأنه يبقى في حالتي الاتصال والانفصال أمر واحد، وهو القابل لهما بالذات، للفرق الضروري بين أن ينعدم جسم بكليته، ويحدث جسمان آخران، أو ينعدم جسمان ويحدث جسم ثالث، وبين أن ينفصل جسم فيصير جسمين، أو يتصل جسمان فيصير جسماً واحداً، كماء الجرة يجعل في كيزان، أو ماء الكيزان يجعل في جرة، فذلك أن[2] الأمر الباقي في الحالين هو المراد بالهيولي، وهو استعداد محض ليس في نفسه بواحد، ومتصل ليمتنع طريان الكثرة والانفصال عليه، مع بقائه بحاله ولا كثير ومنفصل ليمتنع طريان الاتصال عليه، بل وحدته واتصاله بحلول الصورة الاتصالية فيه، وانفصاله وكثرته بطريان الانفصال عليه.

فإن قلت: الهوية الاتصالية بمعنى الامتداد الجوهري مما أنكره المتكلمون، وكثير من الفلاسفة، فكيف يصح دعوى كونها أول ما يدرك من جوهرية الجسم؟ وإنما ذلك هو المقادير والامتدادات العرضية.

قلنا: لا نزاع في ثبوت جوهر شأنه الامتداد والاتصال، وفي كونه مدركاً بالحس ولو بواسطة ما يقوم به من الأعراض. وإنما النزاع في أنه هل هو في نفس الأمر متصل واحد كما هو عند الحس أم لا؟ وعلى الأول هل هو تمام الجسم أم لا؟ بل يفتقر إلى جزء آخر يتوارد عليه الاتصال والانفصال، وأما الامتدادات العرضية، أعني المقادير فهي التي أنكرها المتكلمون وكثير من الفلاسفة. أعني القائلين بأنها أمور عدمية لكونها نهايات وانقطاعات، فالسطح للجسم، والخط للسطح، والنقطة للخط.

وفيما ذكرنا من التقرير دفع لعدة إشكالات تورد في هذا المقام.

الأول: أن كون الاتصال جوهراً أو جزءاً من الجسم ظاهر البطلان. إذ لا يعقل

---

(١) في (ب) بعينها بدلاً من (بنفسها)

(٢) سقط من (ب) لفظ (أن)

منه إلا ما يقابل الانفصال وهما عرضان يتعاقبان على الجسم، إذا تحققتهما كانا عائدين إلى وحدته وكثرته.

وجوابه: أنا لا نعني بالاتصال هذا المعنى بل الجوهر الذي شأنه الاتصال وامتداد العرضي وكونه ظاهر الآنية للجسم موقوفاً تعقل حقيقة الجسم على تعقله مما لم يشك فيه عاقل، ولم ينكره أحد إلا ما نسب إلى البعض من كون الجسم محض الأعراض، على أنه أيضاً قائل بأنها عند الاجتماع تصير جوهراً قائماً بنفسه، وإنما النزاع في كونه واحداً في نفس الأمر لا متحصلاً من اجتماع الأجزاء، وفي كونه جزءاً من الجسم لإتمام حقيقته، فهذا هو الذي يثبت بالبرهان. لا يقال: فما ذكره لا يفيد كونه جزءاً لجواز أن تكون تلك الهوية الاتصالية الجوهرية التي يجعلونها صورة حالة في مادة نفس الجسم من غير حلول في جزء آخر، ويكون قبول الانفصال بأن ينعدم، ويحدث هويتان اتصاليتان أخريان. كيف وقد جعلتموها جوهراً قابلاً للأبعاد ومتميزة بالذات، فيكون قيامها بنفسها لا بغيرها. لأنا نقول ضرورة التفرقة بين انعدام جسم بالكلية، وحدوث جسمين، وبين زوال الهوية الاتصالية إلى هويتين، [هي التي شهدت بوجود جزء آخر باق في الحالين، ثم إنهم لم يجعلوا الصورة قائمة به لتنافي جوهريتها][1]، بل حالة فيه، وقد سبق أن الحال في الشيء أعم من القائم به، لكن الشأن في لزوم كون ذلك الأمر الباقي محلاً للجوهر الذي سموه الصورة الجسمية، وعبروا عنها بالهوية الاتصالية، وفي تصور حلول الجوهر في الشيء مع امتناع قيامه به.

فإن قيل: نسبة المقبول إلى القابل اختصاص الناعت، وهو معنى الحلول.

قلنا: الكلام في كون الهوية الاتصالية بمعنى الجوهر، الذي شأنه الاتصال مقبولاً وإنما يظهر ذلك في الاتصال العرضي المقابل للانفصال.

الثاني: إن الانفصال إنما يفتقر إلى محل باق لو كان وجودياً وهو ممنوع، بل هو عبارة عن انعدام الاتصال وزواله[2].

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب)

(٢) سقط من (ب) لفظ (وزواله)

والجواب: أنه ليس عدم الاتصال مطلقاً، بل عما من شأنه الاتصال وهو المعنى بالقابل الباقي بل هو عدم اتصال إلى اتصالين، أي زوال هوية اتصالية، وحدوث هويتين اتصاليتين، فلا بد من أمر قابل للاتصال تارة. وللاتصالين أخرى.

الثالث: لو كان قبول الانفصال محوجاً إلى المادة لاحتاجت المادة إلى مادة أخرى لا إلى نهاية ضرورة قبولها الانفصال.

وجوابه: إن المحوج هو قبول الانفصال فيما يكون متصلاً بذاته، كالصورة والجسم وليست الهيولي كذلك، وتحقيقه أن ما يكون متصلاً في ذاته ينعدم عند ورود الانفصال، فيفتقر إلى أمر لا يكون متصلاً في ذاته وإلا منفصلاً، بل يتوارد عليه الاتصال والانفصال وهو هو بعينه في الحالين يصير واحداً متصلاً بعروض الوحدة والاتصال ومتعدداً منفصلاً بعروض الكثرة[1] والانفصال من غير افتقار إلى أمر آخر.

الرابع: إن كون الاتصال جزءاً من الجسم ينافي كون الجسم قابلاً للاتصال والانفصال، لأن الأول يستلزم انعدام الجسم عند زوال الاتصال، والثاني يستلزم بقاء عنده ضرورة[2] اجتماع القابل مع المقبول، فحينئذ يتوجه أن يقال لو كان الاتصال جزءاً لم يكن الجسم قابلاً للانفصال، وقد قلتم ببطلان اللازم، أو يقال لو كان الجسم قابلاً له[3] لم يكن الاتصال جزءاً، وقد قلتم بحقية الملزوم، وهكذا في الجانب الآخر لا يقال الاتصال يطلق بالإشراك أو المجاز، على امتداد جوهري،

---

(١) الكثرة ضد الوحدة، واللفظان متقابلان ومتضايفان، لأنك لا تفهم أحدهما دون نسبته الى الآخر والدليل على ذلك أنك تعرف الواحد بقولك: إنه الشيء الذي يقبل الانقسام الى وحدات مختلفة والواحد بالعدد إما أن يكون فيه بوجه من الوجوه كثرة بالفعل فيكون واحداً بالتركيب والاجتماع وإما ان لا يكون (راجع ابن سينا النجاة ٣٦٥) والكثير يكون كثيراً على الاطلاق وهو العدد المقابل للواحد. ومذهب الكثرة هو القول أن موجودات العالم ليست مجرد أعراض أو ظواهر لحقيقة واحدة مطلقة وإنما هي جواهر شخصية كثيرة مستقلة بعضها عن بعض ولكل منها صفات تخصه بخلاف مذهب الواحدية التي يقرر أن جميع أشياء هذا العالم ترجع الى حقيقة واحدة، ولا يجوز التعدد.

(٢) سقط من (ب) لفظ (ضرورة)

(٣) سقط من (أ) لفظ (له)

هو الجزء وليس بزايل عن الجسم، بل ينعدم الجسم بانعدامه وعلى عرضي هو الزائل عن الجسم، وليس بجزء له، بل كمية عارضة.

لأنا نقول: الاتصال الذي يزول بطريان الانفصال إن كان هو الأول لم يكن القابل للانفصال هو الجسم لانعدامه حينئذ[1]، فيبطل قولكم في إثبات الهيولي: أن الجسم قابل للاتصال والانفصال، وإن كان هو الثاني لم ينعدم الجسم بانعدامه، فلم يمتنع كونه قابلاً للانفصال بذاته من غير افتقار إلى الهيولي، لا يقال الامتداد العرضي من لوازم الجسمية، فزواله بزوالها، لأنا نقول: الزائل امتداد مخصوص وليس بلازم، واللازم امتداد ما، وليس بزائل، كما يرى في الشمعة من تبدل المقادير مع بقاء الجسمية بعينها، لا يقال فكذلك الامتداد الجوهري لأنا نقول هذا لا يضر بالمقصود، بل يفيده لأن ما يزول عنه خصوص امتداد جوهري، ويطرأ آخران هو المعنى بالهيولي ولذا قالوا: كما تتبدل المقادير على جوهر باق هو الصورة تتبدل الصورة على جوهر باق هو المادة، بل الجواب: أن ليس معنى قبول الجسم للانفصال أنه بعينه ومع بقائه بجميع أجزائه يقبله، بل إن فيه جزءاً باقياً بعينه هو القابل بالحقيقة له وللاتصال الذي يقابله، أما عدم الزوال بالكلية فلضرورة التفرقة بين انعدام ماء الجرة بالمرة، وبين انفصاله إلى مياه جمة، وأما عدم البقاء بتمام الماهية واقتصار الزوال على الهوية فلانعدام الجزء الذي هو الاتصال هذا.

والإنصاف أن انفصال الماء إلى المياه ليس بانعدام جوهر وحدوث آخر، وأن الباقي في الحالين هو الماء بحقيقته، وإن تبدل في هويته لا جزء منها هو الهيولي.

الخامس: أن الجسم الواحد إذا انفصل إلى جسمين، فإما أن تكون مادة هذا هي مادة ذاك بعينها، وهو مع كونه ضروري البطلان يستلزم أن يكون الواحد بالشخص في حيزين ومتصفاً بجسميتين، وإما غيرها وحينئذ إما أن تكون المادتان قد كانتا موجودتين عند الاتصال فيشمل الجسم على أجزاء بالفعل، بل يكون له مواد غير متناهية بحسب قبول الانقسام، بل يتألف من أجسام لا تتناهى، ضرورة أن

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (حينئذ)

كل مادة تستدعي صورة على حدة، أو غير موجودتين، فيلـزم أن يكون انفصـال الجسم انعداماً له بالكلية لا بمجرد صورته الاتصالية، وهو مع بطلانه يبطل مقصود الاستدلال، أعني بقاء أمر قابل للاتصال والانفصال.

وجوابه: أن المادتين كانتا موجودتين لكن بصفة الواحدة لوحـدة الاتصـال. والآن بصفة التعدد لتعدده، ولا يلزم من تعددها بعد الوحدة انعدامها وافتقارها إلى مادة أخرى لما سبق من أنها استعداد محض ليس بمتصل، واحد في نفسه، كما ليس بمتعدد، وإنما يفرض له ذلك ببقاء[1] تبعاً للصورة، فمناظر هذا الإشكال وإن أطنب فيه الإمام الرازي[2] راجع إلى الثالث، وههنا إشكال آخر، وهو أن المطلوب ثبوت المادة لكل جسم، وهذا الدليل لا يتم في الجسم الذي يمتنع عليه الانفصال الانفكاكي، كالفلك. إذ قبول الانقسام الوهمي لا يستدعي قابـلاً في الخـارج، وسيجيء جوابه في فروع الهيولي.

[قال (وذهب الاشراقيون)

إلى أن الجسم واحد في ذاته لا تركيب فيه أصلاً، وإنما الهيولي اسم له من حيث تبدل الهيئات عليه، ويحصل الأنواع منه، وزعموا أن الاتصال بالمعنى الذي يقابل الانفصال ويزول بطريانه عرض، وبمعنى الأمر الذي شأنه قبـول الأبعـاد، والامتداد في الجهات قائم بنفسه، متميز بذاته هو الجسم ليس إلا، وما يتوهم من الامتداد الباقي عند تبدل أبعاد الشمعة إنما هو نفس المقدار المستحفظة بتعاقب الخصوصيات، وكيف يتصور اختلاف طبيعة الامتداد بالجوهرية والعرضية علـى

---

(١) سقط من (أ) كلمة (بقاء)

(٢) هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين أبو عبد الله. فخر الدين الرازي الامام المفسر أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائـل، وهو قـرشي النسب أصله من طبرستـان مولـده في الري عام ٥٤٤هـ ويقال له «ابن خطيب الري» رحل الى خوارزم وما وراء النهر وتـوفي في هراه عـام٦٠٦هـ من تصانيفـه (مفاتيح الغيب) وشرح أسمـاء الله الحسنى، ومعالم أصـول الدين، ومحصـل أفكار المتقـدمين والمتأخـرين من العلماء والحكمـاء والمتكلمين. وغير ذلـك كثيـر. راجع طبقات الاطباء ط: ٢٣ ومفتاح السعادة ١: ٤٤٥

أنه لو كان هناك امتدادان جوهري وعرضي، فإما أن يتفاوتا فيكون البعض من أحد[1] الامتدادين لا في مادة أو يستويا فيرتفع الامتياز].

هم قوم من الفلاسفة يؤثرون طريق أفلاطون، وما له من الكشف[2] والعيان على طريقة أرسطو وما له من البحث والبرهان، ذهبوا إلى أن الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لا تركيب فيه أصلاً، لا من أجزاء لا تتجزأ، ولا من الصورة والهيولي بل هو مقدار جوهري لا يتغير في ذاته بتبدل المقادير العرضية عليه، أعني ما يوجد بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات ويسمى طولاً، وعرضاً، وعمقاً، مثلاً المقدار الذي هو الشمعة لا يتغير عن ذلك القدر بتغير الأشكال، وإنما يتغير ذهاب آحاد المقادير في الجهات، فيزيد الطول على ما كان، وينقص العرض أو بالعكس، وكذا العمق، وليس الانفصال عبارة عن زوال الاتصال بهذا المعنى. أعني المقدار الجوهري بل بالمعنى الذي يعتبر بين المقدارين، فلا يمتنع قبوله إياه مع بقائه بذاته، ومنشأ الغلط إطلاق لفظ الاتصال على المعنيين والأجسام المتشاركة في الجسمية، إنما تختلف في المقادير المخصوصة[3] التي هي بإزاء الجسميات[4] المخصوصة لا في المقدار المطلق الذي بإزاء الجسم المطلق، ثم الجسم من حيث قبوله للهيئات المتبدلة عليه، ومن

---

(١) سقط من (أ) لفظ (أحد)

(٢) الكشف في اللغة: رفع الحجاب وفي الاصطلاح هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور العقلية وجوداً وشهوداً (راجع تعريفات الجرجاني) وقد بين القدماء أن الكشف عن الأمور الغيبية يتم بطريقين أحدهما طريق الالهام والحدس. وهو ذاتي والآخر طريق الوحي، وهو خارجي طارىء أما الالهام فهو العلم الذي يقع في القلب بطريق الفيض من غير استدلال ولا نظر بل بنور يقذفه الله في الصدر (راجع الغزالي المنقذ من الضلال)

(٣) سقط من (ب) لفظ (المخصوصة)

(٤) الجسم في بادىء النظر هو هذا الجوهر الممتد القابل للأبعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق، وهو ذو شكل ووضع، وله مكان إذا شغله منع غيره من التداخل فيه معه، فالامتداد وعدم التداخل هما إذن المعنيان المقومان للجسم. والجسماني: هو المنسوب الى الجسم، والجسمانية: هي المادية والجسيمات: هي الأجسام الصغيرة أطلق هذا اللفظ في القرنين السابع عشر والثامن عشر على الذرات والجواهر الفردة ثم اطلق في أيامنا هذه على العناصر الصغيرة المحسوسة مثل جسيمات اللمس. وفلسفة الجسيمات نظرية طبيعية تحاول تفسير بعض الظواهر الطبيعية بتجمع بعض الجزئيات غير المرئية.

حيث حصول الأنواع المختلفة منه يسمى هيولي، كما تسمى تلك الهيئات من حيث تواردها عليه صوراً، واعترضوا على الحجة المذكورة التي هي العمدة في إثبات الهيولي بوجوه:

الأول: أنه إن أريد بالامتداد والاتصال الجوهر الممتد في الجهات القابل للأبعاد، فلا نسلم أنه غير الجسم بالامتداد[1] والاتصال[2]، وإن أريد ما يفهمه العقلاء من هذين اللفظين، فلا نسلم أنه جوهر بل عرض، ودعوى كونه جزءاً من حقيقة الجسم، وأول ما يدرك من جوهريته غير مسموعة، والتمسك بأن في الشمعة امتداداً باقياً مع تبدل المقادير عليه ضعيف، لأن ذلك هو مطلق الامتداد الباقي بتعاقب خصوصياته، من غير ثبوت أمر سوى الخصوصيات، كما يقطع ببقاء الشكل عند تبدل الأشكال مع القطع بأنه عارض.

وبالجملة، فلا نسلم أن فيها امتداداً معيناً ثابتاً لا يتغير أصلاً[3].

فإن قيل: نعني به ذلك الأمر الذي لم ينعدم عند تبدل الأشكال والمقادير، وانعدم عند انفصال الشمعة إلى الشمعتين.

قلنا: هو ما يقابل الانفصال من اتصال الأجزاء المفروضة[4] بعضها بالبعض وهو عرض والباقي هو الجسم نفسه.

وحاصل الكلام، أنا لا نسلم أن الاتصال، والامتداد بالمعنى الذي يقابل الانفصال، ويزول بطريانه جوهر، وجزء من الجسم، بل لا يعقل منه إلا أمر لا قوام له بنفسه، ولا غنى له عن الموضوع، فلا يكون إلا عرضاً، غايته أنه لازم للجسم، فعند زواله إلى اتصالين، يصير الجسم جسمين، حتى لو أمكن زواله لا إلى اتصالين، انعدم الجسم بالكلية، وأما بمعنى الأمر الذي شأنه الامتداد في الجهات وصحة فرض الأبعاد. فلا نسلم أنه غير الجسم، كيف ولا يعقل منه إلا أمر قائم

---

(١) سقط من (ب) لفظ (بالامتداد)
(٢) سقط من (ب) لفظ (والاتصال)
(٣) سقط من (ب) لفظ (أصلاً)
(٤) في (أ) المعينة بدلاً من (المفروضة)

بنفسه، متميز بذاته مستغن في قوامه عن المحل؟ والتعبير عنه بالهوية[1] الاتصالية أو المتصل بالذات، أو نحو ذلك من العبارات لا يفيد.

الثاني: أن الامتداد طبيعة واحدة فيمتنع كون بعض أفراده أو أصنافه جوهراً والبعض عرضاً، وإن وقع الاصطلاح على تسمية بعض الجواهر بذلك. فلا نسلّم أن في المتميز جوهراً غير نفس الجسم.

الثالث: أنه لو كان في الجسم امتدادان أحدهما جوهري، والآخر عرضي، فإن فضل أحدهما على الآخر وقع القدر الذي به التفاضل لا في مادة وهو محال، إذ لا عرض بدون الموضوع، ولا صورة بدون الهيولي.

وبالجملة لا حال بدون المحل، وإن لم يفضل بل تساويا في جميع الأقطار ارتفع الامتياز والأثنينية، لأن امتياز أفراد الطبيعة الواحدة الحالة إنما يكون بحسب المحل، وهذا مدفوع بأنهما متميزان بالحقيقة مع أن محل العرضي هو الجوهري أو الجسم، ومحل الجوهري هو المادة وإن أريد عدم الامتياز في الحس فلا ضير.

[قال (وقد يستدل)

على نفي الهيولي بأنها إن لم تتحيز لم تصلح محلاً لما له اختصاص بالحيز، وإن تحيزت فإما بالاستقلال فكان مثل الجسمية، فلم يجامعها، ولم يكن بالمحلية أولى ولزم استغناء الجسمية عن المادة أو تسلسل المواد. وإما بالتبعية، فكانت صفة للجسمية حالة فيها. ويجاب بأن عدم الاستقلال لا يلزم أن يكون بحلولها بل

---

(١) اسم الهوية ليس عربياً في أصله وإنما اضطر إليه بعض المترجمين فاشتق هذا الاسم من حرف الرباط أعني الذي يدل عند العرب على ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره وهو حرف (هو) في قولهم زيد هو إنسان أو حيوان. (راجع ابن رشد تفسير ما بعد الطبيعة ص ٥٥٧) وللهوية عند القدماء عدة معان وهي التشخص والشخص نفسه والوجود الخارجي قالوا ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه يسمى حقيقة وذاتاً وباعتبار تشخصه يسمى هوية وإذا أخذ أعم من هذا الاعتبار يسمى ماهية (راجع كليات أبي البقاء) وفلسفة الهوية تطلق على مذهب شيلينغ القائل بوحدة الطبيعة والفكر ووحدة المثل والواقع وكل فلسفة لا تفرق بين المادة والروح ولا بين الذات والموضوع فهي فلسفة من هذا القبيل لأنها تجمع بينهما في وحدة لا تنفصل وترجعهما الى شيء واحد هو المطلق (راجع المعجم الفلسفي ج ٢ ص ٥٣٢).

قد يكون بالحلول فيها، على أن الاشتراك في اللازم لا يوجب التماثل].

إشارة إلى معارضة أوردها الإمام تقريرها أنه لو وجدت الهيولي، فإما أن تكون متحيزة أو لا وكلاهما محال. أما الثاني فلامتناع حلول الجسمية المختصة بالحيز والجهة فيما ليس بمتحيز أصلا، ولهذا لا يقع شك في امتناع كون بعض المجردات محلاً للأجسام، وأما الأول فلأن تحيزها إما أن يكون بطريق الاستقلال أو التبعية، ويلزم على الأول أن تكون هي والجسمية مثلين لاشتراكهما في أخص صفات النفس، أعني التحيز بالذات فيمتنع [أن يجتمعا][1] لاستحالة اجتماع المثلين، وأن يختص إحداهما بالمحلية والأخرى بالحالية، لأن حكم الأمثال واحد، وأن تختص الجسمية بالافتقار إلى المدة، بل يجب إما استغناؤهما فلا تكون الجسمية حالة في مادة أو افتقارهما فيكون للمادة مادة ويتسلسل، ويلزم على الثاني أن تكون المادة صفة للجسمية، حالة فيها دون العكس، لأن معنى الحلول[2] التبعية في التحيز، ولأنه لو جاز العكس لجاز أن يقال الجسم صفة للون حال فيه.

والجواب: أن عدم كون تحيزها بالاستقلال لا يستلزم وصفيتها وحلولها، لجواز أن يكون ذلك باعتبار أن حلول الجسمية فيها شرط لتحيزها، ولا نسلم أن كل ما يكون تحيزه مشروطاً بشيء كان هو وصفاً لذلك الشيء حالا فيه، بل ربما يكون بالعكس، على أن الاشتراك في التحيز[3] بالاستقلال لا يستلزم تماثلهما،

---

(١) سقط من (ب) ما بين القوسين.

(٢) الحلول السرياني: عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث تكون الاشارة الى أحدهما إشارة الى الآخر كحلول ماء الورد في الورد، فيسمى الساري حالاً والمسري فيه محلاً. والحلول الجواري: عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفاً للآخر كحلول الماء في الكوز. (راجع تعريفات الجرجاني)

(٣) التحيز هو الحصول في المكان على ما في شرح المواقف في مقدمة الموقف الثالث وهذا وإن كان في نفسه صحيحاً باعتبار ترادف الحيز والمكان لكن الأولى أن يفسر بالحصول في الحيز لكونه صحيحا مطلقاً سواء اعتبر ترادفهما أم لا.

والمتحيز هو الحاصل في الخبر وبعبارة أخرى القابل بالذات او بالتبعية للاشارة الحسية فعند المتكلمين لا جوهر الا المتحيز بالذات أي القابل للإشارة بالذات وأما العرض فمتحيز بالتبع =

إذ لا نسلم أن ذلك أخص صفات النفس. ولو سلّم فالمتماثلان إنما يتساويان في لوازم الماهية، لا في كل لازم لجواز أن يكون عائداً إلى العوارض].

---

* وعند الحكماء قد يكون الجوهر متحيزاً بالذات وقد لا يكون متحيزاً أصلا كالجواهر المجردة هكذا يستفاد مما ذكر في شرح المواقف في مقدمة الأمور العامة ومبحث الجوهر والعرض قال صاحب المحاكمات المتحيز ثلاثة أقسام إما ان يكون متحيزاً بالاستقلال كالصورة والجسم وإما أن يكون متحيزاً بالتبعية إما على سبيل حلوله في الغير كالأعراض أو على سبيل حلول الغير فيه كالهبوط فإنه متميز بشرط حلول الصورة فيها. (راجع كشاف اصطلاحات الفنون ج ٢ ص ٤٢)

المبحث الرابع

[قال (المبحث الرابع في تفاريع المذاهب)

أما القائلون بالجزء فقد اختلفوا في أنه هل يقبل الحياة والأعراض المشروطة بها، وفي أنه هل يمكن وقوع الجزء على متصل الجزءين، وفي أنه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الأجزاء دائرة، وفي أنه هل له شكل، واختلف المثبتون فقيل شبه الكرة، وقيل المثلث، وقيل المربع، أي المكعب، ليكن كونه محفوفاً بجواهر ستة، واتفقوا على أنه لاحظ له في الطول والعرض، إلا ما نسب إلى الصالحي، وابن الراوندي. أما ما نقل من الاتفاق على أن له خطاً من المساحة(1). فمبني على(2) أنها اسم للتحيز والجرم الموجب للتكاثف بانضمام الأمثال على أن المنقول عن الجبائي خلافه].

من فروع القول بكون الجسم من الجواهر الفردة، اختلافهم في أن الجوهر الفرد هل يقبل الحياة والأعراض المشروطة بها، كالعلم، والقدرة، والإرادة، فجوزه الأشعري، وجماعة من قدماء المعتزلة، وأنكره المتأخرون منهم، وهي مسألة كون الحياة مشروطة بالبنية، وقد مرت، ومنها اختلافهم في أنه هل يمكن وقوع جزء على متصل الجزئين، فأنكره الأشعري(3) لاستلزامه الانقسام، وجوزه

---

(١) في (ب) المسافة بدلاً من (المساحة)

(٢) سقط من (أ) لفظ (على)

(٣) هو على بن اسماعيل بن اسحق أبو الحسن من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري مؤسس مذهب الأشاعرة كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين ولد في البصرة وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيه ثم رجع وجاهر بخلافهم توفى ببغداد عام ٣٢٤هـ قيل بلغت مصنفاته ثلثمائة كتاب منها الرد على المجسمة ومقالات الإسلاميين (راجع طبقات الشافعية ٢/٢٤٥ ودائرة المعارف الإسلامية ٢/٢١٨).

أبو هاشم، والقاضي عبد الجبار ، ومنها اختلافهم في أنه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الأجزاء دائرة؟ فأنكره الأشعري، وجوزه إمام الحرمين. وقد سبق بيانهما، ومنها اختلافهم في أن الجوهر الفرد هل له شكل؟ فأنكره الأشعري، وأثبته أكثر المعتزلة، كذا ذكره الإمام، ونقل الآمدي اتفاق الكل على نفيه لاقتضائه محيطاً أو ومحاطاً فينقسم، وإنما الخلاف في أنه هل يشبه شيئاً من الأشكال؟ فقال القاضي: لا، وقال غيره: نعم، ثم اختلفوا فقيل يشبه الكرة، لأن في المضلع اختلاف جوانب، وقيل: المثلث لأنه أبسط الأشكال المضلعة، وقيل: المربع لأنه الذي يمكن تركب الجسم منه بلا فرج، وهذا قول الأكثرين. قال الإمام: والحق أنهم شبهوه بالمكعب، لأنهم أثبتوا له جوانب ستة، [وزعموا أنه يمكن أن يتصل به جواهر ستة من جوانب ستة][1]، وإنما يكون ذلك في المكعب، وقد يستدل على وجوب الشكل له بأنه متناه ضرورة فتكون له نهاية وحد يحيط به، إما واحد فيكون كرة، أو أكثر فيكون مضلعاً ويجاب بأنه إن أريد بكونه متناهياً أنه لا يمتد إلى غير نهاية فمسلم[2]، ولا يلزم إحاطة حديه به[3] مغاير للمحاط، وإن أريد أنه يحيط به نهاية، وينتهي إلى جزء لا جزء وراءه فممنوع، بل هو نفس النهاية. أعني الجزء الذي إليه ينتهي كل متناهي[4]. ومنها أنهم اتفقوا على أنه لاحظ له من الطول والعرض بمعنى أنه لا يتصف بشيء من ذلك، وإلا لكان منقسماً ضرورة، وإنكار ذلك على ما نسب إلى أبي الحسين الصالحي من قدماء المعتزلة جهالة. والمحكى في كلام المعتزلة عن الصالحي أنه كان يقول الجزء الذي لا يتجزأ جسم لا طول له ولا عرض ولا عمق، وليس بذى نصف، وأن الجسم ما احتمل الأعراض. ونقل الآمدي اتفاق الكل على أن للجزء خطاً من المساحة، وحمله على أن له حجماً ما على ما في المواقف لا يزيل الاشتباه، ولزوم

---

(١) سقط من بعض النسخ ما بين القوسين.

(٢) في (أ) (ففم) بدلاً (فمسلم) وهو تحريف.

(٣) سقط من ألف (به).

(٤) سقط من (أ) جملة (كل متناهي).

قبول الانقسام، بل ربما كان ذلك في الحجم أظهر لأنه إسم لما له امتداد ومقدار ما، بحيث إذا كان ذلك في الجهات كان جسماً، وإن أريد أن له مدخلاً في الحجمية والمساحة حيث يزيد ذلك بزيادة الأجزاء، فكذا في الطول والعرض، والمذكور في كلام المعتزلة آن له حظاً من المساحة، ومن الطول عند ابن الراوندي، واتفق أبو علي، وأبو هاشم، على أن لاحظ له من الطول، لأن مرجعه إلى التأليف الذي تذهب به الأجزاء في جهة مخصوصة، ثم اختلفا فذهب أبو علي إلى أن لاحظ له من المساحة لأنها أيضاً باعتبار التأليف، وذهب أبو هاشم إلى أن له حظاً من المساحة لأنها اسم لتحيز الجوهر وجرمه الموجب لتكاثفه عند انضمام أمثاله إليه، ومنها اختلافهم في أن الجوهر الواحد هل يوصف بالجهات؟[وفي أنه هل يجوز أن يرى؟وفي أنه هل يجوز أن يصير بثقل الجبل؟ وفي أنه كم يجوز أن يلقاه من الجواهر(١)؟] وفي آنه هل يجوز أن يخلقه الله تعالى على الانفراد؟ وفي أنه هل يجوز أن تحله الحركة والسكون على البدل؟ وفي أنه هل يجوز أن تحله أعراض كثيرة؟ وتفاصيل ذلك مذكورة في المطولات، ونحن لا نبالي أن ينسب كتابنا إلى القصور بإعوازه لما لا طائل فيه، ونسأل الله سبحانه لمن اجتهد في نفض ذلك الغبار عن الكلام(٢) شكر مساعيه.

[قال (وأما القائلون)

بالأجزاء القابلة للانقسام الوهمي دون العقلي، وقد اختلفوا في أشكالها، فقيل كرات، وقيل مكعبات، وقيل مثلثات، وقيل مربعات، وقيل مختلفات].

ذكر الإمام أن القائلين بكون الجسم من أجزاء صغار قابلة للانقسام الوهمي دون الفعلي، اختلفوا في أشكالها، فذهب الأكثرون إلى أنها كرات لبساطتها، والتزموا القول بالخلاء وقيل: مكعبات وقيل: مثلثات، وقيل: مربعات، وقيل: على خمسة أنواع من الأشكال فللنار ذو أربع مثلثات، وللأرض مكعب، وللهواء

---

(١) ما بين القوسين سقط من (أ)

(٢) سقط من (أ) جملة (عن الكلام)

ذو ثماني[1] قواعد مثلثات، وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات، وللفلك ذو اثني عشر قاعدة مخمسات[2]، وذكر في الشفاء أنهم يقولون إنها مختلفة الأشكال، وبعضهم يجعلها الأنواع الخمسة[3].

[قال (ثم المشهور من الطائفتين)

أن طبيعة الأجزاء واحدة في جميع الأجسام فيكون اختلافها بحسب الأعراض، ويستند اختلاف الأعراض عندنا إلى قدرة المختار، وعندهم إلى اختلاف الأشكال، فلا حاجة إلى جعل بعض الأعراض داخلة في حقيقة الجسم].

أي القائلين بكون الجسم من أجزاء لا تنقسم أصلاً، والقائلين بأنها تنقسم وهماً لا فعلاً إنها متماثلة أي جوهرها واحد بالطبع في جميع الأجسام. فاختلاف الأجسام إنما يكون بحسب الأعراض دون الماهيات، واختلاف الأعراض مستند عند المتكلمين إلى الفاعل المختار، وعند الآخرين إلى اختلاف أشكال الأجزاء على ما صرح به في الشفاء، وهل يلزم أن يكون بعض تلك الأعراض داخلاً في حقيقة الجسم، فتكون عوارض للأجزاء وذاتيات للأجسام فيتحقق اختلافها بحسب الماهية؟ فيه كلام كما[4] سيجيء إن شاء الله.

[قال (وأما القائلون

بالهيولي والصورة فقد اتفقوا على فروع:

الأول: عموم الهيولي لكل جسم، وإن لم يقبل الانفكاك كالفلكيات، لأن الجسمية طبيعة نوعية، فلا يخالف[5] في اللوازم وتحقيقه أنه قد ثبت لزوم المادة للجسمية مع قطع النظر عن تشخصاتها، والأسباب المنفصلة عنها، ثم إنها ليست

---

(١) في (أ) ثاني بدلاً من (ثماني) وهو تحريف

(٢) سقط من (ب) لفظ (مخمسات)

(٣) في (ب) كلها بدلاً من (الخمسة)

(٤) سقط من (ب) لفظ (كما)

(٥) في (ب) يختلف بدلاً من (يخالف)

طبيعة عرضية، أو جنسية، يقع على معروضات أو ماهيات مختلفة اللوازم، كالوجود، والحيوانية، بل نوعية، لكونه أمراً متحصلاً بنفسه، إذ لا يختلف إلا بما يلحقه من حرارة وبرودة، وما يقارنه من طبيعة[1] فلكية، أو عنصرية، ونحو ذلك مما هو خارج عنها، متميزة بحسب الوجود، ولهذا لم يكن الجواب عن الكل والبعض إلا جوهراً متصل الذات، وهذا لا ينافي كون الجسم جنساً يؤخذ مبهماً لا يتحصل إلا بما ينضاف إليه من الفصول، وقد يقرر بأن كل جسم يقبل الانفكاك في ذاته، وإن امتنع لعارض، وبأن الانفصال في الوهم كاف في ثبوت المادة].

ذكر من فروع القول بتركب الجسم من الهيولي والصورة[2] خمسة:

الأول: ثبوت ذلك لكل جسم، وإن لم يكن قابلاً للانفصال الانفكاكي كالفلكيات وذلك لأن الجسمية. أعني الامتداد الجوهري طبيعة نوعية، إذ لا تختلف حيث تختلف إلا بالعوارض والمشخصات دون الفصول، وقد ثبت أنها فيما يقبل الانفصال الانفكاكي مفتقرة إلى المادة، نظراً إلى ذاتها الاتصالية من غير اعتبار بالتشخصات، والأسباب الخارجة، فكذا فيما لا يقبله، لأن لازم الماهية لا يختلف، ولا يتخلف. وتحقيق ذلك ما ذكر في الشفاء إن جسمية إذا خالفت جسمية أخرى تكون لأجل أن هذه حارة، وتلك باردة، وهذه لها طبيعة فلكية،

---

(١) الطبيعة هي القوة السارية في الأجسام التي يصل بها الموجود الى كماله الطبيعي وهذا المعنى هو الأصل الذي ترجع إليه جميع المعاني الفلسفية التي يدل عليها هذا اللفظ فمن هذه المعاني قول ابن سينا الطبيعة مبدأ أول لكل تغير ذاتي وثبات ذاتي. (راجع رسالة الحدود) ويطلق لفظ الطبيعة على النظام او القوانين المحيطة بظواهر العالم المادي وهي عند أرسطو ضد المصادفة والاتفاق. (راجع رسالة الحدود لابن سينا وفلسفة ابن رشد).

(٢) الصورة في اللغة الشكل والصفة والنوع ولها في عرف العلماء عدة معان فهي تطلق على ترتيب الأشكال ووضع بعضها على بعض وتسمى بالصورة المخصوصة وتطلق على ترتيب المعاني المجردة فيقال صورة المسألة وصورة السؤال والجواب. (راجع كليات أبي البقاء).
والفلاسفة يفرقون بين الصورة الجسمية والصورة النوعية وبين الصورة الجوهرية والصورة العرضية ويرى الفلاسفة أن الفكر مادة وصورة أما مادته فهي الحدود التي يتألف منها وأما صورته فهي العلاقات الموجودة بين هذه الحدود وللقضايا المنطقية صفة صورية وهي انقسامها إلى أربعة أقسام القضايا الموجبة والقضايا السالبة والقضايا الكلية والقضايا الجزئية. (راجع تعريفات الجرجاني والنجاة لابن سينا ص ٢٦٤).

وتلك لها طبيعة عنصرية، وهي أمور لا تلحق الجسمية من خارج، فإن الجسمية في الخارج موجودة، والطبيعة الفلكية موجودة أخرى، وقد انضاف إلى تلك الطبيعة القائمة المشار إليها هذه الطبيعة الأخرى في الخارج، بخلاف المقدار الذي هو ليس في نفسه شيئاً محصلاً ما لم يتنوع بأن يكون خطاً أو سطحاً إذ ليست المقدارية موجودة، والخطية موجودة أخرى، بل الخطية نفسها هي المقدارية المحمولة عليها، فالجسمية مع كل شيء يفرض بشيء متقرر هو جسمية فقط من غير زيادة، وأما المقدار فلا مقدار فقط، بل لا بد من فصول حتى يوجد ذاتاً متقررة إما خطاً أو سطحاً.

فإن قيل: لا خفاء ولا خلاف في أن الجسم جنس تحته أنواع بل أجناس، وإنما الكلام في أنه جنس عال أو فوقه جنس الجوهر، فكيف يصح القول بأن الجسمية طبيعة نوعية؟ ثم أي حاجة إلى ذلك في إثبات المطلوب. ومعلوم أن لوازم الطبيعة الجنسية أيضاً لا يختلف ولا يتخلف.

قلنا: فرق بين الجسم الذي يؤخذ أمراً مبهماً، لا يتحصل إلا بما ينضاف إليه من الفصول، وبين الجسمية المتحصلة في الخارج بحكم الحس، واحتيج إلى بيان نوعيتها ليعلم أن احتياجها إلى المادة كما أنه ليس من جهة تشخصها، أعني كونها هذه الجسمية، أو تلك التشخص بالبعض دون البعض كذلك ليس من جهة فصول بعض الأقسام أو ماهياتها بأن تكون الجسمية طبيعة جنسية، تحتها جسميات، مختلفة الحقائق بالفصول، ممكنة الافتراق في اللوازم، كالحيوانية، أو عرضاً عاماً لجسميات كذلك كالوجود.

نعم يرد بعد تسليم ما ذكر في بيان نوعيتها أنه لم لا يجوز أن يكون ذلك من جهة بعض العوارض كقبول الانفصال الانفكاكي، فلا يجري فيما لا يقبله كالفلكيات. وقد أشير في الإشارات إلى الجواب بأن قبول الجسمية للانفصال مع امتناع بقائها معه معرف لاحتياجها في ذاتها إلى المادة، فيفتقر إليها، حيث كانت يعني أنه ليس علة الاحتياج ليخص الاحتياج بما يقبل الانفصال، بل علة للتصديق بالاحتياج الذاتي فيعم. ولا خفاء في توجه المنع، وقد تقرر عموم الهيولي للأجسام بأن كل جسم فهو بالنظر إلى ذاته وامتداده ومقداره قابل للانفصال الانفكاكي، وإن

امتنع ذلك لأمر زائد لازم كالصورة الفلكية، أو غير ذلك لازم كغاية الصغر والصلابة، وفي شرح الإشارات ما يشعر بأن قبول الانفصال الوهمي كاف في إثبات المادة إذ لا بقاء للاتصال مع الانفصال فلا بدَّ من قابل باق.

واعترض بأن الانفصال الوهمي إنما يرفع الاتصال في الوهم دون الخارج، فلا يلزم وجود الهيولي في الخارج على ما هو المطلوب.

وأجيب: بأن معنى إمكان الانفصال الوهمي هو أن يكون الجسم بحيث يصح حكم الوهم بأن فيه شيئاً غير شيء وجزءاً دون جزء لا من الأحكام الكاذبة الوهمية، بل الصادقة المبنية على إمكان جزء غير جزء في نفس الأمر وهو معنى الانفصال الخارجي، وحاصله أن القسمة الوهمية، وإن لم تستلزم الانفكاكية لكن قبولها يستلزم قبولها، وهو يستلزم ثبوت المادة في نفس الأمر.

[قال (الثاني)

امتناع الهيولي بدون الصورة لأنها إن كانت مشاراً إليها كانت جسماً لامتناع الجوهر الفرد، وإلا فعند حصول الصورة تكون في بعض الأحياز ضرورة وهو تخصيص بلا مخصص، ورد بمنع انحصار المخصص في الصورة].

من فروع القول بالهيولي أنها تمتنع أن توجد مجردة عن الصورة لأنها حينئذ إما أن تكون ذات وضع أو لا. والمراد بالوضع ههنا كون الشيء بحيث يمكن أن يشار إليه بأنه ههنا أو هنالك، فإن كانت ذات وضع كان جسماً لكونه جوهراً متحيزاً قابلاً للانقسام في الجهات لما علم في بحث نفي الجزء من أنه يمتنع أن يوجد جوهر متحيز لا ينقسم أصلاً بمنزلة النقطة(1) أو ينقسم في جهة دون جهة بمنزلة الخط أو السطح وإنما لم يقل كان جسماً أو حالاً في جسم كالأعراض والصور، لأن الكلام في جوهر قابل للصور، وإن لم تكن ذات وضع ولا محالة تصير محلاً للصورة في الجملة.

(1) النقطة ثلاثة أقسام مادية ورياضية ومتيافيزيقية أما النقطة المادية فهي أصغر شيء ذي وضع يمكن أن يشار إليه بالإشارة الحسية، وأما النقطة الرياضية فهي معنى هندسي أولي لا يمكن تعريفه إلا بنسبته الى غيره كقولنا النقطة ذات غير منقسمة ولها وضع وهي نهاية الخط (راجع رسالة الحدود لابن سينا ص ٩٢) وأما النقطة الميتافيزيقية فهي الذرة أو الموناد (اصطلاح أجنبي).

فعند حلول الصورة إما أن تكون في جميع الأحياز وهو تخصيص بلا مخصص، لأن نسبة الصورة الجسمية إلى جميع الأحياز على السوية.

فإن قيل: لعل معها صورة نوعية تقتضي الاختصاص.

قلنا: فننقل الكلام إلى خصوصية ذلك المظهر. أعني الصورة النوعية دون سائر المظاهر، ثم تعيين هذا الحيز من بين الأحياز التي هي أجزاء حيز كلية ذلك النوع، ولا يرد النقض بهذا من الأرض مثلاً، حيث يخصص بهذا الجزء من حيز الأرض لجواز أن يكون ذلك بسبب صورة سابقة مقتضية لهذا الوضع المقتضي[1] بهذا الحيز كما إذا صار جزء من الهواء ماء ثم صار[2] أرضاً فإنه ينزل على استقامة إلى أن يقع في حيز من الماء ثم الأرض. وسيجيء لهذا زيادة بيان، وكذا الكلام في وجه اختصاص المادة بما لها من الصورة النوعية على ما نفصله في الفرع الخامس. فلا يرد النقض به. نعم يتوجه أن يقال لم لا يجوز أن تكون للهيولي المجردة أوصاف وأحوال غير الصورة والأوضاع تعدها[3] للاختصاص عند التجسم ببعض الأوضاع والأحياز على التعيين، وأما الرفع بإسناد الاختصاص إلى القادر المختار على ما ذكره الإمام فلا يتأتى على أصول القائلين بالهيولي.

[قال (الثالث امتناع الصورة بدون الهيولي)

لأنها لو قامت بذاتها استغنت عن المحل، فلم تحل فيه. وردّ بأنه يجوز أن لا يكون التجرد[4] ولا الحلول لذاتها].

ولهم في بيان ذلك وجوه:

---

(١) سقط من (أ) لفظ (المقتضى)

(٢) سقط من (أ) لفظ (صار)

(٣) في (ب) بعد الاختصاص بدلاً من (تعدها للاختصاص)

(٤) التجريد أو التجرد في اللغة التعرية تقول جرد الشيء قشره وجرد الجلد نزع شعره وجرد السيف من غمده سلّه والتجريد عند الفلاسفة هو انتزاع النفس عنصراً من عناصر الشيء والتفاتها اليه وحده دون غيره مثال ذلك أن العقل يجرد امتداد الجسم من كتلته مع أن هذا الجسم لا تنفك عنه صفته في الوجود الخارجي قال ابن سينا ان أصناف التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة. (راجع النجاة ص ٢٧٥)

أخصرها أنها لو وجدت مجردة لكانت مستغنية في ذاتها عن المحل فيمتنع حلولها فيه، لان ما بالذات لا يزول، وأنها تستلزم قبول الانقسام الوهمي المستلزم لقبول الانقسام الانفكاكي المستلزم للمادة.

ورد الأول بأنه يجوز أن لا تقتضي ذاتها التجرد عن المادة، ولا الحلول فيها، بل كل منهما يكون لأمر من خارج.

والثاني: يمنع استلزام قبول الانقسام الوهمي للانفكاكي. وقد مرَّ الكلام فيه.

وأشهرها: أن الصورة الجسمية مستلزمة للشكل، وهو مستلزم للمادة.

أما الأول: فلما سيجيء من تناهي الامتدادات ولا نعني بالشكل إلا هيئة إحاطة نهاية أو نهايات.

وأما الثاني: فلأن حصول الشكل[1] لو لم يكن بمشاركة من المادة ولم يكن لها دخل في ذلك، فإما أن تكون بمجرد الطبيعة الامتدادية، فيلزم تساوي الأجسام في الأشكال أو بحسب فاعل من خارج، فيتوقف اختلاف المقادير والأشكال على اتصال وانفصال وعلى قبول وانفعال، وقد سبق أن ذلك بدون المادة محال.

واعترض بوجهين:

أحدهما: منع لزوم الانفصال، فإنه قد تختلف المقادير والأشكال بدون الانفصال كما في تبدل مقادير الشمعة وأشكالها مع أن امتدادها بحالها، وإن أريد أن إمكان الانفصال الوهمي مستلزم لإمكان الانفكاك المحوج إلى المادة على ما مر، كأن باقي المقدمات مستدركاً في البيان، وهو وإن لم يكن قادحاً في الفرض لكن لا كلام في استقباحه في أدب المناظرة سيما إذا كان بعض المقدمات

---

(١) الشكل في الأصل هيئة الشيء وصورته تقول شكل الارض صورتها والشكل أيضاً هو المثل والشبيه والنظير قال ابن سينا مثل إدراك الشاة لصورة الذئب أعنى شكله وهيئته والشيء كلما بدل شكله تبدلت فيه الأبعاد المحدودة. (راجع رسالة الحدود والنجاة ص ٢٦٤)
والشكل المنطقي هو الهيئة الحاصلة في القياس من نسبة الحد الأوسط الى الحد الأصغر والحد الأكبر فإذا كان الحد الأوسط موضوعاً في الكبرى ومحمولاً في الصغرى كان القياس من الشكل الاول الخ... (راجع كتاب المنطق ص ٤٣/٤٨ للدكتور جميل صليبا)

المستدركة في غاية الخفاء كتناهي الأبعاد.

وثانيهما: النقض بكل بسيط من الفلكيات والعنصريات حيث كانت طبيعة الكل والجزء واحدة، مع أن الجزء ليس على شكل الكل ومقداره.

وأجيب عن الأول بوجهين:

أحدهما: أن المراد لزوم أحد الأمرين، أعني الانفصال كما في تشكلات الماء تجعله مياها أو مجرد الانفعال كما في الشمع، وكل منهما يستلزم المادة على ما سبق من برهاني الانفصال والانفعال، مع ما عليهما من الإشكال. ولا خفاء في أن هذا مع كونه مخالفاً لظاهر تقرير القوم مشتمل على استدراك، لأن إمكان الانفعال لازم قطعاً، فلا معنى لضم الانفصال إليه، وجعل اللازم أحدهما، ولا ينبغي أن يحمل على هذا المعنى عبارة شرح الإشارات[1]. حيث قال: هذا الاعتراض ليس بقادح في الفرض، لأنا لم نجعل لزوم المحال مقصوراً على لزوم الفصل والوصل، بل عليه وعلى لزوم الانفعال[2]، وإنما معناها أنا رتبنا لزوم المحال على لزوم الانفصال، ولزوم الانفعال جميعاً، فإن ثبت كلا اللزومين فذاك، وإلا فلا خفاء في لزوم الانفعال وهو كاف في لزوم المادة.

وثانيهما: أن ليس المراد انفصال الجسم في نفسه، بل انفصال الأجسام بعضها عن بعض لمعنى عدم الاتصال عما من شأنه الاتصال، فإن هذا هو المحوج إلى المادة لا مجرد التمايز والافتراق.

---

(١) كتاب الارشاد في (ب) بدلاً من (الاشارات) وكتاب الارشاد تأليف إمام الحرمين الجويني. وقد قام بتحقيقه والتعليق عليه المرحوم الدكتور محمد يوسف موسى والدكتور على عبد المنعم.

(٢) الانفعال: أطلق في اللغة العربية أولاً على إحدى مقولات ارسطو (أن ينفعل) وهي ضد مقولة (أن يفعل) قال ابن سينا الانفعال هو نسبة الجوهر الى حالة فيه بهذه الصفة كالتقطع والتسخن (راجع النجاة ص ١٢٨) وقال الغزالي «الانفعال هو نسبة الجوهر المتغير الى الجوهر المغير، فإن كل منفعل فعن فاعل، وكل متسخن ومتبرد فعن مسخن ومبرد بحكم العادة المطردة عند أهل الحق، وبحكم ضرورة الجبلة عند المعتزلة، والفلاسفة، والانفعال على الجملة تغير، والتغير قد يكون من كيفية الى كيفية مثل تصيير الشعر من السواد الى البياض. (راجع معيار العلم ص ٢٠٩ - ٢١٠) وقال الجرجاني: الانفعال هو الهيئة الحاصلة للمتأثر من غيره بسبب التأثير أولاً كالهيئة الحاصلة للمنقطع ما دام منقطعاً. . التعريفات.

وللتنبيه على هذا المعنى تعرضوا مع الانفصال للاتصال، وإلا فلا دخل لاتصال الأجسام بعضها ببعض في اختلاف أشكالها ومقاديرها، وعلى هذا يحمل ما قال في شرح الإشارات: أن المغايرة بين الأجسام لا تتصور إلا بانفصال بعضها عن بعض، واتصال بعضها ببعض، وذلك مستلزم للمادة، ولما لاح على هذا الطريق أثر الضعف بناء على أنهم بنوا ثبوت المادة على إمكان الاتصال والانفصال في الجسم نفسه، حتى لو لم يوجد إلا جسم واحد كان كذلك لا الاتصال والانفصال فيما بين الأجسام، وأن دعوى إمكان الاتصال فيما بين كل جسمين حتى الفلك والعنصر بحسب الطبيعة الجسمية ربما لا يسمع عدل إلى طريق الانفعال. فقال: وبالجملة لا يمكن أن يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد، إلا بعد أن يكون فيه قوة الانفصال المقتضية للمادة.

وأجيب عن النقض أيضاً بوجهين:

أحدهما: أن هناك مادة تقبل الكلية والجزئية لقبولها بذاتها الاتصال والانفصال، فيعود اختلاف الشكل والمقدار فيما بين الكل والجزء، إلى اختلاف القابل، وإن كان الفاعل واحداً هو الصورة النوعية، بخلاف الصورة الجسمية. إذا فرضناها مجردة عن المادة، فإنه لا يتصور فيها ذلك، لأن حصول الجزئية بالانقسام، والكلية بالالتئام من لواحق المادة.

وثانيهما: أن هناك مانعاً هو الجزئية، فإنه لما حصل للكل ذلك الشكل والمقدار امتنع بالضرورة حصوله للجزء، ما دام الجزء[1] جزءاً، والكل كلًّا، ولا يتصور ذلك في الصورة المجردة من المادة، وهذا عائد إلى الأول، إلا أنه يرد عليه أن الجزء وإن امتنع كونه على مقدار الكل، لا يمتنع كونه على شكله كتدوير الفلك وحامله[2]، والمقصود بالنقض هو الشكل، وإنما المقدار استطراد.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (الجزء)

(٢) في (ب) وحاصله بدلاً من (وحامله)

وجوابه أن الجزئية تمنع لزوم كون الجزء شكل الكل ضرورة، امتناع كونه جميع أجزاء الكرة، وهذا كاف في دفع النقض، على أن مقتضى عدم التعدد في الفاعل والقابل هو أن يكون شكل الجزء والكل واحداً بالشخص، ولا خفاء في أن الجزئية تمنع ذلك.

[قال (الرابع)

إن التلازم بينهما[1] ليس لعلية أحديهما، بل لاحتياج الهيولي في بقائها إلى صورة ما، والصورة في تشخصها إلى هيولي بعينها].

قد ثبت امتناع كل من الهيولي والصورة بدون الأخرى[2]، فاحتيج إلى بيان ذلك على وجه لا يدور، وذلك أن الهيولي يحتاج في بقائها إلى صورة لا بعينها، وتبقى محفوظة بصور متواردة كالسقف يبقى بدعائم تزال واحدة وتقام أخرى[3]. نعم قد يلزم صورة واحدة لأسباب خارجية كما في الفلك، والصورة تحتاج في تشخصها إلى الهيولي المعينة، التي هي محليها، لما علم من أن شكلها إنما يكون بالمادة، وما يتبعها من العوارض، وليست الصورة علة للهيولي، لكونها حالة فيها محتاجة إليها، ولكونها مقارنة لما هو متأخر عن الهيولي. أعني التناهي والتشكل التابعين للمادة، ولكونها جائزة الزوال إلى صورة أخرى، مع بقاء الهيولي بعينها، ولا يعقل في الشيء المعين أن تكون علته شيئاً لا بعينه، وليست الهيولي علة للصورة لما تقرر عندهم من أن القابل لا يكون فاعلاً، ومن أن الهيولي لا تقوم بالفعل إلا بالصورة، فتكون محتاجة إليها في الوجود متأخرة عنها، ولأنها قابلة لصور غير متناهية، فلا تكون علة لشيء منها لعدم الأولوية، وإن انضم إليها[4] ما يفيد الأولوية لم يكن للهيولي إلا القبول، والحق أن بيان كيفية تعلق الهيولي بالصورة، وامتناع علية إحداهما

(١) سقط من (أ) لفظ (بينهما)
(٢) سقط من (ب) جملة (بدون الأخرى)
(٣) في (ب) تزال الأولى وتقام الثانية
(٤) سقط من (أ) لفظ (إليها)

للأخرى، ووجوب تقدم الصورة على الهيولي من حيث هي صورة ما، وتأخرها عنها من حيث هي صورة مشخصة على وجه يندفع عنه ما سنح عليه(١) من الإشكالات عسر جداً، والمتأخرون قد بذلوا فيه المجهود، وبلغوا مداه، ولو علمنا فيه خيراً لأوردناه.

[قال (الخامس)

إن اختلاف الأجسام في الآثار ليست للجسمية المشتركة، بل لأمر مختص غير عارض دفعاً للتسلسل، وهو الصورة النوعية، ونوقض باختلاف الصورة، فإن التزم بقاءها لا إلى نهاية، أو استناد اختلافها إلى اختلاف الاستعدادات التزمنا مثله في العوارض. وقد يقال إن مبادىء آثار الأجسام أمور بها تنوعها وتحصلها، فلا يكون إلا جوهر مقومه، وحاصله أنا نقطع باختلاف حقيقتي الماء والنار مثلاً، مع الاشتراك في المادة والصورة الجسمية، فلا بدّ من الاختلاف بمقوم جوهري، نسميه الصورة النوعية، ومبناه على امتناع تقوم الجسم بعرض قائم بجزئيه(٢)، أو بجوهر غير حال في مادته].

من تفاريع القول بالهيولي والصورة إثبات صور نوعية، هي مبادىء اختلاف الأنواع بالآثار، وبيانه أنه لاخفاء في أن للأجسام آثاراً مختلفة(٣) كقبول الانفكاك والالتئام بسهولة كما في الماء أو بعسر كما في الأرض، أو امتناع عن ذلك كما في الفلك، وكالاختصاص بما لها بحسب طبعها من الأشكال والأمكنة والأوضاع، وليس ذلك بمجرد الجسمية المشتركة ولا الهيولي القابلة وهو ظاهر، ولا بأمر مفارق لتساوي نسبته إلى جميع الأجسام، ولأن الكلام في آثار الأجسام فيلزم الخلف، فتعين أن تكون بأمور مختصة مقارنة، ويجب أن تكون صوراً لا أعراضاً، لأنا ننقل الكلام إلى أسباب تلك الأعراض فيتسلسل، ولأن تنوع الأجسام وتحصلها موقوف على الاتصاف بتلك الأمور، ومن المحال تقوم الجوهر بالعرض.

(١) سقط من (ب) جملة (ما سنح عليه)
(٢) في (أ) بجزئه بدلاً من (بجزئيه)
(٣) سقط من (ب) لفظ (مختلفة)

واعترض بأن الترديد المذكور يجري في اختصاص كل جسم بما له من الصورة، وقرره الإمام بأن اختصاص الجسم بهذه الصورة مثلاً لو كان لأجل صورة أخرى، فإما أن يكون ذلك على طريق المساوقة[1]، فيلزم استناد كل صورة إلى صورة لا إلى نهاية، أو على طريق المسابقة، بأن تستند الصورة الحاصلة في الحال إلى صورة سابقة عليها، فيندفع أصل الاحتجاج، لجواز أن يستند كل عرض إلى عرض سابق عليه.

فأجاب بأنه على طريق المسابقة، ويمتنع مثله في الأعراض لأنها مستندة إلى مبادىء موجودة في الأجسام تعيدها[2] عند زوالها بالقسر[3] لوجهين:

أحدهما: أن الماء المسخن بالنار يعود بارداً، فلولا أن في جسم الماء شيئاً محفوظ الذات عند ملاقاة النار كما كان كذلك بخلاف الصورة المائية، فإنها إذا زالت إلى الهوائية لا تعود بالطبع.

وثانيهما: أن كيفيات العناصر تنكسر صرافتها عند الامتزاج، ولا كاسر سوى الصورة لما سيجيء في بحث المزاج، وأنت خبير بأن هذا إنما يتم لو ثبت لكل عرض كذلك أن يجب[4] أن يعود بعد الزوال، وينكسر عند الامتزاج وإلا فيجوز أن تكون الأعراض التي كذلك مستندة إلى أمور محفوظة هي أعراض يستند كل منها إلى عرض قبله، وهكذا إلى غير النهاية كالصور، ولذا قال الإمام رحمه الله في موضع[5] آخر أن الذي حصل بالدليل هو استناد هذه الأعراض من الأين،

---

(١) المساوقة: هي التلازم بين الشيئين بحيث لا يتخلف أحدهما عن الآخر في مرتبة (راجع كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي) وإذا كان لأحد الشيئين معية مع الآخر كان مساوقاً له، وكذلك إذا كان بينهما تلازم في التغير، وقد تستعمل المساوقة فيما يعم الاتحاد في المفهوم، والمساواة في الصدق، فتشمل الألفاظ المرادفة والمساوية. (راجع ابن سينا كتاب النجاة ص ٣٢٣ فصل في مساوقة الواحد للموجود باعتبار ما)

(٢) في (ب) بصدها بدلاً من (تعيدها)

(٣) في (ب) بالعسر بدلاً من (بالقسر)

(٤) في (ب) بحيث بدلاً من (يجب)

(٥) سقط من (أ) جملة (في موضع)

والكيف، وغيرهما، إلى قوى موجودة في الجسم، وأما إنها صور لا أعراض فلا، بل الأقرب عندنا أنها من قبيل الأعراض.

والحاصل أنه كما لا يمتنع تعاقب الصور على الإطلاق، لا يمتنع تعاقب الأعراض التي يستند إليها ما يعود بعد الزوال، فيكون كل سابق معداً[1] للاحق، ويرجع اختلافها إلى اختلاف الاستعدادات، وإن كان المبدأ واحداً، وقد يقال نحن نعلم بالضرورة أن ههنا آثاراً صادرة عن الأجسام كالإحراق للنار، والترطيب للماء، فلو لم يكن فيها إلا الهيولي والصورة الجسمية لما كان كذلك، فلا بد فيها من أمور هي مبادىء تلك الآثار. ولا خفاء في أن الأجسام إنما تختلف بحسب آثارها المخصوصة بتنوع[2] نوع، فتنوعها وتحصلها إنما يكون باعتبار تلك المبادىء، فتكون صوراً لا أعراضاً لامتناع تقوم الجوهر بالعرض. وحينئذ يندفع ما يقال: لم لا يجوز أن تكون تلك الآثار مستندة إلى الفاعل المختار؟ أو يكون لبعض المفارقات خصوصية بالقياس إلى بعض الأجسام دون بعض؟ أو يكون اختلاف الآثار عن المفارق بحسب اختلاف استعدادات الأجسام وهيوليتها؟ وبهذا يظهر أنه يكفي في إثبات الصور النوعية أن يقال: نحن نقطع باختلاف حقيقتي الماء والنار مع الاشتراك في المادة والصور الجسمية، فلا بد من الاختلاف بمقوم جوهري نسميه الصورة النوعية. ويردّ على هذا[3] التقريرين بعد تسليم اختلاف الأجسام بالحقيقة، وكون الآثار صادرة عنها، وكون هيوليتها متفقة للحقيقة، وكذا صورها الجسمية.

إنا لا نسلّم لزوم كون ما به الاختلاف جوهراً حالاً في الهيولي ليكون صورة، ولم لا يجوز أن يكون عرضاً قائماً بأحد جزئيه لا بالجسم نفسه، ليدفع بأن العرض الحال في الجسم متقوم به، متأخر عنه، فلا يكون مقوماً له متقدماً عليه، أو يكون جوهراً غير حال في مادته، فلا يكون صورة، ولا يكون الاحتياج

---

(١) في (ب) بعد بدلاً من (معداً)
(٢) في (أ) نوع بدلاً من (تنوع)
(٣) سقط من (أ) لفظ (هذا)

فيما بينه، وبين الجزئين الآخرين على وجه آخر غير الحلول، والحق أن اثبات الصور الجوهرية[سيما النوعية،وأن الذي يعلم قطعاً هو أن الماء والنار مثلاً][١] مختلفان بالحقيقة مع الاشتراك في الجسمية كالإنسان والفرس في الحيوانية، وأما أن في كل منهما جوهراً لا يختلف بالحقيقة (حالا فيه أيضاً) هو المادة، وآخر كذلك حالا في الأول هو الصورة الجسمية، وآخر مختلف بالحقيقة حالا فيه أيضاً هو الصورة النوعية، وهكذا في سائر مراتب امتزاج العناصر إلى أن تنتهي إلى النوع الأخير كالإنسان مثلاً، فيكون في مادته جواهر كثيرة هي صور العناصر والأخلاط والأعضاء، وآخرها صورة نوعية إنسانية حالة غير النفس الناطقة[٢] المفارقة فلم يثبت بعد، وما يقال أن الأجزاء العقلية إنما توجد من الأجزاء الخارجية فلا بدّ في اختلاف أنواع الجنس الواحد من صور مختلفة الحقيقة، هي مأخذ الفصول ليس بمستقيم، لأنهم جعلوا العقول والنفوس أنواعاً بسيطة من جنس الجوهر، ولأن الجزء الخارجي قد لا يكون مادة ولا صورة كالنفس الناطقة، اللهم إلا بمجرد التسمية، ووقع في ديباجة الأخلاق العنصرية[٣] ما يشعر بأن على الصورة الإنسانية[٤] طراز عالم الأمر أي المجردات،وكأنه أراد أنها لغاية قربها من الكمالات وإعدادها البدن،لقبول تعلق النفس به شبيهة بالمجردات، وإن كانت حالة في المادة أو أراد بكونها من عالم الأمر أن وجودها دفعي لا كالهيولي، وما لها من الأطوار في مدارج

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) النفس عند ارسطو هي المبدأ الأول للحياة والإحساس والفكر وتسمى قوة النفس التي هي مبدأ الفكر بالنفس الانسانية، أو النفس الناطقة او المفكرة، وهي النفس الانسانية من جهة ما تدرك الكليات وتفعل الأفعال الفكرية أو هي الجوهر المجرد عن المادة القابل للمعقولات والمتصرف في مملكة البدن (راجع تعريفات الجرجاني)

قال ابن سينا: وأما النفس الناطقة فتنقسم قواها أيضاً الى قوة عاملة وقوة عالمة، وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الجسم، فالقوة العاملة هي العقل العملى، والقوة العالمة هي القوة النظرية أو العقل النظري. (راجع رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها لابن سينا نشرت في القاهرة عام ١٩٣٤ وكتاب النجاة أيضاً ص ٢٦٩ ـ ٢٧٢).

(٣) في (أ) الناصرية بدلاً من (العنصرية) وهو تحريف

(٤) سقط من (ب) لفظ (الانسانية)

الاستكمال والاستعداد، وأما ما يقال من أنه أراد بها النفس الناطقة بدليل استشهاده بقوله تعالى: ﴿يلقي الروح من أمره[1]﴾ فيكذبه تصريحه بأنها سبب لاستعداد البدن لتعلق النفس به، وأن النفس مبدأ لوجودها.

---

(١) سورة غافر آية رقم ١٥ وقد جاءت الآية محرفة في المطبوعة حيث قال (وينزل) بدلاً من (يلقى)

المبحث الخامس
«في أحكام الأجسام»

[قال (المبحث الخامس)

في أحكام الأجسام فمنها أنها متماثلة لا تختلف إلا بالعوارض، ويجوز على كل ما يجوز على الآخر، ويبتني على ذلك استناد اختلاف العوارض إلى القادر المختار، وخرق السموات، وكثير من خوارق العادات، وذلك لكونها من محض الجواهر الفردة المتماثلة، ولاشتراكها في التميز وقبول الأعراض، [وهما من أخص صفات النفس](1) وانقسام الجسم إليها. وقد يتوهم أن المراد بتماثلها الاتحاد في المفهوم المشترك بين الأنواع المختلفة، كالحيوان مثلاً، فيستدل بأن حد الجسم(2) على اختلاف عباراتهم فيه واحد غير مشتمل على تنويع واختلاف الخواص إنما هو لاختلاف الأنواع].

بعد الفراغ من بيان حقيقة الجسم أخذ في بيان أحكامه، فمنها أن الأجسام متماثلة أي متحدة الحقيقة، وإنما الاختلاف بالعوارض، وهذا أصل يبتني عليه كثير من قواعد الإسلام، كإثبات القادر المختار، وكثير من أحوال النبوة والمعاد(3)، فإن اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد أن يكون بمرجح مختار، إذ نسبة الموجب إلى الكل على السواء، ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار، والحرق على الماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات، وأحوال القيامة، ومبنى هذا الأصل عند المتكلمين على أن أجزاء الجسم ليست إلا الجواهر الفردة، وأنها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة، ولا محيص لمن اعترف بتماثل الجواهر، واختلاف الأجسام بالحقيقة من جعل بعض الأعراض داخلة فيها، وقد

---

(1) ما بين القوسين سقط من (ب)

(2) في (ب) الاسم بدلاً من (الجسم)

(3) راجع رسالة اضحوية في أمر الميعاد لابن سينا تحقيق الدكتور سليمان دنيا.

يستدل بأن الأجسام متساوية في التميز، وقبول الأعراض، وذلك من أخص صفات النفس، وبأن الجسم ينقسم الى الفلكي والعنصري(١) بما لهما من الأقسام، ومورد القسمة مشترك، وبأن الأجسام يلتبس بعضها ببعض على تقدير الاستواء في الأعراض، ولولا تماثلها في نفسها لما كان كذلك، والكل ضعيف. ومن أفاضل الحكماء من توهم أن المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم، وإن كانت هي أنواعاً مختلفة مندرجة تحته فتمسك بأن الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف عباراتهم فيه واحد عند كل قوم من غير وقوع قسمة فيه، فلذلك اتفق الكل على تماثله، فإن المختلفات إذا جمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كما يقال الجسم هو القابل للأبعاد الثلاثة، والمشتمل عليها، فيعم الطبيعي والتعليمي، ومنشأ هذا التوهم استبعاد أن يذهب عاقل إلى أن الماء والنار حقيقة واحدة، لا تختلف إلا بالعوارض كالإنسان دون الفصول، والمنوعات كالحيوان، كيف ولم يسمع نزاع في أن الجسم جنس بعيد ثم قال:

وقول النظام يتخلفها لتخالف خواصها إنما يوجب تخالف الأنواع، لا تخالف المفهوم من الحد.

[قال (ومنها)

أنها باقية بحكم الضرورة لا بمجرد البقاء في الحس، وقابلة للفناء

---

(١) الجسم بالكسر وسكون السين المهملة في اللغة: الجرم وكل شيء عظيم الخلقة. وعند أهل الرمل اسم لعنصر الأرض، وعند الحكماء يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين. أحدهما: ما يسمى جسماً طبيعياً لكونه يبحث عنه في العلم الطبيعي. وثانيهما: ما يسمى جسماً تعليمياً إذ يبحث عنه في العلوم التعليمية أي الرياضية ويسمى ثخنا، وعرفوه بأنه كم قابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة، والقيد الأخير للاحتراز عن السطح لدخوله في الجنس الذي هو الكم. والحكماء قسموا الجسم الطبيعي تارة الى مركب يتألف من أجسام مختلفة الحقائق كالحيوان، والى بسيط وهو ما لا يتألف منها كالماء.

وقسموا المركب الى تام وغير تام، والبسيط الى فلكي وعنصري. وتارة الى مؤلف يتركب من الأجسام سواء كانت مختلفة كالحيوان، أو غير مختلفة كالسرير المركب من القطع الخشبية، والى مفرد لا يتركب منها الخ . . . (راجع كشاف اصطلاحات الفنون ج ١ ص ٣٦٧ وما بعدها).

لكـونها حـادثة على مـا سيأتي، ولقـوله تعـالى ﴿كل شيء هـالك إلا وجهـه﴾ وهلاك البسيط لا يتصور إلا بفنائه، ولا يخفي أن الحدوث إنما يقتضي إمكان العدم بالذات، وهو لا ينافي امتناعه بالغير وهو المتناز ع. فإن استروح الى أن الحكم هو الإمكان حتى يثبت ما به الامتناع كان ذكر الحدوث مستدركاً].

أي من أحكام[1] الأجسام أنها باقية زمانين وأكثر بحكم الضرورة بمعنـى أنـا نعلم بالضرورة أن كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا[2] هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذوات، بل إن كان ففي[3] العوارض والهيئات، لا بمعنى أن الحس يشاهدها باقية ليرد الاعتراض بأنه يجوز أن يكون ذلك بتجدد الأمثال كما في الأعراض، وقد يفهم من البقاء الدوام وامتناع الفناء، وعليه يحمل ما قال في التجريد أن الضرورة قاضية ببقاء الأجسام، وبيّن بأن غاية أمرها التفـرق والانقسـام، وهـو لا يوجـب الانعدام. وأنت خبير بأن دعوى الضرورة في ذلك في غاية الفسـاد. كيف وقـد صرح بجوازه في بحث المعاد، واستدل على جواز العـدم تارة بالحـدوث، فإن العدم السابق كالعدم اللاحق لعدم التمايز، وقـد جاز الأول فكذا الثانـي، وتـارة بالإمكان، فإن معناه جواز كل من الوجود والعدم نظراً إلى الذات. وأجيب بأن هذا لا ينافي الامتناع بالغير على ما هو المتنازع، فإنه يجوز أن يكون الشيء في ذاته قابلاً للعدم السابق واللاحق جميعاً، ويمتنع أحدهما أو كلاهما لعلة، والحاصل أن الحدوث لا ينافي الأبدية كما في النفس الناطقة على رأي أرسطو، والإمكان لا ينافي الأبدية والأزلية كما في القدمـاء لزمـانية دون الـذاتية علـى رأي الفلاسفـة (ويمكن)[4] أن يقال: إنه لما كان الحكم بجواز العدم نفي ذلك الحكم حتى يقوم دليل الامتناع. لا يقال على هذا لا حاجة إلى اعتبار الحدوث لأن الجسم ممكن جائز الوجود والعدم قديماً كان أو حديثاً لأنا نقول هو مراعاة لطرق المتكلمين حيث

---

(١) سقط من (أ) لفظ (أحكام)
(٢) في (ب) وذواتنا بدلاً من (وداوبنا)
(٣) في (ب) نفي،بدلاً من (ففي)
(٤) ما بين القوسين سقط من (أ)

يقسمون الوجود إلى القديم والحادث لا الواجب والممكن وبيان لجواز حصول العدم بالفعل وذلك في الحدوث دون مجرد الإمكان.

وقد يستدل بنحو قوله تعالى ﴿كل شيء هالك إلا وجهه[1]﴾. ﴿كل من عليها فان﴾[2].

وغير ذلك من العمومات مع القطع بأن الهلاك والفناء في المركبات، وإن جاز أن يكون بانحلال التركيب وزوال الصور لكن في البسائط وأجزاء الجسم من الجواهر الفردة أو الهيولي والصورة لا يتصور إلا بالانعدام

[قال (وحين اقتضت)

شبهة امتناع بقاء الأعراض المنافاة بين البقاء وصحة الفناء. واعتبر حيث[3] مثلها في الأجسام اعتبر النظام دليل قبول الفناء، فالتزم عدم البقاء، والكرامية ضرورة البقاء، فالتزموا امتناع الفناء وقد عرفت الجواب مع إمكان الفرق بأن الأعراض مشروطة بالجواهر المشروطة بها، فتدور بخلاف الجواهر، فإنه يجوز أن يبقيها الله تعالى بأعراض متعاقبة يحتاج إليها الجواهر ويفنيها[4] بلا واسطة أو بعدم خلق تلك الأعراض أو العرض الذي هو الفناء واحداً. أو متعدداً على اختلاف المذاهب، وتمسكت الفلاسفة في امتناع فنائها، بأصولهم الفاسدة من أنها مستندة إلى القديم إيجاباً، ومفتقرة إلى مادة لا تقبل العدم، لاستحالة تسلسل المواد أولا تجرد من الصورة لما مرّ].

يعني أن ما ذكر في عدم بقاء الأعراض من أنها لو بقيت لامتنع فناؤها لما كان جارياً في الأجسام أيضاً، على ما سبق. اعتبر النظام قيام الدليل على صحة فنائها، فالتزم أنها لا تبقى زمانين، وإنما تتجدد بتجدد الأمثال كالأعراض قولاً بانتفاء الملزوم، لانتفاء اللازم، والكرامية قالوا قضاء الضرورة ببقائها، فالتزموا امتناع

---

(١) هذا جزء من آية رقم ٨٨ وتكملتها «لا إله إلا هو كل شيء هالك إلا وجهه» القصص.

(٢) سورة الرحمن آية رقم ٢٦ وقد جاءت هذه الآية محرفة بزيادة «الواو» في أولها.

(٣) في (أ) واعترضت وهو تحريف.

(٤) في (أ) ويعينها بدلاً من (يفنيها) وهو تحريف.

فنائها قولاً بثبوت اللازم لثبوت الملزوم، وقد سبق في بحث امتناع بقاء العرض بطلان دليل هذه الملازمة، فاندفع ما ذكره الفريقان مع إمكان البعد عن النقض، بأنه يجوز أن تفني الأجسام بعد بقائها، بأن لا يخلق الله تعالى فيها الأعراض التي يكون بقاء الجسم محتاجاً إليها مشروطاً بها كالأكوان وغيرها على ما ذهب إليه القاضي وإمام الحرمين أو بأن لا يخلق فيها العرض الذي هو البقاء كما قال الكعبي[1]، أو بأن يخلق فيها عرضاً هو الفناء إما متعدداً كما قال أبو علي: أنه تعالى يخلق لكل جوهر فناء، وإما غير متعدد كما قال غيره. إن فناء واحداً يكفي لإفناء كل الأجسام، وزعم بعضهم أن قول النظام بعدم بقاء الأجسام مبني على أن الجسم عنده مجموع أعراض، والعرض غير باق، وقد نبهناك على أن ليس مذهبه أن الجسم عرض، بل إن مثل اللون والطعم والرائحة من الأعراض أجسام قائمة بأنفسها، وأما الفلاسفة فلا نزاع لهم في فناء الأجسام بزوال الصور النوعية، والهيئات التركيبية، وإنما النزاع في فنائها بالكلية، أعني الهيولي والصورة الجسمية، ومبني ذلك عندهم على اعتقاد أزليته المستلزمة لأبديته، فإن ما ثبت قدمه امتنع عدمه وسيرد عليك شبههم بأجوبتها.

[قال (ومنها أن الجسم لا يخلو عن شكل)

لتناهيه، وعن حيز بحكم الضرورة إلا أن خصوصيات ذلك عندنا بمحض خلق الله تعالى وزعمت الفلاسفة أن لكل جسم شكلاً طبيعياً وحيزاً طبيعياً ضرورة أنه لو خلي وطبعه لكان على شكل وفي حيز مكاناً كان أو غيره، ويلزم أن يكون معيناً لاستحالة الحصول في المبهم، ولا يكون إلا واحداً لكونه مقتضى الواحد.

---

(١) هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي من بني كعب. البلخي الخراساني أبو القاسم، أحد ائمة المعتزلة. كان رأس طائفة منهم تسمى «الكعبية» وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها وهو من أهل بلخ أقام ببغداد مدة طويلة وتوفي ببلخ عام ٣١٩ هـ له كتب منها «التفسير» وتأييد مقالة أبي الهذيل، وأدب الجدل، وغير ذلك. قال السمعاني من مقالته. أن الله تعالى ليس له إرادة وأن جميع أفعاله واقعة منه بغير إرادة ولا مشيئة منه لها. (راجع تاريخ بغداد ٩: ٣٨٤ والمقريزي ٢: ٣٤٨).

لأنه متناه على ما سيجيء وكل متناه[1] فله شكل إذ لا معنى له سوى هيئة إحاطة النهاية بالجسم، وأما الافتقار إلى الحيز بمعنى فراغ يشغله فضروري، وإنما يذكر هو وأمثاله من الأحكام الضرورية في المباحث العلمية من حيث يفتقر إلى تنبيه أو زيادة تحقيق وتفصيل أو تعقيب تفريع، أو يقع فيه خلاف من شرذمة، ثم استناد خصوصيات الأشكال والأحياز إلى القادر المختار هو المذهب عندنا كما سيجيء، وذهبت الفلاسفة إلى أن لكل جسم شكلاً طبيعياً، وحيزاً طبيعياً، لأنه عند الخلو عن جميع القواسروالأسباب الخارجة يكون بالضرورة على شكل معين، في حيز معين، وهو المعنى بالطبيعي، وعلى هذا لا يرد الاعتراض بأنه يجوز أن يقتضي شكلاً ما، وحيزاً ما، ككل جزء من أجزاء الأرض، وتستند الخصوصية إلى سبب خارج كإرادة القادر المختار. لا يقال لعل من الأسباب ما هو من لوازم ماهيته، فيكون فرض الخلو عند فرض محال، فيجوز أن يستلزم محالاً هو الخلو عن الشكل والحيز لأنا نقول: ما يقتضيه لازم الماهية يكون طبيعياً لا قسرياً، وهو ظاهر ولم يريدوا بالحيز ههنا المكان بمعنى السطح الباطن من الحاوي، حتى يرد الاعتراض بأن الجسم قد لا يكون له محل كالمحدد، فضلاً أن يكون طبيعياً، ولا الفراغ الذي يشغله الجسم لما قال ابن سينا: إن كل جسم له حيز طبيعي، فإن كان ذا مكان كان حيزه مكاناً، وقال أيضاً لا جسم إلا وله حيز، إما مكان، وإما وضع، وإما ترتيب.

فإن قيل: الاختصاص بالحيز الطبيعي كما أنه ليس معللاً بالأسباب الخارجية،

---

(١) المتناهي: ما له نهاية ويمكن قياسه. يقال لعدد صحيح إنه متناه إذا أمكن الحصول عليه باضافة الواحد الى نفسه إما مرة واحدة، وإما مرات متكررة تكون احداها هي الأخيرة.
ويقال للعدد الحقيقي إنه متناه اذا كان أقل من عدد صحيح متناه، ويقال للمقدار إنه متناه إذا أمكن قياسه بالنسبة الى مقدار من نوعه بعدد حقيقي متناه.
والمتناهي: هو المحدود قال ابن سينا. وأما السطح فليس هو داخلاً في حد الجسم من حيث هو جسم، بل من حيث هو متناه. (راجع النجاة ص ٣٢٧)
وقال أيضاً: من قال إنه متناه عنى أنه محدود في نفسه. (راجع الشفاء ص ١٢ ـ ج١)
قال ابن سينا: النهاية: هي ما به يصير الشيء ذو الكمية الى حيث لا يوجد وراءه مزاد شيء فيه (راجع رسالة الحدود ٩٢)
والمتناهي: نقيض اللامتناهي.

كذلك ليس معللاً بالجسمية ولوازمها لا بد من خصوصية، فينقل الكلام إليها ويتسلسل[١].

قلنا: قد سبق في بحث الصور النوعية ما يزيل هذا الإشكال، واتفقوا على أن الحيز الطبيعي لا يكون إلا واحداً لأن مقتضى الواحد واحد، ولأنه لو تعدد فعند عدم القاسر إما أن يحصل فيهما وهو محال بالضرورة، أو في أحدهما فلا يكون الآخر طبيعياً، وأيضاً إذا بقي خارجاً بالقسر، فعند زوال القاسر إما أن يتوجه إليهما وهو محال، أو إلى أحدهما وفيه ميل عن الآخر فيصير المطلوب[٢] بالطبع مهروباً بالطبع، أو لا يتوجه إلى شيء منهما، فلا يكون شيء منهما طبيعياً، لا يقال يجوز أن يكون الحصول في أحدهما أو الميل إليه بحسب ما يتفق من الأسباب المخصصة، مانعاً من الآخر، لأنا نقول الكلام فيما إذا فرض خالياً عن جميع الأسباب الخارجة[٣] نعم يرد عليه أنه يجوز أن لا يحصل في أحدهما، ولا يتوجه إليه لامتناع الترجح بلا مرجح، وكون كل مانعاً من الآخر، بل يبقى حيث وجد. وجعل صاحب المواقف[٤] إثبات الحيز الطبيعي من فروع القول بالهيولي[٥] نظراً إلى أن القائلين بالجزء يجعلون الأجسام متماثلة[٦]، لا تختلف إلا بالعوارض.

[قال (**ومنها أنه يمتنع**)

خلو الجسم عن العرض وضده، وجوزه بعض[٧] الفلاسفة في الأزل[٨] وبعض المعتزلة، فيما لا يزال مطلقاً، وبعضهم في الأكوان، وبعضهم في غير الأكوان. احتج المانعون بأنها لا تخلو عن الحركة والسكون وعن الاجتماع

---

(١) سقط من (أ) لفظ (ويتسلسل)
(٢) في (ب) المقصود بدلاً من (المطلوب)
(٣) سقط من (أ) كلمة (الخارجة)
(٤) هو عضد الدين الإيجي. وانظر مقدمة الكتاب، ففيها ترجمة وافية له.
(٥) سبق التعريف بها في كلمة وافية.
(٦) في (ب) متشابهة بدلاً من (متماثلة)
(٧) في (ب) الكثير من الفلاسفة بدلاً من (بعض)
(٨) في (ب) الأجل بدلاً من (الأزل) وهو تحريف

والافتراق، وبأنها متماثلة لا تتميز ولا تتشخص إلا بالأعراض، ووجود غير المتشخص محال.

والجواب: أن هذا لا يفيد العموم(١) المتنازع إلا إذا اعتبر البعض بالبعض وهو باطل. واحتج المجوز بأن أول الأجسام خال عن الاجتماع والافتراق، والهواء عن اللون، فإن عدم إدراك المحسوس بلا مانع دليل العدم، وادعاء المانع بلا بيان مفض إلى السفطة(٢).

اعلم أن ظاهر مذهبي المنع، والتجويز ليسا على طرفي النقيض لأن حاصل الأول وهو مذهب أكثر المتكلمين أنه يجب أن يوجد في كل جسم أحد الضدين من كل عرض، أي من كل جنس من أجناس الأعراض، إذا كان قابلاً له كذا في نهاية العقول، وقال إمام الحرمين(٣) مذهب أهل الحق أن الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الأعراض، وعن جميع أضدادها، إن كان له أضداد، وعن أحد الضدين إن كان له ضد، وعن واحد من جنسه إن قدر عرض لا ضد له، ولا خلاف في امتناع الجلو(٤) عن الأعراض بعد قبولها، وحاصل الثاني أنه يجوز أن لا يوجد فيه شيء من الأعراض، إما في الأزل كما هو رأى الدهرية القائلين بأن الأجسام قديمة بذواتها، محدثة بصفاتها، وإما فيما لا يزال كما هو رأى الصالحية من المعتزلة.

---

(١) في (ب) العدم بدلاً من (العموم)

(٢) أصل هذا اللفظ في اليونانية (سو فيسما) وهو مشتق من لفظ (سوفوس) ومعناه الحكيم والحاذق.

والسفسطة عند الفلاسفة هي الحكمة المموهة، وعند المنطقيين هي القياس المركب من الوهميات، والغرض منه تغليط الخصم واسكاته. وقيل: إن السفسطة قياس ظاهره الحق وباطنه الباطل، ويقصد به خداع الآخرين أو خداع النفس، فإذا كان القياس كاذباً ولم يكن مصحوباً بهذا القصد لم يكن سفسطةبل كان مجرد غلط أو انحراف عن المنطق.

وتطلق السفسطة أيضاً على القياس الذي تكون مقدماته صحيحة ونتائجه كاذبة لا ينخدع بها أحد الا انك إذا أنعمت النظر فيه وجدته مطابقاً لقواعد المنطق. ووجدت نفسك عاجزاً عن دحضه كسفسطة السهم وسفسطة كومة القمح فإن الغرض منهما إثارة المشكلات المنطقية. (راجع كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي)

(٣) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي ركن الدين الملقب بإمام الحرمين. (راجع وفيات الاعيان ١ : ٢٨٧ والسبكي ٣: ٢٤٩ ومفتاح السعادة١ : ٤٤٠)

(٤) في (ب) العدد بدلاً من (الخلو)

فمرجع الأول إلى إيجاب كلي - والثاني إلى سلب كلي، والأشبه هو الإيجاب الجزئي بمعنى أنه يجب أن يوجد في كل جسم شيء من الأعراض، إلا أن القائلين بالتفصيل منهم من خصه بالألوان بمعنى أنه يجب أن يوجد فيه شيء من الألوان وهم المعتزلة البغدادية، ومنهم من خصه بالأكوان بمعنى أنه يجب أن يوجد فيه الحركة أو السكون، والاجتماع، أو الافتراق، وهم البصرية، واحتجاج المانعين بأن الجسم متحقق في الزمان ومتكثر بالعدد فلا يخلو عن حركة أو سكون، واجتماع أو افتراق على تقدير تمامه. إنما يفيد هذا الإيجاب الجزئي لا الإيجاب الكلي المدعي. نعم يصلح للرد على القائلين بالسلب[1] الكلي، وعلى البغدادية القائلين بجواز الخلو عما عدا الألوان، وكذا احتجاجهم بأن الشيء لا يوجد بدون التشخص ضرورة، وتشخص الأجسام إنما هو بالأعراض لكونها متماثلة لتألفها من الجواهر المتماثلة، فلو وجدت بدون الأعراض لزم وجود الغير المتشخص وهو محال لا يفيد العموم. أعني امتناع الجسم بدون أحد الضدين من كل عرض، لأن البعض كاف في التشخص. نعم يفيد عموم الأوقات. أعني الأزل[2]، وما لا يزال بخلاف الأول فإنه ربما يمنع امتناع خلو الجسم في الأزل عن الحركة والسكون، بل إنما يكون ذلك في الزمان الثاني والثالث وعن الاجتماع والافتراق، بل إنما يكون ذلك على تقدير تحقق جسم آخر، فيحتاج في التعميم إلى قياس ما قبل الاتصاف. أعني الأزل على ما بعده، أعني ما لا يزال كما يقاس بعض الأعراض على البعض تعميماً للدليلين في جميع الأعراض، وتقريره أن اتصاف الجوهر بالعرض إما لذاته، وإما لقابليته له، ونسبة كل منهما إلى جميع الأعراض والأزمان على السوية والجواب منع المقدمتين.

---

(١) السلب: مقابل الايجاب، والمراد به مطلقاً رفع النسبة الوجودية بين شيئين (ابن سينا، النجاة ص ١٨) وقد يراد بالايجاب والسلب الثبوت واللاثبوت، فثبوت شيء لشيء إيجاب، وانتفاؤه عنه سلب، وقد يعبر عنهما بوقوع النسبة أو لا وقوعها.

والسلب في القضية الحملية هو الحكم بلا وجود محمول لموضوع فالقضية الموجبة ما اشتملت على الايجاب، والقضية السالبة ما اشتملت على السلب. وسلب العموم نفي الشيء عن جملة الأفراد، لا عن كل فرد، وعموم السلب بالعكس (كليات أبي البقاء)

(٢) سقط من (أ) جملة (أعني الأزل)

واحتج القائلون بجواز خلو الجسم عن الضدين في الجملة بوجوه:

الأول: أنه لو لم يجز لكان الباري تعالى مضطراً[1] عند خلق الجسم إلى خلق العرض، وهو ينافي الاختيار.

والجواب: أن عدم القدرة على المحال كوجود الملزوم بدون[2] اللازم لا يوجب العجز وسلب الاختيار.

الثاني: أنه لو لم يجز خلو الجسم عن الاجتماع والافتراق لما جاز أن يخلق الله تعالى جسماً هو أول الأجسام[3] بحسب الزمان واللازم قطعي البطلان.

الثالث: أنه لو لم يجز خلوه عن جميع الألوان لما وقع وقد وقع كالهواء، لا يقال:

لا نسلّم خلوه عن اللون، بل غايته عدم الإحساس به، لأنا نقول عدم الإحساس بما من شأنه الإحساس به مع سلامة الحاسة وسائر الشرائط[4] دليل على عدمه.

فإن قيل: من جملة الشرائط انتفاء المانع وتحققه ممنوع.

قلنا: فتح هذا الباب يؤدي إلى جواز أن يكون بحضرتنا جبال شامخة[5]، وأصوات هائلة ولا ندركها لمانع[6]. وقد يجاب بأن الشفيف ضد اللون لا عدم.

[قال (ومنها أنها متناهية الأبعاد)

لوجوه:

الأول: أنه لو وجد بعد غير متناه لامكن بالضرورة أن تتحرك إليه كرة فيميل

---

(١) في (ب) محتاجاً بدلاً من (مضطراً)

(٢) في (ب) بغير بدلاً من (بدون)

(٣) سقط من (ب) لفظ (الأجسام)

(٤) سقط من (أ) لفظ (وسائر)

(٥) في (ب) عالية بدلاً من (شامخة)

(٦) سقط من (أ) لفظ (لمانع)

قطرها الموازي له إلى مسامته[1] ويلـزم تعين نقطـة في الوهـم لأولية المسامتـة ضرورة حدوثها مع استحالته في الخـط الغير المتناهـي، لأن كل نقطـة تفـرض، فالمسامتة مع ما فوقها قبل المسامتة معها لأنها لا محالة[2] تكون بزاوية وحركة، وكل منهما بحكم الوهم الصادق يقبل الانقسام لا إلى[3] نهاية، والمسامتة بالنصف منهما قبل المسامته بالكل. فعلى هذا سقط منع الملازمة مستنداً بما ذكر في انتفاء اللازم ومنع ثبوت المطلوب مستنداً بأن المحال إنما يلزم من لا تناهي البعد مع الفرض المذكور، ومنع انتفاء اللازم مستنداً بأن انقسام الزاوية والحركة لا إلـى نهاية إنما هو بمجرد الوهم، وأما اعتراض الإمام بأن أطول ما يفرض من الخطوط المستقيمة هو محور العالم والمسامتة معه إنما تحصل بعد المسامتة مع نقطة فوقه خارج العالم، وهكذا لا[4] إلى نهاية فيلزم عدم تناهي الأبعاد.

فجوابه: أن هذا من الوهميات الصرفة][5].

جعل هذا من أحكام الأجسام نظراً إلى أن البعد الجسمي هو المتحقق بلا نزاع بخلاف الخلاء.

ونقل القول بلا تناهي الأبعاد عن حكماء الهند، وجمع من المتقدمين، وأبي البركات[6] من المتأخرين، والمشهور من أدلة المانعين ثلاثة:

الأول: برهان المسامتة وتقريره ظاهر من المتن[7]، وإنما اعتبر حركة الكرة لأن الميل من الموازاة إلى المسامتة هناك في غاية الوضوح لا يتوقف فيه العقل، بل يكاد[8] يشهد به الحس، ومعنى موازاة الخطين أن لا يتلاقيا، ولو فرض امتدادهما

---

(١) في (ب) متناهية بدلاً من (مسامة) وهو تحريف
(٢) سقط من (أ) لفظ (لا محالة)
(٣) في (ب) الى غير بدلاً من (لا الى نهاية)
(٤) سقط من (أ) (وهكذا لا إلى نهاية)
(٥) في (أ) المسرفة بدلاً من (الصرفة)
(٦) سبق الترجمة له في كلمة (وافية)
(٧) سقط من (ب) لفظ (من المتن)
(٨) سقط من (أ) لفظ (يكاد)

لا إلى نهاية، والمسامتة بخلافها، وإنما اعتبر النقطة بحسب الوهم، لأن ثبوتها بالفعل غير لازم ما لم ينقطع الخط بالفعل.

وفيما أوردنا من تقرير البرهان[1] إشارة إلى دفع اعتراضات تورد عليه فمنها منع لزوم أول نقطة المسامتة مستنداً بما ذكرنا في بيان استحالة اللازم وتقريره أنه على تقدير لا تناهي البعد لا يلزم أول نقطة المسامتة، لأن الحركة والزاوية تنقسمان لا إلى نهاية، فقبل كل مسامتة مسامتة[2] لا إلى أول.

ولاخفاء في أن هذا بعد الاحتجاج على الملازمة بأن المسامتة حصلت بعدما لم تكن فيكون لها أول بالضرورة ليس بموجه إلا أن تجعل معارضة في المقدمة، وجوابها النقض بكل قياس[3] إستثنائي، استثنى فيه نقيض التالي، فإنه لو صح ما ذكر لصح فيه الاستدلال على نفي الملازمة بما يذكر في بيان استحالة اللازم وفساده بين، والحل بأن هذا لا ينفي الملازمة، لأن الملزوم محال، فجاز استلزامه للنقيضين مثلاً لو وجد بعد غير متناه مع الفرض المذكور لزم ثبوت أول نقطة المسامتة لما ذكرنا. وعدم ثبوته لما ذكرتم على أنه يتجه أن يقال لو وجد البعد مع الفرض المذكور، فإما أن تثبت أول نقطة المسامتة أو لا تثبت، وكلاهما محال، لما ذكر فيتم الاحتجاج.

---

(١) البرهان: هو الحجة الفاصلة البينة يقال: برهن يبرهن برهنة اذا جاء بحجة قاطعة للدد الخصم، وبرهن بمعنى بين، وبرهن عليه أقام الحجة، وفي الحديث: الصدق برهان، والبرهان هنا الحجة والدليل، والبرهان عند الفلاسفة: فهو القياس المؤلف من اليقينيات سواء كان ابتداء وهي الضروريات أو بواسطة وهي النظريات (تعريفات الجرجاني)

(٢) سقط من (ب) لفظ (مسامتة)

(٣) القياس الاستثنائي: فهو مؤلف من مقدمتين إحداهما شرطية والأخرى وضع أو رفع لأحد جزأيهما (ابن سينا النجاة ص ٧٧)
مثل قولنا: إن كان زيد يمشي فهو يحرك قدميه لكنه يمشي، فهو يحرك اذن قدميه أو لكنه ليس يحرك رجليه فينتج أنه لا يمشي، وقد سمى هذا القياس استثنائياً لاشتماله على الاستثناء، وله قسمان، قسم تكون فيه الشرطية متصلة، ويسمى بالشرطي المتصل وقسم تكون فيه الشرطية منفصلة ويسمى بالشرطي المنفصل ومثاله هذا العدد إما زوج، وإما فرد، ولكنه زوج، فليس إذن بفرد.

فإن قيل: حدوث المسامتة لا يقتضي إلا أن يكون لها بداية بحسب الزمان، فمن أين تلزم البداية بحسب المسافة، أعني أول نقطة المسامتة. ؟

قلنا: من جهة أن الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة، فلو لم يكن لها أول لم يكن للحركة أول، فلم يكن للزمان أول، ومنها أن المحال إنما لزم على تقدير لا تناهي البعد مع الفرض المذكور وهو لا يستلزم استحالة لا تناهي البعد لجواز أن يكون ناشئاً من المجموع.

وجوابه: أنا نعلم بالضرورة إمكان ما فرض، وإمكان اجتماعه مع البعد الغير المتناهي، فتعين كونه المنشأ للزوم المحال. ومنها أنا لا نسلم استحالة أول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي، وما ذكر في بيانه باطل لأن انقسام الحركة والزاوية لا إلى نهاية حكم الوهم وهو كاذب.

وجوابه: أن أحكام الوهم فيما يفرض من الهندسيات صحيحة تكاد تجري مجرى الحسيات لكونها على طاعة من العقل بحيث لا يمنع إلا مكابرة. ولهذا لا يقع فيها اختلاف آراء وإنما الكاذب هي الوهميات الصرفة مثل الحكم في المعقولات بما يخص المحسوسات، كالحكم بأن كل موجود ذو وضع(١). واعترض الإمام بأن هذا الدليل مقلوب، لأنه لما كانت المسامتة لكل نقطة بعد المسامتة(٢) لما فوقها لزم عدم تناهي الأبعاد. وبيانه على ما في المطالب العالية أن أعظم ما يفرض من الخطوط المستقيمة هو محور للعالم. أعني الخط المار بمركزه الواصل بين قطبيه. فإذا فرضنا كرة يميل قطرها الموازي للمحور إلى مسامته حدثت زاوية قابلة للقسمة، ولا محالة يكون الخط الخارج على نصفها مسامتاً لنقطة فوق طرف المحور، ويكون هناك(٣) أبعاد يفرض نقط لا إلى نهاية.

---

(١) في (ب) صنع بدلاً من (وضع)

(٢) سقط من (ب) بعد المسامتة

(٣) سقط من (ب) لفظ (هناك)

فجوابه أن هذا من الوهميات الصرفة[1] التي لا يصدقها العقل، إذ ليس وراء العالم خلاء[2] أو ملاء يمتد فيه الخط، أو ينتهي إليه طرفه، وما ذكر الإمام من أن صريح العقل شاهد لمسامتة طرف هذا الخط لشيء ووقوعه خارج العالم وإن إنكاره مكابرة في الضروريات مكابرة.

[قال (الثاني)

إنا نفرض من نقطة خطين يزداد البعد بينهما على نسبة زيادة امتدادهما بحيث توجد كل زيادة مع المزيد عليه في بعد، فلو امتدا إلى غير النهاية يلزم لضرورة المحافظة على النسبة لوجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية زائد على البعد الأول بقدرها مع انحصاره بين الحاجزين، والأوضح أن يفرض كون البعد دائماً بقدر الخطين بأن تجعل الزاوية ثلثي قائمة، والمثلث متساوي الأضلاع فيلزم بالضرورة من عدم تناهيهما وجود بعد بينهما غير متناه.

فإن قيل: هذا يتوقف على أن يكون للامتداد طرف فيتحقق بعدٌ هو آخر الأبعاد وهو مصادرة.

قلنا: لا بل يستلزمه وهو خلف].

هذا هو البرهان[3] السلمي وحاصله أنه لو كانت الأبعاد غير متناهية لزم إمكان عدم

---

(١) سقط من (ب) لفظ (الصرفة)

(٢) الخلاء عند الفلاسفة: خلو المكان من كل مادة جسمانية تشغله فإذا قلت مع (ديكارت) مثلاً ان المادة امتداد لزمك القول أن الخلاء المطلق متناقض ومحال.

ويطلق الخلاء عند بعضهم على الامتداد الموهوم المفروض في الجسم او في نفسه، الصالح لان يشغله الجسم، ويسمى أيضاً بالمكان ويرى بعض الحكماء أن الخلاء هو البعد المجرد القائم بنفسه سواء كان مشغولاً بجسم أو لم يكن، ويسمى عندهم بعداً مفطوراً، أو فراغاً مفطوراً وما يسميه أفلاطون بعداً مفطوراً يسميه المتكلمون فضاء موهوماً، وهو الفضاء الذي يثبته الوهم، كالفضاء المشغول بالماء أو الهواء داخل الاناء فهذا الفضاء الفارغ هو الذي من شأنه أن يحصل فيه الجسم وأن يكون ظرفاً له، وبهذا الاعتبار يكون حيزاً للجسم، وباعتبار فراغه عن شغل الجسم إياه يكون خلاء فالخلاء عند المتكلمين هو هذا الفراغ الذي لا يشغله جسم من الأجسام، وهو غير موجود في الخارج بالفعل بل هو أمر موهوم.

(٣) نعتقد أن تعريف الامام سعد الدين التفتازاني كاف في إيضاحه ولا داعي لايضاحه بتعاريف أخر.

تناهي المحصور بين حاصرين وهو محال، وجه اللزوم على ما نقل عن القدماء، أنا تخرج من نقطة خطين كساقي مثلث، ولاخفاء في أنهما كلما يمتدان يزداد البعد بينهما، فلو امتدا إلى غير النهاية كان زيادة البعد بينهما إلى غير النهاية.

واعترض عليه ابن سينا[1] بأن اللازم منه ازدياد البعد إلى غير النهاية، بمعنى أنه لا ينتهي إلى بعد لا يكون فوقه بُعد أزيد منه، وهو ليس بمحال، وإنما المحال وجود بعد بينهما يمتد طوله إلى غير النهاية، وهو ليس بلازم، فقرره، بأنا نصل بين نقطتين متقابلتين من الخطين المفروضين خطاً ونقسم بالبعد الأصل، وامتداد الخطين حينئذ بالامتداد الأصل، فلكون تزايد الأبعاد بحسب تزايد الامتداد لزم من عدم تناهي الامتداد وجود زيادات على البعد الأصل غير متناهية، لأن نسبة زيادة البعد على البعد الأصل نسبة زيادة الامتداد على الامتداد[2] الأصل، وإذ قد أمكن تساوي الزيادات، فلنفرضها كذلك، ولكون كل زيادة مع المزيد عليه موجودة في بعد لزم وجود بعد مشتمل على الزيادات المتساوية الغير المتناهية، لأن ذلك معنى حصول كل زيادة مع المزيد عليه، ولزم كونه غير متناه، لأن زيادة الأجزاء المقدارية بالفعل إلى غير النهاية، توجب عدم تناهي المقدار المشتمل عليها بحكم الضرورة، أو بحكم امتناع التداخل. وإنما فرض الزيادات متساوية احترازاً عما إذا كانت متناقصة، فإن انقسام المقدار ربما ينتهي إلى ما لا يقبل الانقسام بالفعل، فلا يلزم وجود البعد الغير المتناهي أو لا يظهر، وإما في صورة الزائد:

فلاخفاء في أن الزائد مثل وزيادة، فاللزوم فيه أظهر، ولما كان في هذا التقرير تطويل مع كون استلزام عدم تناهي الزيادات لوجود بعد غير متناه محل بحث ونظر. لخص صاحب الإشراق في بعض تصانيفه البرهان بأنا نفرض بعد ما بين الخطين دائماً بقدر امتدادهما، فلو امتدا إلى غير النهاية كان ما بينهما غير متناه ضرورة[3]، إذ المتناهي لا يكون مساوياً لغير المتناهي وعلى قدره، وهذا اللزوم واضح لا

---

(١) سبق التعريف به في كلمة وافية فليرجع إليها.

(٢) سقط من (ب) لفظ (الامتداد)

(٣) سقط من (ب) لفظ (ضروة)

يمكن منعه إلا مكابرة[1]، لكن لما كان في إمكان المفروض نوع خفاء قرره بعضهم. بأنا نفرض زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة، وللزوم تساوي الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من ساقي المثلث، ولزوم كون زواياه مساوية لقائمتين، لزم أن يكون كل من الزاويتين ثلثي قائمة، ولزم من تساوي زوايا المثلث تساوي أضلاعه، كل ذلك لما بينه إقليدس[2] فيلزم من عدم تناهي الخطين عدم تناهي ما بينهما، وحاول صاحب الإشراق سلوك طريق يوجب كون زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة، فاخترع البرهان الترسي، وتقريره: أنا نخرج من مركز جسم[3] مستدير كالترس مثلاً ستة خطوط قاسمة له إلى ستة أقسام متساوية، فيكون كل من الزوايا الست ثلثي قائمة، وكذا كل من الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من كل ضلعين، فيصير كل قسم مثلثاً متساوي الزوايا والأضلاع، ويلزم من امتداد الخطين إلى غير النهاية، امتداد بعدما بينهما إلى غير النهاية.

ومن تردد في لزوم تساوي الزوايا والأضلاع، وجوز كون وتر زاوية مبدأ الخطوط الستة أقل من الضلعين أو أكثر فلعدم شعوره بالهندسة. واعترض على هذه البيانات بأنها إنما تفيد زيادة الأبعاد والاتساعات فيما بين الخطين إلى غير النهاية لا وجود سعة وبعد ممتد إلى غير النهاية، وإنما يلزم ذلك لو كان هناك بعد هو آخر الأبعاد يساوي الخطين اللذين هما ساقا المثلث، فلا يتصور ذلك إلا بانقطاعهما وتناهيهما، فيكون إثبات التناهي بذلك مصادرة على المطلوب[4]. ولو سلّم إنما لزم من المجموع المفروض، وهو لا يستلزم[5] استحالة لا تناهي الخطين.

---

(١) سط من (أ) لفظ (مكابرة)

(٢) أقليدس: رياضي يوناني نشأ بالاسكندرية في عهد بطليموس وازدهر في ٣٠٠ ق م انشأ مدرسة الاسكندرية، وقام بتنظيم علم الرياضة في عصره وضمنه مؤلفه «الأصول» في ثلاث عشرة مقالة ظلت أساساً لدراسة مبادىء الهندسة حتى هذا العصر، ويحتمل أن يكون جزء كبير من هذه المقالات من أبحاث أقليدس وإضافاته وليس مجرد جمع للمعلومات الرياضية.

(٣) سقط من (أ) لفظ (جسم)

(٤) سقط من (ب) لفظ (على المطلوب)

(٥) سقط من (ب) لفظ (لا يستلزم)

والجواب: أنه لما لزم تساوي أضلاع مثل هذا المثلث كان لزوم عدم تناهي قاعدته على تقدير لا تناهي ساقيه ظاهراً لا يمكن منعه، وأما السند فلنا لا علينا، لأنه لما لزم مساواة القاعدة للساقين، وكانت متناهية لانحصارها بين حاصرين لزم تناهي الساقين على تقدير لاتناهيهما، فيكون اللاتناهي محالاً[١]، وحاصله أن لا تناهي القاعدة ليس موقوفاً على تناهي الساقين حتى تلزم[٢] المصادرة، بل مستلزماً له[٣] فيلزم الخلف.

وتقريره أنه لو كان الساقان غير متناهيين لزم ثبوت قاعدة مساوية لهما، لما ذكر من الدليل لكن القاعدة لا تكون إلا متناهية ضرورة انحصارها بين حاصرين. فيلزم تناهي الساقين، لأن المتناهي لا يكون مساوياً لغير المتناهي، وقد فرضناهما غير متناهيين هذا خلف[٤] وأما كون المحال ناشئاً من لاتناهي الخطين، فللعلم الضروري بإمكان ما عداه من الأمور المذكورة[٥].

[قال (الثالث)

إنا أن ننقص من البعد الغير المتناهي ذراعاً نطبق، فإما أن يقع بإزاء كل ذراع ذراع[٦] فيتساوان، أو لافينقطعان، وقد مرّ مثله، وهذه الثلاثة هي الأصول في براهين التناهي.

هذا برهان التطبيق، وتقريره أنه لو وجد بُعد غير متناه، نفرض نقصان ذراع منه، ثم نطبق بين البعد التام والناقص، فإما أن يقع بإزاء كل ذراع من التام ذراع من الناقص، وهو محال لامتناع تساوي الزائد والناقص، بل الكل والجزء، أو لا يقع

---

(١) في (ب) ممنوعاً بدلاً من (محالاً)
(٢) سقط من (ب) جملة (حتى تلزم المصادرة)
(٣) سقط من (أ) لفظ (له)
(٤) سقط من (أ) لفظ (هذا خلف)
(٥) سقط من (ب) جملة (من الأمور المذكورة)
(٦) في (ب) بآخر بدلاً من (ذراع)

ولا محالة يكون ذلك بانقطاع الناقص، ويلزم منه(١) انقطاع التام لأنه لا يزيد عليه إلا بذراع، وقد مرّ في إبطال التسلسل ما على هذا البرهان من الاعتراضات والأجوبة فلا معنى للإعادة.

[قال (ومبنى الأول

على نفي الجزء، والثاني على أن يكون اللاتناهي من جهات، والثالث على مقدمات واهية].

أي برهان المسامتة على نفي الجوهر الفرد(٢) ليصح انقسام الحركة والزاوية إلى غير النهاية، ومبنى البرهان السلمي على أن يكون لا تناهي البعد من جهات حتى نفرض انفراج ساقي المثلث لا إلى نهاية، بل في الترسى (٣) لا بد من فرض اللا تناهي في جميع الجهات، وكان طرق السلمى مبنية على طريق إلزام القائلين بلا تناهي الأبعاد في جميع الجهات، (وكان طرق) ومبنى برهان التطبيق على مقدمات ضعيفة سبقت الإشارة إليها في إبطال التسلسل مثل اقتدار الوهم على التطبيق، ومثل استلزام وقوع ذراع بإزاء ذراع للتساوي، ومثل اختصاص ذلك بما له وضع وترتيب ليحصل التقصي عن النقض بمراتب الأعداد، وحركات الأفلاك.

[قال (وقد كثرت الوجوه

بتصرف في الثلاثة].

أي وجوه الاستدلال على تناهي الأبعاد بتصرف في البراهين الثلاثة، واستعانة

---

(١) سقط من (ب) لفظ (منه)

(٢) يطلق الجوهر عند الفلاسفة على معان: منها الموجود القائم بنفسه حادثاً كان أو قديماً ويقابله العرض، ومنها الذات القابلة لتوارد الصفات المتضادة عليها، ومنها الماهية التي اذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، ومنها الموجود الغني عن محل يحل فيه.

قال ابن سينا: الجوهر هو كل ما وجود ذاته ليس في موضوع أي في محل قريب قد قام بنفسه دونه لا بتقويمه. (النجاة ص ١٢٦)

والجوهر عند المتكلمين هو الجوهر الفرد المتميز الذي لا ينقسم، أما المنقسم فيسمونه جسماً لا جوهراً ولهذا السبب يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول.

(٣) في (ب) التحف بدلاً من (الترسي)

ببراهين إبطال التسلسل، أما وجوه التصرف في السلمى، فقد سبقت وأما في المسامتة فوجهان:

أحدهما: برهان التخلص وتقريره أنه لو أمكن لا تناهي الأبعاد لأمكن أن نفرض كرة يخرج من مركزها خط غير متناه ملازم له مقاطع لخط آخر غير متناه، وأن تتحرك تلك الكرة على نفسها، فبالضرورة يصير الخط الخارج من مركزها بعد المقاطعة مسامتاً ثم موازياً، لكن ذلك محال لتوقفه على تخلص أحد الخطين عن الآخر وهو لا يتصور إلا بنقطة هي طرف من أحد الخطين، وقد فرضناهما غير متناهيين هذا خلف[١] ويرد عليه منع إمكان حركة الخط الغير المتناهي سيما[٢] بحيث ينتهي من المقاطعة إلى المسامتة إلى الموازاة. وأورد أبو البركات هذا المنع على برهان المسامتة وتبعه صاحب الإشراق في المطارحات[٣]، ولا يظهر له وجه، لأن المفروض هناك حركة قطر الكرة وهو متناه.

وثانيهما: برهان الموازاة وهو أن نفرض قطر الكرة مسامتاً للخط الغير المتناهي، ثم موازياً له بحركة الكرة فلانتهاء المسامتة يلزم في الخط الغير المتناهي نقطة هي آخر نقطة المسامتة وهو[٤] محال، لأن كل نقطة تفرض كذلك. فالمسامتة بما فوقها بعد المسامتة بها، وأما على برهان التطبيق فمثل أن نفرض البعد الغير المتناهي أذرعاً، ثم نعتبر التطبيق بين عدة الألوف منها. وعدة الآحاد على ما مرّ في التسلسل. أو يقال ما بين المبدأ المحقق أو المفروض، وبين كل ذراع متناه، لكونه محصوراً بين حاصرين فيتناهى الكل[٥]، لأنه لا يزيد على ذلك إلا بواحد، أو يقال إلا ذراع مترتبة في الوضع، فنطبق بين قبلياتها وبعدياتها، فإن لم يتساويا [بطل التضايف وإن تساويا][٦] لزم وجود ذراع له بعدية لا قبلية، لأن للمبدأ قبلية لا

---

(١) سقط من (أ) لفظ (هذا خلف)
(٢) سقط من (ب) لفظ (سيما)
(٣) سقط من (أ) لفظ (المطارحات)
(٤) سقط من (ب) جملة (وهو محال)
(٥) في (ب) الجميع بدلاً من (الكل)
(٦) ما بين القوسين سقط من (أ)

بعدية، وأيضاً إذا طبقنا وقعت قبلية الأول بإزاء(١)بعدية الثاني، وقبلية الثاني بإزاء بعدية الثالث وهكذا إلى غير النهاية، فتبقى قبلية بلا بعدية فيبطل التضايف.

وأيضاً للأول قبلية بلا بعدية فلو كان لكل ما عداه قبلية وبعدية معاً لزم قبلية بلابعدية.

[قال (احتج المخالف بوجوه)

الأول: أن ما يلي الجنوب غير ما يلي الشمال، وما يوازي ربع العالم أقل مما يوازي نصفه فلا يكون عدماً محضاً. قلنا مجرد(٢) وهم.

والثاني: أن الواقف على طرف العالم إما أن يمكنه مد اليد فثمة بعد، أو لا فثمة مانع.

قلنا: لا يمكن لعدم الشرط(٣) لا لوجود المانع.

الثالث: أن الجسم كلي لا ينحصر في شخص(٤)، فلا تتناهى أفراده الممكنة كسائر الكليات(٥)، بل توجد لعموم الفيض. قلنا: الكلية لا تقتضي سوى إمكان كثرة أفراده المفروضة بالنظر إلى مفهومه، ولا ينافي امتناع كلها أو بعضها بموجب كلزوم المحالات المذكورة، على أن معنى إمكان افراده الغير المتناهية ليس اجتماعها في الوجود على ما هو المطلوب، بل عدم انتهائها إلى حد لا يمكن بعده وجود فرد آخر].

---

(١) في (ب) بجوار بدلاً من (بازاء)

(٢) سقط من (ب) لفظ (مجرد)

(٣) سقط من (أ) لفظ (الشرط)

(٤) ف (ب) واحد بدلاً من (شخص)

(٥) الكليات الخمس: هي: الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام.

فالجنس هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالأنواع في جواب ما هو، كالحيوان للانسان، والنوع هو الكلي الذاتي الذي يقال على كثيرين في جواب ما هو ويقال ايضاً عليه وعلى غيره في جواب ما هو الشركة مثل الانسان والفرس بالنسبة الى الحيوان. والفصل: هو الكلي الذاتي الذي يقال على نوع تحت جنس في جواب أي شيء هو كالناطق للانسان، والخاصة: هي الكلي الدال على نوع واحد في جواب أي شيء هو، لا بالذات بل بالعرض: كالضاحك للانسان. والعرض العام: هو الكلي المفرد، والعرض أي غير الذاتي الذي يشترك في معناه أنواع كثيرون كالبياض للثلج.

فإن قيل: الأولان لا يفيدان، سوى أن وراء العالم أمراً له تحقق ما من غير دلالة على أنه جسم أو بعد[١]، ولو سلّم فلا دلالة على أنه غير متناه.

قلنا: يفيد أن بطلان رأى من زعم أنه عدم محض، ثم يدلان على تمام المطلوب بمعونة مقدمات معلومة[٢]، مثل أن ما يلاقي طرف العالم لا يكون إلا خلاء، وهو بعد أو جسم، وهو ذو بعد بل إذا بين استحالة الخلاء تعين أنه جسم، ولا يكون متناهياً وإلا لكان له طرف فيعود الكلام، ويثبت أن ما وراءه ليس عدماً محضاً[٣].

[قال (خاتمة)

فطرف الامتداد بالنسبة إليه نهاية، ومن حيث كونه منتهى الإشارة، ومقصد المتحرك بالحصول فيه جهة، فتكون موجودة ذات وضع لا[٤] يقبل الانقسام. وإلا لوقعت الحركة فيها فتكون الجهة منتهاها].

جعل بحث الجهة خاتمة بحث تناهي الأبعاد لكونها عبارة عن نهاية الامتداد، وذلك أن طرف الامتداد بالنسبة إليه طرف ونهاية، وبالنسبة إلى الحركة والإشارة جهة، ثم إنها موجودة، ومن ذوات الأوضاع لأنها مقصد المتحرك بالحصول فيه. ومنتهى الإشارة الحسية، والمعدوم أو المجرد يمتنع الحصول فيه أو الإشارة إليه. وهذا بخلاف الحركة[٥] في الكيف كحركة الجسم من البياض إلى السواد، فإن

---

(١) سقط من (ب) أو بعد

(٢) سقط من (أ) لفظ (معلومة)

(٣) سقط من (ب) لفظ (محضاً)

(٤) في (ب) يقبل بسقوط (لا) وهو تحريف

(٥) الحركة: ضد السكون، ولها عند القدماء عدة تعريفات، وهي:

أ ـ الحركة هي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج ومعنى التدريج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان.

ب ـ الحركة هي شغل الشيء حيزاً بعد أن كان في حيز آخر وهي كونان في آنين ومكانين بخلاف السكون الذي هو كونان في آنين ومكان واحد.

جـ ـ الحركة كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة (ابن سينا رسالة الحدود).

السواد مقصد المتحرك بالتحصيل فلا يجب بل يمتنع أن يكون موجوداً لامتناع تحصيل الحاصل، ثم لا يخفى أن معنى الحصول في الجهة الحصول عندها وصولاً وقرباً، كما أن معنى التحرك في جهة كذا التحرك في سمت يتأتى إليها، وذلك لأن كلاً من المتحرك والحركة منقسم، فلا تقع حقيقة إلا في منقسم، والجهة لا تقبل الانقسام. أعني في مأخذ الحركة والإشارة إذ لو انقسمت إلى جزئين مثلاً، فالجزء الذي يلي المتحرك، إما أن لا يتجاوزه المتحرك بحركته إذا وصل إليه فيكون هو الجهة من غير مدخل للجزء الآخر، وإما أن يتجاوزه فتلك الحركة، إما حركة عن الجهة، فالجهة هي الجزء الأول فقط، وإما إلى الجهة فهي الثاني فقط لا يقال بل في جهة لأنا نقول الحركة في الشيء[1] المنقسم لا محالة تكون إما عن جهة، أو إلى جهة، ويعود المحذور للقطع بأن الجهة هي مقصد المتحرك لا المسافة التي تقطع بالحركة، وهذا يدل على أنها لا تقبل الانقسام في مأخذ الحركة والإشارة وهي كاف في إفادة المطلوب. أعني امتناع وقوع الجسم أو الحركة فيها، ولا يدل على أنها لا تقبل الانقسام أصلاً حتى لا تكون إلا نقطة، بل ربما تكون خطاً أو سطحاً، بقي الكلام في أن طرف كل امتداد، ومنتهى كل إشارة جهة[2] حتى تكون جهات كل جسم أطراف امتداداته فيكون على سطحه أم الجهة

= د ـ وتقال الحركة على تبدل حالة قارة في الجسم يسيراً يسيراً على سبيل اتجاه نحو شيء، والوصول بها إليه هو بالقوة لا بالفعل (ابن سينا. النجاة ص ١٦٩)

وللحركة عند القدماء أيضاً أقسام مختلفة وهي:

١ ـ الحركة في الكم: وهي انتقال الجسم من كمية الى أخرى كالنمو والذبول.

٢ ـ الحركة في الكيف: وهي انتقال الجسم من كيفية الى أخرى كتسخن الماء وتبرده، وتسمى استحالة، والحركة الكيفية النفسانية هي حركة النفس في المعقولات، وتسمى فكراً أو حركتها في المحسومات وتسمى تخيلاً.

٣ ـ الحركة في الأين، وهي حركة الجسم من مكان الى آخر وتسمى نقلة والمتكلمون اذا اطلقوا الحركة أرادوا بها الحركة الأينية فقط.

(١) في (ب) الجهة بدلاً من (الشيء)

(٢) الجهة في الأصل هي الجانب والناحية والموضع الذي تتوجه إليه وتقصد

قال ابن سينا: إننا نعني بالجهة شيئاً إليه مأخذ حركة أو إشارة(جامع البدائع ١٥٤)

والجهة والحيز متلازمان في الوجود، لأن كلاً منهما مقصد للمتحرك الأين إلا أن الحيز مقصد للمتحرك بالحصول فيه، والجهة مصدر له بالوصول إليها والقرب منها فالجهة منتهى الحركة لا ما =

نهاية جميع الامتدادات، ومنتهى جميع الإشارات حتى لا يكون إلا على سطح محدد الجهات الحق هو الثاني.

الجهات غير محصورة في عدد

[قال (ثم إنها)

غير محصورة إلا أنه قد يعتبر قيام الامتدادات بعضها على البعض أو يعتبر ما للإنسان من الرأس والقدم والظهر والبطن واليدين الأقوى والأضعف غالباً[1] فتنحصر الجهات في الست].

أي الجهات غير محصورة في عدد لجواز فرض امتدادات غير متناهية العدد في جسم واحد، بل بالقياس إلى نقطة واحدة، إلا أن المشهور، أنها ست. وسبب[2] الشهرة أمران أحدهما خاصي، وهو أنه يمكن أن يفرض في كل جسم أبعاد ثلاثة متقاطعة، ولكل بعد طرفان، فيكون لكل جسم ست جهات.

وثانيهما: عامي وهو اعتبار حال الإنسان فيما له من الرأس والقدم فبحسبهما له* الفوق والتحت، ومن البطن والظهر فبحسبهما القدام والخلف، ومن الجنبين اللذين عليهما يد أقوى في الغالب وهي اليمنى، وأخرى أضعف وهي اليسرى فبحسبهما اليمين واليسار، ثم اعتبر ذلك في سائر الحيوانات بحسب المقايسة والمناسبة[3]، وكان في ذوات الأربع[4] الفوق والتحت ما يلي الظهر والبطن، والقدام

---

* تصح فيه الحركة (راجع كليات أبي البقاء) والجهة نهاية البعد ويمكن أن يفرض في كل جسم أبعاد غير متناهية العدد، فيكون كل طرف منها جهة الا أن المقرر عند عامة الفلاسفة أن الجسم يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة ولكل منها طرفان فلكل جسم إذن ست جهات وهي: فوق، وأسفل، ويمين، ويسار، وخلف؛ وقدام،.

(١) سقط من (أ) لفظ (غالبا)

(٢) في (ب) ودواعي بدلاً من (وسبب)

(٣) في (ب) المقايضة بدلاً من (المناسبة) وهو تحريف

(٤) في (أ) الحيوان بدلاً من (ذوات الأربع)

والخلف ما يلي الرأس والذنب، وليس شيء من الاعتبارين بواجب[1] ليصح انحصار الجهات في الست.

أقسام الجهات علو وسفل وأربعة وضعية

[قال (والطبيعي منها)

العلو والسفل، والبواقي وضعية، تتبدل كالمواجه للمشرق إذا واجه المغرب، بخلاف المنكوس].

أي من الجهات جهة العلو وهي ما يلي رأس الإنسان بالطبع[2]، والسفل ما يلي قدميه بالطبع[3] حيث لا تتبدلان أصلاً[4]، والأربعة الباقية وضعية تتبدل[5] بتبدل الأوضاع، كالمتوجه إلى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه، والجنوب يمينه والشمال شماله، ثم إذا توجه إلى المغرب صار المغرب قدامه، والمشرق خلفه، والشمال يمينه والجنوب شماله بخلاف ما إذا صار القائم منكوساً، فإنه لا يصير ما يلي رجله تحتاً، وما يلي رأسه فوقاً، بل يصير رأسه من تحت، ورجله من فوق، والفوق والتحت بحالهما، فالشخصان القائمان على طرفي قطر الأرض يكون رأس كل منهما فوق ورجلهما تحت.

العلو في الجهات لا يلزم أن يكون مضافاً إلى السفل

[قال (والعلو لا يلزم أن يكون بالإضافة إلى السفل)

فإن الأرض لا سفل لها إلا بالوهم لأن جميع أطراف امتداداتها الفعلية إلى السماء].

---

(١) في (ب) بلازم بدلاً من (بواجب)
(٢) سقط من (ب) لفظ (الطبع)
(٣) سقط من (ب) لفظ (الطبع)
(٤) في (أ) في الواقع بدلاً من (أصلاً)
(٥) في (ب) عند تبدل بدلاً من (بتبدل)

يريد دفع ما سبق إلى كثير من الأوهام وهو أن الفوق والتحت متضايفان لا يعقل كل منهما إلا بالقياس إلى الآخر، وكذا القدام والخلف واليمين والشمال، والحق أن التضايف إنما هو بين الفوق وذي الفوق، وكذا البواقي، وأما الجهتان فقد تنفكان في التعقل، بل في الوجود كما في الأرض، فإنه لا تحت[1] لها إلا بالوهم، فإن جميع[2] أطراف امتدادتها الفعلية إلى السماء فلها الفوق فقط.

الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها عند المليين

[قال (ومنها)

أن الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها[3] كما هو رأى المليين خلافاً للمتأخرين من الفلاسفة فيهما حيث زعموا أن الفلكيات قديمة، سوى الحركات والأوضاع الجزئية، والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية نوعاً، والنوعية جنساً، وللمتقدمين منهم في الذوات خاصة، حيث زعموا أن هناك مادة قديمة على اختلاف آرائهم في أنها جسم. وهو العناصر الأربعة، أو الأرض أو النار أو الماء أو الهواء، والبواقي تتلطف وتتكشف، والسماء من دخان يرتفع منه، أو جوهرة غيرها أو أجسام صغار صلبة كرية أو مختلفة الأشكال أو ليست بجسم، بل نور وظلمة أو نفس وهيولي، أو وحدات تحيزت فصارت نقطاً واجتمعت النقط خطاً، والخطوط سطحاً، والسطوح جسماً].

أي ومن أحكام الجسم أنها محدثة بالزمان والاحتمالات الممكنة ههنا ثلاثة:

الأول: حدوث الأجسام بذواتها وصفاتها، وإليه ذهب أرباب الملل من المسلمين وغيرهم.

والثاني: قدمها كذلك وإليه ذهب أرسطو[4] وشيعته، ونعني بالصفة ما يعم

---

(١) في (ب) يجب بدلاً من (لا تحت) وهو تحريف

(٢) سقط من (ب) كلمة (جميع)

(٣) سقط من (أ) لفظ (وصفاتها)

(٤) ارسطو فيلسوف يوناني تتلمذ على افلاطون، وعلم الاسكندر الاكبر واسس اللوقيون حيث كان=

الصور والأعراض وتفصيل مذهبهم أن الأجسام الفلكية قديمة بموادها وصورهـا وأعراضها من الضوء والشكل وأصل الحركة والوضع بمعنى أنهـا متحـركة حركة واحدة متصلة من الأزل إلى الأبد. إلا أن كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة بأخرى، فتكون حادثـة، وكذا الوضـع والعنصـريات قديمـة بموادهـا وصورهـا الجسمية، وكذا صورها النوعية بحسب الجنس[1] بمعنى أنها لم تزل عنصراً ما، لكن خصوصية النارية أو الهوائية أو المائية أو الأرضية، لا يلزم أن تكون قديمة لما سيجيء من قبول الكون والفساد.

والثالث: قدمها بذواتها دون صفاتها، وإليه ذهب المتقدمون من الفلاسفة، واختلفوا في تلك الذات التي ادعوا قدمها أنها جسم أو ليست بجسم، وعلى تقدير الجسمية أنها العناصر الأربعة جملتها أو واحد منها، والبواقي بتلطيف أو تكثيف، والسماء من دخان يرتفع من ذلك الجسـم أو جوهـره غير العناصـر حدثـت منهـا

■ يحاضر ماشياً فسمي هو واتباعه بـالمشائـين ألف (الأورغانـون) في المنطق، وأهم مـا في المنطق هـو القيـاس الذي نستنبط بـه نتيجة يقينيـة من مقدمـات. ولارسطو في العلم الـطبيعي مؤلفات منهـا «السماع الطبيعي» و«السـماء» و«الكون» و«الفسـاد» و«النفس» وله فصـول مختلفة في مـوضوعـات مختلفة يطلق عليها اسم ما بعد الطبيعة، ومبحثها الجوهر والعـرض، والهيولي والصـورة والوجـود بالقوة، والوجود بالفعل، وله كتب في الأخلاق والسياسة والخطابة والشعر، لقب بالمعلم الأول.

(١) الجنس في اللغة الضرب من كـل شيء، وهو أعـم من النـوع، يقال: الحيـوان جنس، والإنسان نوع مثال ذلك اذا كان أحد الصنفين مندرجاً في الآخر كان الأول نوعاً، والثاني جنساً وكان الثاني أعم من الأول.

قال ابن سينا: الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالأنواع أي بالصور والحقائق الذاتيـة وهذا يخرج النوع، والخاصة، والفصل القريب وقوله (في جواب ما هو) يخرج الفصـل البعيد والعـرض العام.

والجنس هـو المقول على الجنس ويقابله النـوعي وهو المقـول على النـوع والجنس عند الفقهـاء هو المقول على كثيرين مختلفين بالأحكام (قول أبي يوسف) أو المقول على كثيرين مختلفين صورة ومعنى (قول أبي حنيفة) والجنس في علم الأحياء جماعة انواع نباتية أو حيوانية لها صفات مشتركة (معجم الألفاظ الزراعية للأمير مصطفى الشهابي) وهو قسم من الفصيلة والجنس إما قريب أو بعيد، فإن كان الجواب عـن الماهية وعن كل ما يشاركها في ذلك الجنس واحد فهو قريب كالحيوان بالنسبة الى الانسان فإنه جـواب عن الانسان وعن كل ما يشـاركه في الحيـوانية. وإن كـان الجواب عنهـا وعن جميع مشاركاتها في ذلك الجنس متعدداً فهو بعيد كالجسم النامي بـالنسبة الى الانسـان فإنـه جواب عن الانسان وعن بعض ما يشاركه فيه كالنبات.

العناصر، والسموات، أو أجسام صغار صلبة لا تقبل الانقسام إلا بحسب الوهم، واختلفوا في أنها كرات أو مضلعات، وعلى تقدير عدم الجسمية.

فقيل: هي نور وظلمة، والعالم من امتزاجهما، وقيل نفس وهيولي، تعلقت الأولى بالأخرى فحدثت الكائنات، وقيل وحدات تحيزت وصارت نقطاً، واجتمعت النقط فصارت خطاً، واجتمعت الخطوط فصارت سطحاً، واجتمعت السطوح فصارت جسماً وبالجملة فللقائلين بقدم العالم مذاهب مختلفة مفصلة في كتب الإمام، والظاهر أنها رموز وإشارات على ما هو دأب المتقدمين من الحكماء، وأما قدمها لصفاتها دون ذواتها فغير معقول.

الأدله على أن الأجسام لا تخلو من الحوادث

[قال (لنا وجوه)

الأول: أن الأجسام لا تخلو عن الحوادث، لأنها لا تخلو عن الأعراض قطعاً[1]، وهي حادثة لما تقرر من امتناع بقائها على الإطلاق، ولأنها لا تخلو عن الحركة والسكون، لأن للجسم كوناً في الحيز لا محالة، فإن كان مسبوقاً بكون في ذلك الحيز فسكون، وإلا فحركة، وكل منهما حادث. أما الحركة فلاقتضائها المسبوقية بالغير سبقاً لا تجامع فيه للمتقدم والمتأخر وهو معنى الحدوث، ولكونها في معرض الزوال قطعاً وهو ينافي القدم[2]، وأما السكون فلأنه وجودي لكونه من

---

(١) سقط من (ب) لفظ (قطعاً)

(٢) القديم في اللغة ما مضى على وجوده زمان طويل، ويطلق في الفلسفة العربية على الموجود الذي ليس لوجوده ابتداء ويرادفه الأول قال ابن سينا: يقال قديم للشيء اما بحسب ذاته، وإما بحسب الزمان والقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة.
والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أول لزمانه (النجاة ٣٥٥) وقال أيضاً: القدم يقال على وجوه فيقال: قديم بالقياس، وهو شيء في زمانه في الماضي اكثر من زمان شيء آخر. وأما القديم المطلق، فهو أيضاً يقال على وجهين بحسب الذات وبحسب الزمان. اما الذي بحسب الزمان فهو الشيء الذي وجد في زمان ماض غير متناه، وأما القديم بحسب الذات فهو الشيء الذي ليس لوجود ذاته مبدأ به وجب (رسالة الحدود ١٠٢)

الأكوان، وجائز الزوال لكون كل جسم قابلاً للحركة بالاتفاق، وبدليل أنها متماثلة يجوز على كل ما يجوز على الآخر، وأنها إما بسائط يصح لكل من أجزائها المتشابهة ما يصح للآخر من الحيز، وإما مَركبات يصح لكل جزء من بسائطها أن يماس الآخر، وما ذاك إلا بالحركة، ونوقض إجمالاً بالجسم حال الحدوث، وتفصيلاً بأنا لا نسلّم أن الكون إن لم يكن مسبوقاً بالكون في ذلك الحيز كان حركة، وإنما يلزم لو كان مسبوقاً يكون في حيز آخر ولا كذلك في الأزل، لأن أزليته ينافي لمسبوقته.

والجواب: أن الكلام في الكون المسبوق بكون آخر وليس الأزل حالة[1] يتحقق فيها كون لا كون قبله، بل معنى الأزلية الاستمرار في الأزمنة المقررة الماضية الغير المتناهية.

فإن قيل: امتناع أزلية الحركات الجزئية لا يوجب امتناع أزلية ماهيتها الكلية فيجوز أن يكون كل حركة مسبوقة بحركة لا إلى[2] بداية، ويكون الجسم متحركاً أزلاً وأبداً بمعنى أنه لا يقرر زمان إلا وفيه شيء من جزئيات الحركة، وبهذا يقع القدح في أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، لأن ذلك إنما هو على تقدير تناهي الحوادث، فالعمدة الوثقى[3] في هذا الباب أن تبين امتناع تعاقب حوادث لا نهاية لها.

أجيب: أولاً بأن حقيقة الحركة هي التغير من حال إلى[4] حال. فالمسبوقية المنافية للأزلية من لوازم ماهيتها.

وثانياً: بأن الكلي لا يوجد إلا في[5] ضمن الجزئي، فقدم الحركة مع حدوث كل من الجزئيات غير معقول.

وثالثاً: بأن تعاقب الحوادث لا إلى بداية سواء كانت حركات أو غيرها باطل

---

(١) سقط من (أ) جملة (الأزل حالة)
(٢) سقط من (ب) جملة (لا الى بداية)
(٣) سط من (ب) لفظ (الوثقى)
(٤) سقط من (ب) جملة (من حال الى حال)
(٥) في (ب) مميز بدلاً من (في ضمن)

بالتطبيق بحسب فرض العقل بين جملة من الآن وجملة من الطوفان كما مرّ، ولأنا إذا اعتبرنا سلسلة من هذا الحادث المسبوق لزم اشتمالها على سابق غير مسبوق[1]، تحقيقاً لتكافؤ ما يشتمل عليه كل حادث من السابقية والمسبوقية المتضايفين].

المشهور في الاستدلال على حدوث الأجسام أنها لا تخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. أما الكبرى فظاهر، وأما الصغرى فلوجهين:

أحدهما: أن الأجسام لا تخلو عن الأعراض كما[2] مرّ، والأعراض كلها حادثة. إذ لو كانت قديمة لكانت باقية بما تقرر من أن القدم ينافي العدم. والأزلية تستلزم الأبدية لكن اللازم باطل لما[3] سبق من أدلة امتناع بقاء الأعراض على الإطلاق.

وثانيهما: أن الأجسام لا يخلو عن الحركة والسكون لأن الجسم لا يخلو عن الكون في الحيز، وكل كون في الحيز إما حركة أو سكون لأنه إن كان مسبوقاً بكون في غير ذلك الحيز فحركة وإلا فسكون، لما سبق من أنه لا معنى للحركة والسكون سوى هذا، ثم كل من الحركة والسكون حادث. أما الحركة فلوجهين:

أحدهما: أنها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها تغيراً من حال إلى حال، وكوناً بعد كون وهذا سبق زماني حيث لم يجامع فيه السابق المسبوق، والمسبوق بالغير سبقاً زمانياً مسبوق بالعدم، لأن معنى عدم مجامعة السابق المسبوق، أن يوجد السابق، ولا يوجد المسبوق، والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث ههنا.

وثانيهما: أن الحركة في معرض الزوال قطعاً لكونها تغيراً وتقضياً على التعاقب والزوال، أعني طريان العدم ينافي القدم، لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه، فما جاز عدمه انتفى قدمه. وأما السكون فلأنه وجودي جائز الزوال، ولا شيء من القديم

---

(١) سقط من (أ) جملة (غير مسبوق)

(٢) سقط من (أ) جملة (كما مر)

(٣) سقط من (أ) جملة (لما سبق)

كذلك لما مرّ، وإنما قيد بالوجودي لأن عدم الحادث قديم يزول إلى الوجود إذ دليل امتناع عدم القديم. وهو أنه إما واجب أو مستند إليه بطريق الإيجاب، إنما قام في الموجود أما كون السكون وجودياً فلأنه من الأكوان، وأما كونه جائز الزوال فلأن كل جسم قابل للحركة. أما أولاً فلعدم نزاع الخصم في ذلك. وأما ثانياً فلأن الأجسام [متماثلة فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر فإذا جاز الحركة على البعض بحكم المشاهدة جاز على الكل. وأما ثالثاً فلأن الأجسام][1] إما بسائط وإما مركبات. فالبسائط يجوز على كل من أجزائها المتشابهة الحصول في حيز الآخر، وما ذاك إلا بالحركة والمركبات بجوز على كل من بسائطها المقاسمة[2] أن يكون تماسها الذي وقع بجزء من هذا يقع بسائر أجزائه المتشابهة وذلك بالحركة.

واعترض على ما ذكر في بيان امتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون، بأنه لو صح لزم أن يكون الجسم في أول السكون متحركاً أو ساكناً واللازم باطل قطعاً لاقتضاء كل منهما المسبوقية [بكون آخر. وبأنا لا نسلّم أن الكون في حيز إن لم يكن مسبوقاً بالكون في ذلك الحيز كان حركة، وإنما يلزم لو كان مسبوقاً بالكون في حيز آخر، وهذا في الأزل محال، لأن الأزلية تنافي المسبوقية][3] بحسب الزمان.

وأجيب بأن الكلام في الكون المسبوق بكون آخر للقطع بأن الكون الذي لا كون قبله حادث قطعاً وفيه المطلوب، وعلى هذا فالمنع ساقط لأن معنى الكلام أن الكون إن لم يكن مسبوقاً بالكون في ذلك الحيز، بل في حيز آخر كان حركة، وما ذكر من أن هذا ينافي الأزلية باطل، لأن الأزل ليس عبارة عن حالة زمانية لا حالة قبلها ليكون الكون فيه كوناً لا كون قبله[4]، بل معناه نفي أن يكون الشيء بحيث يكون له أول، وحقيقته الاستمرار في الأزمنة المقررة الماضية، بحيث لا يكون له بداية، كما أن حقيقة الأبدية هو الاستمرار في الأزمنة الآتية لا إلى نهاية.

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب)

(٢) في (أ) المتاسة بدلاً من (المقاسمة) وهو تحريف

(٣) ما بين القوسين سقط من (ب)

(٤) في (ب) بعده بدلاً من (قبله) وهو تحريف

فإن قيل: ما ذكرتم من دليل امتناع الأزلية إنما يقوم في كل جزئي من جزئيات[1] الحركة، ولا يدفع[2] مذهب الحكماء، وهو أن كل حركة مسبوقة بحركة أخرى لا إلى بداية، والفلك متحرك أزلاً وأبداً بمعنى أنه لا يقرر زمان إلا وفيه شيء من جزئيات الحركة، وهذا معنى كون ماهية الحركة أزلية. وحينئذ يرد المنع على الكبرى أيضاً، أي لا نسلم أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وإنما يلزم لو كانت تلك الحوادث متناهية، فلا بد من بيان امتناع تعاقب الحوادث من غير بداية ونهاية على ما هو رأيهم[3] في حركات الأفلاك وأوضاعها.

أجيب: أولاً بإقامة البرهان على امتناع أن تكون ماهية الحركة أزلية وذلك من وجهين:

أحدهما: أن الأزلية تنافي المسبوقية ضرورة[4]، والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال إلى حال ومنافي اللازم مناف للملزوم ضرورة.

وثانيهما: بأن ماهية الحركة لو كانت قديمة أي موجودة في الأزل لزم أن يكون شيء من جزئياتها أزلياً، إذ لا تحقق للكلي إلا في ضمن الجزئي لكن اللازم باطل بالاتفاق[5].

وثانياً: بإقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وذلك أيضاً لوجهين:

أحدهما: طريق التطبيق[6] وهو أن نفرض جملة من الحوادث المتعاقبة من

---

(١) سقط من (أ) جملة (من جزئيات الحركة)

(٢) في (ب) ولا يرد بدلاً من (ولا يدفع)

(٣) في (ب) اعتقادهم بدلاً من (رأيهم)

(٤) سقط من (ب) للفظ (ضرورة)

(٥) سقط من (أ) لفظ (الاتفاق)

(٦) طريق التطبيق شرحه سعد الدين التفتازاني باسلوبه الرصين وعند رجوعنا الى كتب المتأخرين وجدنا أن ما قدمه السعد من تعريف يكاد يكون هو الأحسن والأمثل وبذلك أغنانا عن الحديث عنه مرة أخرى..

الآن، وأخرى من يوم الطوفان كل منهما لا إلى نهاية، ثم نطبق بينهما بحسب فرض العقل إجمالاً، بأن تقابل الأول من هذه بالأول من تلك وهكذا، فإما أن يتطابقا فيتساوى الكل والجزء أو لا فتنقطع الطوفانية ويلزم انتهاء الآنية[1] لأنها لا تزيد عليها إلا بقدر متناه.

وثانيهما: طريق التكافؤ، وهو أنا نفرض سلسلة من الحادث المعين الذي هو مسبوق بحادث وليس سابقاً على حادث آخر بمنزلة المعلول الأخير، فلضرورة تضايف السابقية والمسبوقية وتكافؤ المتضايفين في الوجود لزم أن تشتمل السلسلة على سابق غير مسبوق، وهو المنتهى، وتقرير آخر أنا نفرض سلسلة من المسبوقية، وأخرى من السابقية، ثم نطبق بينهما فتقع مسبوقية الأخير بإزاء سابقية ما فوقه، فيلزم الانتهاء إلى ما له السابقية دون المسبوقية تحقيقاً للتضايف.

أدلة امتناع تعاقب الحوادث لا إلى بداية ونهاية

[قال (وقد يذكر)

وجوه أخر مثل أن حدوث كل يستلزم حدوث الكل، وأن قبول الزيادة والنقصان يستلزم التناهي، وأن عدم تناهي الحركات الماضية يستلزم امتناع انقضائها، وأن كل جزء من الحركة لزواله يجب أن يكون أثر المختار دون الموجب فيكون حادثة، وأن الحركة إن كانت مسبوقة بأخرى امتنع أزليتها، وإلا تحقق أوليتها، وأن كلا من جزئيات الحركة مسبوق بعدم أزلي فيتقارن عدماها في

(١) الإنية: اصطلاح فلسفي قديم معناه تحقيق الوجود العيني زعم أبو البقاء: أنه مشتق من (إنّ) التي تفيد في اللغة العربية التأكيد والقوة في الوجود لذاته، لكونه اكمل الموجودات في تأكيد الوجود، قال: ولهذا أطلقت الفلاسفة لفظ (الإنية) على واجب الوجود لذاته، لكونه اكمل الموجودات في تأكيد الوجود وفي قوة الموجود وهذا لفظ محدث ليس من كلام العرب (كليات أبي البقاء) وزعم بعض المخدثين أن الإنية لفظ معرَّب عن كلمة (اين) اليونانية التي معناها كان أو وجد، واختلفوا في ضبط هذه الكلمة فقرأها بعضهم آنية كما في تعريفات الجرجاني وهذا خطأ لأن الآنية نسبة الى الآن وقرأها بعضهم أنية نسبة الى ان المخففة وضبطها آخرون بالأيية والأينية وهذا كله خطأ لأن الأينية نسبة الى الأين والايية نسب الى أي ونعتقد ان اشتقاق اللفظ من (ان) لا يمنع ان يكون بينه وبين اين اليونانية تشابه.

الأزل ضرورة، أن تأخر البعض ينافي أزليته، فلو وجد حركة في الأزل لزم اجتماع النقيضين والكل ضعيف].

لبيان امتناع تعاقب الحوادث لا إلى بداية ونهاية وجوه أخرى: منها: أنه لما كان كل حادث مسبوقاً بالعدم، كان الكل كذلك، فإنه إذا كان كل زنجي أسود، كان الكل أسود ضرورة، وردّ بمنع كلية هذا الحكم، ألا ترى أن كل زنجي فرد، وبعض من المجموع بخلاف الكل. ومنها أن الحوادث الماضية قابلة للزيادة والنقصان للقطع بأن دورات الفلك من الآن إلى ما لا يتناهى أكثر من دوراتها من يوم الطوفان ودورات الشمس أكثر من دورات زحل[1]، وعدد الأيام أكثر من عدد الشهور والسنين، وكل ما يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه، لأن معنى نقصان الشيء من الشيء أن يكون بحيث لا يبقى شيء في مقابلة ما بقي من الزائد، فيتناهى الناقص، ويلزم منه تناهي الزائد حيث لم يزد عليه إلا بقدر متناه.

وردّ بعد تسليم المقدمة الأولى بمنع الثانية، وإنما يصح لو لم تكن الزيادة والنقصان من الجانب المتناهي، ولا معنى للزيادة والنقصان ههنا، إلا أن يحصل في إحدى الجملتين شيء لم يحصل في الأخرى، وهو لا يجب الانقطاع كما في مراتب الأعداد، ومنها أنه لو كانت الحركات الماضية غير متناه لامتنع انقضاؤها، لأن ما لا يتناهى لا ينقضي ضرورة واللازم باطل، لأن حصول اليوم الذي نحن فيه موقوف على انقضاء ما قبله. وردّ بالمنع فإن غير المتناهي إنما يستحيل انقضاؤه من

---

(١) زحل: في الفلك سادس كوكب من الشمس وبعده عنها ١٤٢٥٧٦٧٠٨كم في المتوسط ويدور حولها في ثلاثين عاماً وحجمه ٧٢٤ مرة حجم الأرض وكتلته ٩٤,٩ قدر كتلتها وكثافته ثمن كثافتها، وقرصه منبعج عند الاستواء حيث قطره ١٢٠ ٠٠٠ كم دورته حول محوره تتناقص كلما اقتربنا من خط الاستواء (من ١٠ ساعات و٣٨ دقيقة الى ١٠ ساعات و١٤دقيقة) وذلك يشير الى قوام سائل او غازي، وفي غلافه الجوي غاز الميثان، والنشادر، ويدور حوله تسعة أقمار، التاسع منها حركته تراجعية، واكبرها يسمى تيتان في حجم عطارد، وله غلاف جوى، وحول زحل مجموعة حلقات في مستوى خط الاستواء اكتشفها (جاليليو) وثبت فيها بعد انها ثلاث حلقات يفصل الخارجيتين حاجز مظلم، والمعها الحلقة الوسطى، وقطر الحلقات ٢٧٥٠٠٠ كم وسمكها من ١٦ الى ٨٠ كم وتبدو كل ١٥ سنة كسهمدقيق نظراً لتغيير وضعها بالنسبة للأرض وثبت انها تتكون من عدد كبير من الأجسام الصغيرة تدور حول الكوكب. (راجع الموسوعة الثقافية ص ٥١١)

الجانب الغير المتناهي، ومنها أن الحركة أثر الفاعل المختار، وكل ما هو كذلك فهو حادث مسبوق بالعدم.

أما الكبرى فلما تقدم. وأما الصغرى فلأن كل جزء يفرض من الحركة فهو على الزوال والانقضاء ضرورة كونها غير متقررة الأجزاء، ولا شيء من الزائل بأثر للموجب لامتناع انتفاء المعلول مع بقاء علته الموجبة، وإذا كان كل جزء من الحركة أثراً للفاعل المختار كانت الحركة أثراً له لأن الموجود لكل جزء من أجزاء الشيء موجد له ضرورة، وقد سبق الكلام على ذلك في بحث استناد الحادث إلى الموجب القديم. وأنه يجوز ذلك بشرط حادث. فغاية الأمر لزوم تعاقب حوادث غير متناهية يكون حدوث اللاحق منها مشروطاً بانقضاء السابق، ومنها أن كل حركة تفرض لا تخلو من أن تكون مسبوقة بحركة أخرى، فلا تكون أزلية ضرورة سبق العدم عليها، أو لا تكون مسبوقة بأخرى بل يتحقق حركة لا حركة قبلها، فتكون للحركة بداية وهو المطلوب.

وردّ بأنا نختار الأول ولا يفيد إلا حدوث كل من جزئيات الحركة، ولا نزاع فيه، وإنما النزاع في أن ينتهي إلى حادث لا يكون قبله حادث آخر، ومنها أنه لو فرضنا تعاقب الحوادث من غير بداية لكان كل منها مسبوقاً بعدم أزلي لأن ذلك معنى الحدوث، ويلزم اجتماع تلك العدمات في الأزل، إذ لو تأخر شيء منها عن الأزل لما كان أزلياً، وإذا اجتمعت العدمات في الأزل، فإن حصل شيء من الوجودات في الأزل لزم مقارنة السابق والمسبوق، بل اجتماع النقيضين وهو محال، وإن لم يحصل فهو المطلوب.

واعترض بأن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة شبيهة[٢] بالظرف يجتمع فيها عدمات الحوادث حتى لو وجد فيها شيء من وجوداتها لزم اجتماع النقيضين، بل معنى أزلية العدمات أنها ليست مسبوقة بالوجودات[٣]، وهذا لا يوجب

---

(١) في (ب) سنبينه بدلاً من (شبيهة) وهو تحريف

(٢) في (ب) بالحوادث بدلاً من (بالوجودات)

تفاوتها[١] في شيء من الأوقات وما يقال أنها لو لم تكن متقارنة في حين[٢] ما لكان حصول بعضها بعد آخر فلا يكون قديماً، إنما يستقيم فيما يتناهى عدده، فالعدمات لا تتقارن في حين[٣] ما لعدم تناهيها لا لتعاقبها.

إبطال ما ذهب إليه الفلاسفة من قدم الأفلاك

[قال (ولولا القصد)

إلى نفي ما ذهب إليه البعض من قدم الفلكيات وسرمدية الحركات، والبعض من قدم أجسام صغار لا تنقسم فعلاً مع سكونها أزلاً، ثم عروض الحركة لها أو بالعكس، لكفى ما قيل إن ثبوت الكون للجسم ضروري، فقدمه يستلزم قدم الكون أو تعاقب الأكوان من غير بداية، وكلاهما محال لما مرَّ].

يريد أن القوم حاولوا بهذا الدليل التصريح بنفي ما ذهب إليه الفلاسفة من قدم الأفلاك بحركاتها بمعنى أن كل حركة مسبوقة بأخرى من غير بداية، وبعضهم من أن مواد العالم أجسام صغار أزلية لا تقبل الانقسام بالفعل، وهي في الأزل ساكنة تعرض لها الحركة فتتكون المركبات من اجتماعها، وبعضهم من أنها متحركة تتصادم، فتسكن فتتكون الأفلاك والعناصر، وإلا فله تقرير أخصر لا يفتقر إلى بيان أن السكون وجودي، وأن الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون، فإن للحركة أجزاء مسبوقاً بعضها بالبعض، وهو أنه لو كان شيء من الأجسام قديماً لزم إما أن كونه قديماً[٤] وإما تعاقب[٥] الأكوان من غير بداية وكلاهما محال. أما اللزوم فلأن حصول الكون للجسم ضروري، فإن العقل إذا تصوره وتصور التحيز جزم بثبوته[٦] له، فإن كان شيء من أكوانه قديماً فذاك[٧]، وإلا كان كل كون مسبوقاً

(١) في (ب) تقارنها بدلاً من (تفاوتها)
(٢) في (ب) حيز بدلاً من (حين)
(٣) في (ب) حيز بدلاً من (حين)
(٤) في (ب) أن يكون قديماً بدلاً من (كونه قديماً)
(٥) في (ب) توالى بدلاً من (تعاقب)
(٦) في (ب) بلزومه بدلاً من (بثبوته)
(٧) سقط من (ب) لفظ (فذاك)

بكون آخر لا إلى بداية وهو الأمر الثاني، وأما استحالة الأمرين، فالأول لما سبق. أن كل جسم قابل للحركة من حيز إلى حيز إما بتمامه كما في الحركة المستقيمة، أو بأجزائه كما في الحركة المستديرة فيكون كل كون جائز الزوال ولا شيء من جائز الزوال بقديم لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه. وينعكس إلى أن ما جاز عدمه انتفى قدمه.

والثاني: لما مرّ من أن[1] طريق التطبيق تضايف السابقية والمسبوقية وغير ذلك.

أدلة أن الجسم محل للحوادث

[قال (الثاني أن الجسم محل للحوادث)

وهو ظاهر فيكون حادثاً، لما سيجيء من امتناع اتصاف القديم بالحادث] .

أي متصف بها بحكم المشاهدة، ولا شيء من القديم كذلك كما سيجيء في الإلهيات[2].

فإن قيل: إن أخذت الصغرى كلية، فالمنع ظاهر، ودعوى الضرورة باطلة، وإن أخذت جزئية لم يفد[3] المطلوب. أعني حدوث كل جسم، فإن حدوث بعض الأجسام كالمركبات العنصرية، مما لا نزاع فيه.

قلنا: تؤخذ كلية، وتبين بأن الأفلاك والعناصر كلها تتصف بالحركات والأوضاع[4] الحادثة، والعناصر خاصة بالأضواء والأحوال الأخر. ويلزم من حدوث البسائط حدوث المركبات منها ضرورة.

---

(١) سقط من (أ) لفظ (أن)

(٢) في المقصد الخامس وهو الخاص بالالهيات

(٣) في (ب) لم يتم المطلوب بدلاً من (لم يفد)

(٤) سقط من (أ) لفظ (والأوضاع)

الجسم أثر الفاعل المختار

[قال (الثالث)

أن الجسم أثر الفاعل المختار ابتداء أو انتهاء، لما سيجيء من إثبات قدرة الواجب فيكون حادثاً لما مرّ].

لاخفاء في أن الجسم، بل كل ممكن يحتاج إلى مؤثر، ولا بدّ من الانتهاء[1] إلى الواجب تعالى.

وسيجيء أنه فاعل الاختيار[2]، وقد سبق أن كل ما هو أثر المختار فهو حادث مسبوق بالقصد إلى إيجاده، ولا يكون ذلك إلا حال عدمه. وبهذا نثبت حدوث ما سوى الصانع[3] من الجواهر والأعراض، وليشكل بصفاته القديمة. ولا يتم إلا على من يجعل سبب الاحتياج إلى المؤثر مجرد[4] الإمكان. وكذا الرابع إلا أنه لا يتوقف على إثبات كون الصانع مختاراً، لكن يبتنى على المغلطة المشهورة. وهي أن تأثير المؤثر في الشيء حال وجوده تحصيل للحاصل، وقد عرفت[5] حلها. وأما الخامس. فهو بعينه الأول إلا أنه بين فيه عدم خلو الجسم عن الحادث، بأنه لا يخلو عن مقدار مخصوص أو حيز مخصوص، وكل منهما حادث، لكونه أثر المختار. إذ نسبة الموجب إلى جميع المقادير والأحياز على السواء.

ويردّ عليه: أنه يجوز أن يكون ذلك باعتبار المادة أو الصورة أو عدد الجواهر[6] الفردة أو غير ذلك من الأسباب الخارجة.

---

(١) في (ب) والمؤثر هو الواجب

(٢) قال تعالى: «يخلق ما يشاء ويختار»

(٣) في (ب) الواجب بدلاً من (الصانع)

(٤) سقط من (أ) لفظ (مجرد)

(٥) سقط من (ب) جملة (وقد عرفت حلها)

(٦) كل حجر يستخرج منه شيء ينتفع به فهو جوهر، الواحدة جوهرة، وجوهر كل شيء ما خلقت عليه جبلته، والجوهر النفيس هو الذي تتخذ منه الفصوص ونحوها، وجوهر السيف فرنده، وقيل الجوهر هو الأصل أي أصل المركبات =

أدلة إبطال قدم الجسم

قال (الرابع)

لو كان الجسم قديماً فقدمه زائد على ذاته لكونه مشتركاً بينه وبين الواجب، وحينئذ إما أن يكون قدمه قديماً، فينقل الكلام إلى قدم القدم ويتسلسل، أو حادثاً فيلزم حدوث القديم بل الجسم لامتناع تحققه بدون القدم وضعفه ظاهر لأن القدم اعتبار عقلي فلا يتسلسل وأيضاً قدم القدم عينه وأيضاً معارض بأن الجسم لو كان حادثاً فحدوثه إما حادث فيتسلسل أو قديم فيكون الجسم الموصوف به أولى بالقدم.

أدلة القائلين بقدم العالم والرد عليها

[قال (تمسك القائلون)

بقدم العالم بوجوه:

الأول: أن جميع ما لا بد منه في وجود العالم إن كان حاصلاً في الأزل لزم وجوده، لامتناع التخلف عن تمام العلةالتامة(1)، وإلا تنقل الكلام إلى ذلك الحادث فيتسلسل.

= ويطلق الجوهر عند الفلاسفة على معان، منها الموجود القائم بنفسه حادثاً كان أو قديماً ويقابله العرض، ومنها الذات القابلة لتوارد الصفات المتضادة عليها، ومنها الماهية التي اذا وجدت في الأعيان كانت لافي موضوع، ومنها الموجود الغني عن محل يحل فيه.

قال ابن سينا: الجوهر هو كل ما وجود ذاته ليس في موضوع اي في محل قريب قد قام بنفسه دونه لا بتقويمه (النجاة ص ١٢٦) وقال أيضاً ويقال: لكل ذات وجوده ليس في موضوع وعليه اصطلح الفلاسفة القدماء من عهد أرسطو (رسالة الحدود)

والخلاصة أن الجوهر هو الموجود لا في موضوع ويقابله العرض بمعنى الموجود اى في محل مقوم لما حل فيه، فإن كان الجوهر حالاً في جوهر آخر كان صورة اما جسمية أو نوعية، وان كان محلاً لجوهر آخر كان هيولي، وان كان مركباً منهما كان جسماً وان لم يكن كذلك كان نفساً أو عقلاً.

(١) سقط من (أ) لفظ (التامة)

والجواب: النقص بالحادث اليومي، وليس الفرق بأنه يستند الى حوادث فلكية متعاقبة لا إلى نهاية دفعاً له على أن الكلام في العالم الجسماني، فلم لا يجوز أن يكون حدوثه مشروطاً بتطورات أو إرادات.

وبالجملة: حوادث متعاقبة لأمر مجرد.

وقد سبق أن حديث لزوم المادة لكل حادث ضعيف، والمنع بأنه لم لا يجوز أن يكون من جملة مالا بد منه، الإرادة التي من شأنها الترجيح أي وقت شاء من غير افتقار الى مرجح آخر، ويكون تعلق الإرادة أيضاً بمجرد الإرادة، ووجوب العالم بهذا التعليق لا ينافي اختيار الصانع بل يحققه].

بقدم العالم بوجوه.

الأول: أن جميع ما لا بد منه لتأثير الصانع في العالم وإيجاده إياه، إما أن يكون حاصلاً في الأزل أو لا[1].

والثاني: باطل فتعين الأول وهو يستلزم المطلوب. وتقريره من وجهين:

أحدهما: أنه لما وجد في الأزل جميع ما لا بد منه بوجود العالم لزم وجوده في الأزل[2]، والمقدم حق[3] فكذا التالي، أما اللزوم فلامتناع تخلف المعلول عن تمام علته لما مرّ، وأما حقية المقدم، ولأنه لو لم يكن جميع ما لابد منه لوجوده، إما أن يكون حاصلاً في الأزل أو لا ويتسلسل.

والجواب: النقض إجمالاً[4] وتفصيلاً. أما إجمالاً[5] فهو أنه لو صح هذا الدليل لزم أن لا يكون ما يوجد اليوم من الحوادث حادثاً لجريانه فيه لا يقال الحادث اليومي يتوقف على استعدادات في المادة مستندة الى الحركات

---

(١) في بزيادة لفظ (يكون)

(٢) سقط من (ب) لفظ (الأزل)

(٣) في (ب) لازم بدلاً من (حق)

(٤) في (ب) جملة بدلاً من (إجمالاً)

(٥) في (ب) جملة بدلاً من (إجمالاً)

والأوضاع الفلكية، والاتصالات الكوكبية، ووجود كل منها مشروط بانقضاء الآخر لا إلى بداية على سبيل التجدد والانقضاء دون الترتيب في الوجود، على ما هو شأن العلل والمعلولات، ليلزم التسلسل المحال.

فإن البرهان[1] إنما قام على استحالة التسلسل في المبادىء المترتبة دون المعدات المتصرمة، لأنا نقول: بعض البراهين كالتطبيق والتضائف يتناول ما يضبطها الوجود مترتبة سواء كانت مجتمعة أو متصرمة كما سبق آنفاً.

ولو سلّم فالكلام في العالم الجسماني فيجوز أن يكون حادثاً مستنداً الى حوادث متعاقبة، لا أول لها كتصورات أو إرادات من ذات مجردة، مثل ما ذكرتم في الحادث اليومي. لا يقال تعاقب الحوادث، إنما يصح في الجسمانيات دون المجردات لما سبق من أن كل حادث مسبوق بمادة ومدة.

لأنا نقول: قد سبق الكلام على ذلك هنالك. وأما تفصيلاً فهو. أنا لا نسلّم أنه لو كان جميع ما لا بد منه في إيجاد العالم حاصلاً في الأزل، كان العالم أزلياً، وإنما يلزم لو لم يكن من جملة ما لا بد منه، الإرادة التي من شأنها الترجيح والتخصيص متى شاء الفاعل من غير افتقار الى مرجح ومخصص، من خارج قولكم يلزم تخلف المعلول عن تمام علته وهو باطل، لامتناع الترجيح بلا مرجح.

قلنا: لا نسلم بطلان التخلف في العلة المشتملة على الإرادة والاختيار،

---

(١) البرهان: هو الحجة الفاصلة البينة يقال برهن يبرهن برهنة اذا جاء بحجة قاطعة للدد الخصومة، وبرهن بمعنى بين، وبرهن عليه أقام الحجة، وفي الحديث: «الصدق برهان» البرهان هنا الحجة او الدليل. والبرهان عند الأصوليين ما فصل الحق عن الباطل، وميز الصحيح عن الفاسد بالبيان الذي فيه (تعريفات الجرجاني)

أما عند الفلاسفة: فهو القياس المؤلف من اليقينيات سواء كان ابتداء وهي الضروريات أو بواسطة وهي النظريات (تعريفات الجرجاني)

قال ابن سينا: البرهان قياس مؤلف من يقينيات لانتاج يقيني (النجاة ص ١٠٣) والحد الأوسط في هذا القياس لا بد من ان يكون علة نسبة الأكبر الى الأصغر فإذا اعطاك علة اجتماع طرفي النتيجة في الذهن والوجود معاً سمي برهان اللم، قال ابن سينا: البرهان المطلق هو برهان اللم وبرهان الان (راجع النجاة ص ١٠٣ ـ ١٠٤)

فإنه ليس ترجحاً بلا مرجح، بل ترجح المختار أحد المقدورين من غير مرجح خارج واستحالته ممنوعة كما في أكل الجائع أحد الرغيفين، وسلوك الهارب أحد الطريقين.

فإنه قيل: لا نزاع في أن نفس الإرادة لا يكفي في وجود المراد، بل لا بد من تعلقها، فإن كان قديماً كان[1] العالم قديماً، وإن كان حادثاً، كان ذلك الترجح ترجحاً[2] بلا مرجح.

قلنا: لا بل ترجيحاً به، فإن تعلق الإرادة مما يقع بالإرادة من غير افتقار إلى أمر آخر، والحاصل إنما نجعل شرط الحوادث تعلق الإرادة وتلتزم فيه التخلف عن تمام العلة.

دليل آخر على إمكان قدم العالم والرد عليه

[قال (الثاني)

إن كلا من إمكان العالم وصحة تأثير الواجب فيه أزلي، وإلا لزم الانقلاب، فلو لم يكن وجوده أزلياً لزم ترك الجود[3] مدة غير متناهية.

والجواب: أنه مع كونه خطابياً مبنى على عدم التفرقة بين أزلية الإمكان وإمكان الأزلية، وقد سبق مثله آنفاً].

لما كان إمكان[4] العالم أزلياً، وكذا صحة تأثير الصانع فيه، وإيجاده إياه لزم أن

(١) سقط من (أ) جملة (قديماً كان)

(٢) سقط من (ب) لفظ (ترجحاً)

(٣) في (ب) الوجود بدلاً من (الجود)

(٤) الإمكان في اللغة: مصدر أمكن امكانا كما تقول اكرم اكراماً وهو أيضا مصدر امكن الشيء من ذاته.

والامكان في الشيء عند المتقدمين هو إظهار ما في قوته الى الفعل وذلك انك اذا تصورت طبيعة الواجب كان طرفاً وازائه في الطرف الآخر طبيعة الممتنع وبينهما طبيعة الممكن والمسافة التي بين الواجب والممتنع اذا لحظت وسطها على الصحة فهو أحق شيء واولاه بطبيعة الممكن وكلما قربت هذه النقطة التي كانت وسطاً الى أحد الطرفين كان ممكنا بشرط وتقييد، فقيل ممكن قريب من الواجب وممكن بعيد عنه (أبو حيان التوحيدي ومسكويه (كتاب الهوامل والشوامل ص ١٠٠)

يكـون وجوده أيضـاً أزلياً، لكن المقـدم حق، إذ لو كـان في الأزل ممتنعـاً ثم يصير ممكناً فيما لا يزال، لزم انقلاب المحال، فكذا التـالي، وجه اللزوم أنـه إذا كان الإمكان مع صحة التأثير متحققاً في الأزل، ولا يوجد الأثر إلا فيمـا لا يزال، كان ذلك تركاً للجود مدة لا تتناهى، وذلك لا يليق بالجواد المطلق.

والجـواب: بعد تسليم امتنـاع ترك الجـود. أنه إنمـا يلزم لو أمكن وجـود العـالم في الأزل على أن يكـون الأزل ظـرفـاً للوجـود وهـو ممنـوع، والثـابت بالبرهان[1] استحالة الانقلاب، هو أن وجوده ممكن في الأزل، على أن يكون الأزل ظرفاً للإمكان. ألا ترى أن الحادث بشرط الحدوث ممكن أزلاً، ووجوده في الأزل محال دائماً، وقد سبق ذلك في بحث الوجوب والإمكان والامتناع.

دليل ثالث على قدم العالم
والرد عليه

[قال (الثالث)

إن الجسم مركب من مادة هي قـديمـة، لامتنـاع تسلسـل المـواد، ومن صورة هي لازمة للمادة لما مرّ فيكون قديماً، والجواب: منع المقدمات].

قـد سبق الكلام على مـا يدعيـه الفلاسفـة من تركب الجسم من الهيـولي والصورة[2]، وكون الهيولي قديمة وكونها غير منكفة عن صورة ما.

= قال ابن سينا والامكان إما أن يعني به ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع.
وأما أن يعني به ما يلازم سـلب الضرورة في العدم والوجود جميعاً (الاشارات ٢٤)
فاعتبار الذات وحدها لا يخلو اما أن يكـون مقتضياً لـوجوب الـوجود أو مقتضيـاً لامتناع الـوجود (النجاة ص ٣٦٧)
ونحن نسمي إمكان الوجود قوة الوجود (الشفاء ٢ ـ ٤٧٧ والنجاة ٣٨٥)

(١) في (ب) والثانية بدلاً من (الثابت)

(٢) الصـورة في اللغة: الشكـل الهندسي المؤلف من الأبعـاد التي تتحدد بهـا نهايات الجسم، كصـورة الشمع المفرغ في القالب فهـي شكله الهندسي ومن قبيل ذلك صـورة التمثال، والأنف، والجبـل، والغيم فهي تدل على الأوضاع الملحوظة في هذه الأجسام كالاستدارة والاستقامة والاعوجاج.
والصورة عند الفلاسفة مقابلة للمادة وهي مـا يتميز بـه الشيء مطلقـاً فإذا كـان في الخارج كـانت =

دليل رابع على قدم العالم
والرد عليه

[قال (الرابع)

الرابع أن الزمان(١) قديم، لأن سبق العدم عليه لا يتصور إلا بالزمان. فيلزم وجوده حين عدمه وقدمه يستلزم قدم الحركة والجسم لما مرّ.

والجواب: أنه لم سلّم وجود الزمان بمعنى مقدار الحركة، فلم لا يجوز أن يكون تقدم العدم عليه؟ كتقدم بعض أجزائه على البعض؟ والفرق بين التقدم والتأخر داخلان في مفهوم أجزاء الزمان دون عدم الحادث ووجوده ممنوع.

ولو سلّم فالمقصود منع انحصار أقسام السبق].

لما كان الزمان أعني مقدار الحركة القائمة بالجسم قديماً، كان الجسم قديماً، أما اللزوم فظاهر، وأما حقيقة الملزوم، ولأنه لو كالزمان حادثاً أي مسبوقاً بالعدم،

---

* صورته خارجية، وإذا كان في الذهن كانت صورته ذهنية غير أن المادة في نظرهم لا تتعرى على الصورة الجسمية والفلاسفة يفرقون بين الصورة الجسمية، والصورة النوعية بقولهم: ان الصورة الجسمية جوهر بسيط متصل لا وجود لمحله دونه، قابل للأبعاد الثلاثة المدركة من الجسم في بادىء النظر، أو هي الجوهر الممتد في الأبعاد كلها، المدرك في بادىء النظر بالحس، على حين أن الصورة النوعية جوهر بسيط لا يتم وجوده بالفعل دون وجود ما حل فيه (تعريفات الجرجاني)

(١) الزمان: الوقت كثيره وقليله، وهو المدة الواقعة بين حادثتين أولاهما سابقة، وثانيتهما لاحقة، ومنه زمان الحصاد، وزمان الشباب وزمان الجاهلية، وجمع الزمان أزمنة، اي أقسام وفصول، وتقول أيضاً: الأزمنة القديمة، والأزمنة الحديثة.

والزمان في اساطير اليونانيين: هو الاله الذي ينضج الأشياء ويوصلها الى نهايتها.

والفرق بين الزمان والدهر، والسرمد، أن نسبة المتغير الى المتغير هي الزمان، ونسبة الثابت الى المتغير هي الدهر، ونسبة الثابت الى الثابت هي السرمد. وقد زعم (أرسطو) أن الزمان مقدار حركة الفلك الأعظم وذلك لأن الزمان متفاوت زيادة ونقصاناً، فهو إذن كم، وليس كماً منفصلاً لامتناع الجوهر الفرد فلا يكون مركباً من آنات متتالية فهو اذن كم متصل، الا انه غير قار، فهو اذن مقدار لهيئة غير قارة، وهي الحركة.

وقد أخذ معظم فلاسفة العرب بهذا المعنى الأرسطي الا أن المتكلمين زعموا أن الزمان أمر اعتباري موهوم، وعرفه الأشاعرة بقولهم: انه متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر موهوم.

وقال الرازي في المباحث المشرقية ان للزمان كالحركة معنيين أحدهما أمر موجود في الخارج، غير منقسم وهو مطابق للحركة، وثانيهما أمر متوهم لا وجود له في الخارج.

فسبق العدم عليه لا يكون بالعلية أو الشرف أو الرتبة، وهو ظاهر، ولا بالطبع، لأن الزمان ممكن، والممكن يقتضي لا استحقاقية الوجود والعدم نظراً الى ذاته، فلا يفتقر بذاته إلى عدمه. كيف والمتقدم بالطبع يجامع المتأخر، وعدم الشيء لا يجامع وجوده، فتعين أن يكون بالزمان وهو أيضاً محال، لاستلزامه وجود الزمان حين عدمه، لأن معنى المتقدم بالزمان، أن يوجد المتقدم في زمان لا يوجد فيه المتأخر.

والجواب: بعد تسليم وجود الزمان عبارة عن مقدار الحركة. أنا لا نسلم انحصار أقسام السبق في الخمسة المذكورة [بالمعاني المذكورة][1] لأن سبق أجزاء الزمان بعضها على البعض خارج عن ذلك، فليكن سبق عدم الزمان على وجوده كذلك. لا يقال التقدم والتأخر داخلان في مفهوم أجزاء الزمان فإن تقدم الأمس على الغد ظاهر بالنظر الى نفس مفهومه، ولا كذلك حال عدم الحادث بالنسبة الى وجوده، لأنا نقول: إنما جاز ذلك من جهة أن الأمس اسم للزمان المأخوذة مع التقدم المخصوص، وإما في نفس أجزاء الزمان فلا بل غايته لزوم التقدم والتأخر فيما بينها، لكونها عبارة عن اتصال غير قار.

ولو سلّم، فالحادث من حيث الحدوث أيضاً كذلك، إذ لا معنى له سوى ما يكون وجوده مسبوقاً بالعدم.

ولو سلّم. فالمقصود منع انحصار السبق في الأقسام الخمسة مستنداً الى السبق فيما بين أجزاء الزمان، فإنه ليس زمانياً بمعنى أن يوجد المتقدم في زمان لا يوجد فيه المتأخر، ولا يضرنا تسميته زمانياً بمعنى آخر، وقد سبق تحقيق ذلك في موضعه.

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب)

أدلة إبطال القائلين بقدم العالم

[قال (هذا والتحقيق)

أن مسبوقية العالم بالعدم، إنما هو بحسب امتداد وهمي، تقدر به الأمور نسميه الزمان، فإن ثبت وجود زمان هو مقدار للحركة، لم نمنع حدوثه بهذا الاعتبار وبهذا يظهر الجواب عما قيل: إن لم يتقدم وجود الصانع على وجود العالم بقدر غير متناه، لزم حدوث الصانع، أو قدم العالم، وإن تقدم لزم قدم الزمان لأن معنى لا يتناهى القدر وجود قبليات وبعديات منضرمة لا بداية لها، وهو يستلزم قدم الحركة والجسم].

يريد أن الزمان عندنا أمر وهمي يقدر به المجددات، وبحسبه يكون العالم مسبوقاً بالعدم[1]، وليس أمراً موجوداً من جملة العالم يتصف بالقدم أو الحدوث.

فإن أثبت الفلاسفة وجود الزمان بمعنى مقدار الحركة لم يمتنع سبق المعدم عليه، باعتبار هذا الأمر الوهمي كما في سائر الحوادث. وبهذا يظهر الجواب عن استدلالهم على قدم العالم، بأن وجود الباري، إما أن يكون متقدماً على وجود العالم بقدر غير متناه أو لا فعلى الأول: يلزم منه قدم الزمان لأن معنى لا تناهي القدر، وجود قبليات وبعديات متصرمة لا أول لها، وهو معنى قدم الزمان، ويلزم منه قدم الحركة والجسم، لكونه مقدراً لها. وعلى الثاني يلزم حدوث الباري، أو قدم العالم. لأن عدم تقدمه على العالم بقدر غير متناه، إما بأن لا يتقدم عليه أصلاً، وذلك بأن يحصل معه في وقت حدوثه فيكون حادثاً، أو يحصل العالم معه في الأزل، فيكون قديماً، وإما أن يتقدم عليه بقدر متناه، وذلك بأن لا يوجد قبل ذلك القدر فيكون حادثاً وهو محال.

---

(١) العدم فقدان الشيء ما تقتضيه طبيعته من الكمالات الثابتة-لنوعه وطبيعته وهو عدم إضافي لا عدم مطلق ويطلق عند المنطقيين على وقوع النسبة بين محمول وموضوع ليس من شأنه أن يكون له ذلك المحمول، ولا أن يؤدي انتفاؤه عنه الى نقص في ماهيته كقولنا (ليس زيد جالساً)

والعدمى هو المنسوب الى العدم، ويطلق على كل حد يدل على فقدان الشيء لاحدى الصفات التي تقتضيها طبيعته كالعمى للانسان وكل شيء مصيره الى الزوال كالسماء المظلة، والأرض، والمال والجاه والملك فهو عدمي.

الفصل الثاني
الجسم مركب وبسيط وفلكي وعنصري

قال (الفصل الثاني فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل) والكلام فيه مرتب[١] على أربعة أقسام، لأن الجسم[٢] إما مؤلف من أجسام مختلفة الطبائع فمركب، وإلا فبسيط، والبسيط إما فلكي أو عنصري. والمركب إما ممتزج أو لا وقد يرسم البسيط بأنه الذي يكون جزؤه المقداري كالكل في الاسم، والحد[٣]، والمركب بخلافه.

مثل البحث عن خصوص أحوال البسائط الفلكية أو العنصرية، أو المركبات المزاجية، أو غير المزاجية، أو حال ما هو من أقسام بعض هذه الأربعة.

قال (جزؤه المقداري)

احترازاً عن الجزء العقلي كالجنس والفصل[٤]، أو العيني كالهيولي والصورة،

---

(١) سقط من (أ) لفظ (فيه)

(٢) الجسم في بادىء النظر هو هذا الجوهر الممتد القابل للابعاد الثلاثة الطول، والعرض والعمق، وهو ذو شكل ووضع، وله مكان اذا شغله منع غيره من التداخل فيه معه، فالامتداد وعدم التداخل هما إذن المعنيان المقومان للجسم، ويضاف اليهما معنى ثالث، وهو الكتلة والجسم الطبيعي عند قدماء الفلاسفة هو مبدأ الفعل والانفعال، وهو الجوهر المركب من مادة، وصورة، وهم وان كانوا يطلقون الجوهر ايضاً على كل متحيز، فيكون معنى الجوهر أعم من معنى الجسم.

(٣) الحد في اللغة المنع والفصل بين الشيئين، ومنتهى كل شيء حده، والحد في اصطلاح الفلاسفة هو القول الدال على ماهية الشيء، وهو تعريف كامل، أو تحليل تام لمفهوم اللفظ المراد تعريفه، كتعريف الانسان بالحيوان الناطق.

وينقسم الحد الى تام وناقص فالتام هو ما يتركب من الجنس والفصل القريبين كتعريف الانسان بالحيوان الناطق، والناقص: هو ما يكون بالفصل القريب وحده، أو به وبالجنس البعيد، كتعريف الانسان بالجسم الناطق، ومن شرط الحد التام أن يكون جامعاً مانعاً أي يجمع المحدود ويمنع غيره من الدخول فيه، ومن شرطه أن يكون مطرداً ومنعكساً.

(٤) الفصل: عند المنطقيين له معنيان أحدهما ما يتميز به شيء عن شيء ذاتياً كان أو عرضياً لازماً أو مفارقاً شخصياً أو كلياً وهو مرادف للفرق. وثانيهما ما يتميز به الشيء في ذاته، وهو الجزء الداخل في الماهية، كالناطق مثلاً، فهوداخل في ماهية الانسان ومقوم لها ويسمى بالفصل المقوم. وهذا المعنى الثاني هو الذي أشار إليه ابن سينا في قوله: وأما الفصل فهو الكلي الذاتي الذي يقال على نوع تحت جنس في جواب أي شيء هو منه، كالناطق للإنسان فبه يجاب حين يسأل أي حيوان هو (النجاة ص ١٤).

فإنه لا يكون مثل الكل في الاسم والحد لا في البسيط ولا في المركب.

[قال (والمأخوذ في كل)

من تفسيري كل قد يعتبر حسياً، وقد يعتبر حقيقياً. فبالاعتبارية الحيوية مركب حقيقة والماء بسيط مطلقاً، والفلك بالتفسير الأول خاصة، والذهب بالتفسيرين مركب حقيقة، بسيط حسّاً].

قد ذكر لكل من الجسم البسيط والجسم المركب تفسيرين أحدهما وجودي، والاخر عدم له. فالان يشير إلى أن ما جعل مأخذ التفسيرين. أعني التألف من الأجسام المختلفة الطبائع، وتساوي الجزء والكل في الاسم والحد، قد يعتبر من حيث الحقيقة وقد يعتبر من حيث الحس، فيحصل لكل من البسيط والمركب أربعة تفسيرات مختلفة، بالعموم والخصوص، متعاكسة في الوجودية والعدمية، فللبسيط ما لا يتألف من المختلفات، حقيقة ما لا يتألف منها حساً ما يساوي جزؤه الكل حقيقة ما يساويه حسّاً، وللمركب ما يتألف حقيقة ما يتألف حساً ما لا يساوي حقيقة ما لا يساوي حسّاً. فالمأخوذ من المأخذ الأول للمركب وجودي، والبسيط عدمي، ومن المأخذ الثاني بالعكس. فمثل الحيوان لتألفه حسّاًوحقيقة من الأجسام المختلفة، وعدم مساواة جزئه الكل في الاسم والحد لا حساً ولا حقيقة كان مركباً بأي تفسير فسر، وبأي اعتبار أخذ، والماء لعدم تألفه منها، ولمساواة جزئه الكل، فبهما كان بسيطاً كذلك، والفلك لعدم تألفه منها لا حساً ولا حقيقة، وعدم مساواة جزئه الكل كذلك كان بسيطاً على التفسير الأول بالاعتبارين، مركباً على التفسير الثاني بالاعتبارين، والذهب لتألفه من الأجسام المختلفة حقيقة لا حسّاً ولمساواة جزئه الكل حسّاً لا حقيقة كان على التفسير الأول مركباً، إذا أخذنا باعتبار الحقيقة بسيطاً، إذا أخذ باعتبار الحس [وعلى التفسير الثاني بالعكس][1]:

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب)

ما سبق أكثره عن تهويمات الفلسفة وهو غير مسلم

[قال (وليعلم)

أن معظم مباحث الفصل حكاية عن الفلسفة مبنى على أخوال[1] فاسدة أو غير ثابتة].

يريد أن أكثر المباحث[2] التي تورد في الأقسام الأربعة من هذا الفصل حكاية عن الفلسفة غير مسلمة عند المتكلمين لابتنائها على أصول ثبت فسادها، مثل كون الصانع موجباً لا مختاراً، وأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، أولم تثبت صحتها، مثل كون الأجسام مختلفة بالحقيقة، ومركبة من الهيولي والصورة.

---

(١) في (ب) أصول بدلاً من (أحوال)

(٢) في (ب) المبادىء بدلاً من (المباحث).

المبحث الأول
إثبات المحدد[1]

[قال (القسم الأول في البسائط الفلكية)

وفيه مباحث:

المبحث الأول: في إثبات المحدد. قد سبق أن من الجهات ما هو حقيقي بتوجه إليه بعض الأجسام بالطبع وهو العلو والسفل، فلا بدّ من تحديدهما بجسم واحد كري محيط بالكل، يتحدد بمحيطه القرب، وبمركزه البعد، أما الوحدة فلأنه لو تعدد فمع مخالطة البعض بالبعض يتعين المحيط للتحديد، وبدونها كان كل في جهة من الآخر، فلا تكون الجهة به قبله أو معه على أن المتحدد بكل منهما يكون هو القرب منه لا البعد، وأما الكرية فلامتناع تركبه، أو زواله عن الاستدارة لاقتضائهما جواز الحركة المستقيمة التي لا تكون إلا من جهة إلى جهة، فيتنافى كون الجهة به].

جعل أول المباحث في ثبات فلك محيط بجميع ما سواه من الأجسام يسمى محدد الجهات، وتقرير البرهان أنه قد سبق أن الجهات موجودات ذوات أوضاع، وأنها حدود ونهايات للامتدادات، وأن العلو والسفل منها جهتان متعينتان لا تتبدلان، وهذا يستلزم وجود محدد به يتعين وضعهما، ويلزم أن يكون جسماً واحداً كرياً[2] محيطاً بالكل ليتعين العلو بأقرب حد من محيطه، والسفل بأبعد حد منه وهو المركز. أما الجسمية فلوجوب كونه ذا وضع، وأما الوحدة فلأنه لو تعدد

---

(١) المحدد: كل ما كان معيناً ومحكماً، ودقيقاً تقول: المنهج المحدد، والمقادير المحددة. والمحدد أيضاً هو الموضوع الذي ذكرت جميع خصائصه ومميزاته حتى صار واضحاً وبيناً ويرادفه المعرَّف ويقابله اللامحدود واللامتعين.

(٢) سقط من (أ) لفظ (كرياً)

بأن يكون جسمين مثلاً. فإما أن يحيط أحدهما بالآخر أو لا. فإن أحاط كان هو المحدد، إذ إليه الانتهاء دون المحاط، وإن لم يحط كان كل منهما في جهة من الآخر، فيكون متأخراً عن الجهة، أو مقارناً لها سابقاً عليها، ليصلح محدداً لها، وأيضاً كل منهما. إنما يحدد جهة القرب منه دون البعد فإنه غير متحدد. والمطلوب إثبات ما يحدد الجهتين المتقابلتين معاً[1] وفيه نظر لجواز أن يكون الجسماني بحيث يكون غاية القرب من كل منهما، غاية البعد من الآخر، فيتحدد بهما الجهتان، فلذا كان المختار هو الوجه الأول. وأما وجوب كونه كرياً فلأنه بسيط[2] يمتنع زواله عن مقتضى طبعه أعني الاستدارة، إذ لو كان مركباً أو بسيطاً زال عن استدارته لزم جواز الحركة المستقيمة على أجزائه وهو محال ضرورة أنها لا تكون إلا من جهة إلى جهة، فتكون الجهة قبله أو معه، فلا تكون متحددة به، وجه اللزوم، أما في البسيط الزائل عن الاستدارة فظاهر، وأما في المركب فلأن تألفه لا يتصور إلا بحركة بعض الأجزاء إلى البعض، ولأن من لوازمه جواز الانحلال، لأن كل واحد من بسائطه يلاقي بأحد طرفيه شيئاً غير ما يلاقيه بالطرف الآخر مع تساويهما في الحقيقة، فيجوز أن يلاقي ذلك الشيء بالطرف الآخر، وذلك بالحركة من جهة إلى جهة، وفي هذا نظر لأنه إنما يستدعي تقدم الجهة على حركة الأجزاء لا على نفس المركب[3]، وبهذا يظهر أن الاستدلال بهذا الوجه على بساطة المحدد ليس بتام.

---

(1) سقط من (ب) لفظ (معاً)

(2) سقط من (ب) لفظ (بسيط).

(3) المركب: هو المؤلف من أجزاء كثيرة، ويقابله البسيط كالجسم، فإنه إذا كان مؤلفاً من أجزاء كثيرة كان مركباً، وإذا لم يكن كذلك كان بسيطاً.

واللفظ المركب أو المؤلف عند المنطقيين: هو الذي يدل على معنى وله أجزاء منها يلتئم مسموعه، ومن معانيها يلتئم معنى الجملة، كقولنا: الانسان يمشي أو رامي الحجارة. (راجع النجاة ص ٧ لابن سينا)

رد وجهين من الاستدلال على كرية المحدد

[قال (لا لما قبل)

إن غير الكري إنما يحدد القرب دون البعد فإنه ممنوع أو أن حركته سيما على الجسم المستدير يستلزم وقوع الخلاء، فإنه لو فرض مقعر المحدد مستديراً، ومحدبه بيضياً يتحرك على قطره الأطول أو عدسياً[1] يتحرك على قطره الأقصر[2]، لم يلزم[3] الخلاء، وأما الإحاطة، فلأن غير المحيط لا يحدد سوى القرب، وهو ظاهر].

إشارة إلى رد وجهين آخرين استدل بهما على كرية المحدد، أحدهما أنه لو لم يكن كرياً لم يتحدد به إلا جهة القرب، لأن البعد غير محدد، أو ردّ بالمنع، فإن الشكل البيضي أو العدسي، بل المضلع أيضاً يشتمل على وسطهو غاية البعد عن جميع الجوانب، بحيث إذا تجاوزته صرت في القرب من جانب الستة[4] غاية الأمر أن الأبعاد الممتدة منه إلى الجوانب لا تكون متساوية.

وثانيهما: أنه لو لم يكن كرياً لزم من حركته خصوصاً على الجسم المستدير وقوع الخلاء إذ لا مالىء لفرج[5] الزوايا.

وردّ بأنه لو فرض مقعره مستديراً، ومحدبه بيضياً، ويتحرك على قطره الأطول أو عدسياً، ويتحرك على قطره الأقصر لم يلزم الخلاء.

---

(١) العدسة: يمكن بواسطتها تجميع أو تفريق الأشعة الضوئية، وهي عادة من الزجاج ذات انحناء في أحد سطحيها أو كليهما، وهي .إما لامة أو مفرقة. بؤرة العدسة هي النقطة التي تتجمع عندها أشعة ضوئية تسقط متوازية، وموازية للمحور الأصلي للعدسة في حالة المفرقة امتدادات الأشعة بعد انكسارها عندما تسقط متوازية وموازية للمحور الأصلي. تستخدم العدسات (الضوئية) في آلة التصوير او المجهر، والمنظار الفلكي، والنظارات الطبية، ولعدسة العين أهمية خاصة في رؤية الاجسام العدسة الالكترونية: تجمع أو تفرق حزمة من الالكترونات وتستخدم في الميكزوسكوب الالكتروني. (راجع الموسوعة الثقافية ص ٦٥٨)

(٢) في (ب) الأصغر بدلاً من (الأقصر)

(٣) في (ب) للزم بدلاً من (لم يلزم)

(٤) في (أ) البتة بدلاً من (الستة) وهو تحريف

(٥) في (ب) يأتي بدلاً من (لا مالىء)

فإن قيل: طبيعة المحدد واحدة لما سيجيء، فيكون محدبه مستديرا كمقعره.

قلنا: فيكون ذلك استدلالاً برأسه لا يفتقر إلى ذكر الحركة، ولزوم الخلاء[1]، والشكل البيضي سطح يحيط به قوسان متساويتان، كل منهما أصغر من نصف دائرة. والعدسي ما هما أعظم. وكل منهما إذا أدير على نفسه حصل مجسمه، وأما كون المحدد محيطاً بذوات الجهات، فلأن غير المحيط إنما يتحدد به القرب منه وهو ظاهر، فلا يكون محدداً للجهتين. هذا خلف.

المراد بمحدد الجهة ما يتعين به وضع الجهة

[قال (ثم معنى تحديده)

الجهات تعيين أوضاعها به، وإلا فالفاعل لا يلزم أن يكون جسماً، والقابل ليس إلا واحداً، لأن العلو نقطة من الفلك، والسفل من الأرض، لكن من حيث أنها مركز للمحيط، ومتحددة به المحيط بتعين مركزه ولا عكس. ولهذا لم يكن للأرض دخل في التحديد، وإنما تعين المحيط بالكل، لأن المحاط قد يمتد الإشارة منه، فلا يكون هو المنتهى، وعلى هذا يكون المحدد بالحقيقة، هو محدب المحيط، ويكون مقعره تحت كما في سائر الأفلاك بحسب الأجزاء المفروضة، وبعضهم[2] على أنه نفس المحيط حتى يكون كله فوق لذاته].

جواب سؤال تقريره أن المراد بمجرد الجهة إن كان فاعلها، فلا نسلم لزوم كونه ذا وضع فضلاً عن الإحاطة، وإن كان قابلها، فمحدد العلو والسفل لا يكون واجداً ضرورة أن المركز لا يقوم بالمحدد وتقرير الجواب: أن المراد به ما يتعين به

---

(١) الخلاء عند الفلاسفة: خلو المكان من كل شيء فإذا قلت مع ديكارت مثلاً: إن المادة امتداد لزمك القول: ان الخلاء المطلق متناقض ومحال. ويطلق الخلاء عند بعضهم على الامتداد الموهوم المفروض في الجسم أو في نفسه الصالح لأن يشغله الجسم، ويسمى أيضاً بالمكان والبعد الموهوم، والفراغ الموهوم، وحاصله البعد الموهوم الخالي من الشاغل.

ويطلق الخلاء أيضاً على خلو المكان من مادة معينة توجد فيه بالطبع كخلاء (البارومتر) وعلى الخلو من الفكر: كخلو الجملة من المعنى، وخلو الشعر من الخيال.

(٢) في (ب) ويقتضي بدلاً من (وبعضهم) وهو تحريف

وضع الجهة، وظاهر أن تعين الوضع لا يكون إلا بذي الوضع، وتعين السفل بوسط الأرض ليس من حيث أنه نقطة من الأرض ليكون للأرض دخل في التحديد، فيتعدد المحدد، بل من حيث أنه مركز لمحيط فلك الأفلاك، ومتحدد به ضرورة أن المحيط يتعين مركزه، والمركز لا يتعين محيطه لجواز أن يحيط به دوائر[1] غير متناهية، فبهذا الاعتبار كان المحدد للجهات هو الفلك دون الأرض ودون كليهما.

فإن قيل: سلمنا أن المحدد يكون واحداً محيطاً بذي الجهة، لكن من أين يلزم أن يكون هو المحيط بالكل، ولم لا يجوز أن يكون محدد جهة النار هو فلك القمر مثلاً. كما هو حكم الأمكنة، فإن محدد كل مكان إنما هو المحيط به، وإن كان محاطاً للغير، بل اطباقهم على كون النار خفيفة على الإطلاق بمعنى أنها تطلب جهة الفوق، مع أنها لا تطلب إلا مقعر فلك القمر، ربما يدل على أنه محدد جهتها.

قلنا: المحيط إذا كان محاطاً[2] للغير لم يكن منتهى الإشارة ضرورة امتدادها إلى الغير، فلم يكن محدداً للجهة التي هي طرف الامتدادات، ومنتهى الإشارات، وهذا بخلاف المكان، فإنه سطح المحيط المماس لسطح ذي المكان، فطلب النار بالطبع مقعر فلك القمر إنما يدل على أنه مكانه الطبيعي لا جهتها. فإن العنصر إنما يطلب بالطبع حيزه لا جهته بأن يصل إلى الجسم المشتمل على حقيقة الجهة، بل لا يكون ذلك إلا في الماء الطالب للأرض. ألا ترى أن النار لو فرضت قاطعة لفلك القمر، كانت متحركة إلى فوق لا من فوق، ولهذا اتفقوا عل أن فوق النار فلك

---

(١) الدائرة: منحن مستو مقفل. جميع نقطه على نفس البعد من نقطة في المستوى تسمى المركز، والمستقيم الواصل بين أي نقطتين على المحيط يسمى «وتراً» فإذا مر بالمركز صار «قطراً» والنسبة بين طول محيط أي دائرة وقطرها ثابتة وتساوي $\frac{٧}{٢٢}$، تقريباً ويرمز لها بالرمز ط فمحيط الدائرة = ٢ ط نق ٢ حيث نق نصف القطر ومساحة الدائرة = ط نق ٢، والمستقيم يقطع الدائرة على العموم في نقطتين فإذا انطبقت نقطتا التقاطع صار «مماسا» ويكون عمودياً على نصف القطر المار نقطة التماس وتعتبر الدائرة مرسومة خارج شكل كثير الاضلاع اذا وقعت جميع رؤوسه على محيطها، ومرسومة داخله اذا كان كل ضلع فيها مماساً لها، وللدائرة أهمية خاصة في الرياضة، فهي تدخل أساساً لكثير من النظريات. (راجع الموسوعة الثقافية ص ٤٣٨)

(٢) في (أ) محالاً بدلاً من (محاطاً)

القمر، وفوقه فلك عطارد[1]، وهكذا إلى المحدد. وقولهم: إنها تطلب جهة الفوق يجوز بمعنى أنها تطلب المكان الذي يلي جهة الفوق، وبعد الاتفاق على أن المحدود فوق الكل. اختلفوا في أنه هل ينقسم بحسب الأجزاء المفروضة إلى فوق وتحت كسائرة الأفلاك حيث يجعل ما يلي محيط المحدد كما لمحدب فوق، وما يلي مركزه تحت كالمقعر، فجوزه بعضهم بناء على أن المحدد بالذات هو محدبه إذ إليه الانتهاء، فتكون الإشارة من مقعره إلى محدبه من تحت، ومنعه بعضهم زعماً منه أن المحدد هو نفسه فيكون كله فوق، بخلاف الأرض، فإن تحتيتها ليست لذاتها، بل لكونها في صوب المركز حتى لو تحركت عنه كانت حركة من تحت.

إثبات المحدد مبني على امتناع الخلاء

[قال (تنبيه)

لما كان عندنا الخلاء ممكناً، والأجسام متماثلة، والحركات مستندة إلى قدرة المختار، لم يتم ما ذكروه، ولم تمنع الحركة المستقيمة على السموات، ولم تثبت ما فرعوا على ذلك، من أنها لا تقبل الخرق والالتئام، ولا الكون والفساد، ولا الكيفيات الفعلية، والانفعالية. ونحو ذلك، وزعم بعض القدماء أنها في غاية الصلابة، واليبس، والملاسة، ولها في تمارسها نغمات[2] يسمعها أصحاب الرياضة].

---

(١) عطارد: أقرب الكواكب الى الشمس يطلق عليه وعلى الزهرة اسم كوكب سفلى لوقوع مساريهما بين الأرض والشمس له أوجه كالقمر ومتوسط بعده عن الشمس ٥٧٥٣٦٠٠٠ كم ودورته حولها ٨٨ يوماً وكتلته ١/٣٧ من كتلة الأرض وكثافته ٣/٥ كثافتها، وهو لا يبتعد عن الشمس أكثر من ٢٨° لذا لا يبقى طويلاً فوق الافق بعد الغروب أو قبل الشروق، فيصعب رصده، دورته حول محوره تستغرق ٨٨ يوماً مثل دورته في مساره، لذا كان أحد نصفيه دائماً مواجهاً للشمس فتربو حرارته على ٥٦٠ ف بينما تنخفض في النصف الآخر الى قريب من الصفر المطلق، وليس له أقمار، ولا يحتفظ بغلاف جوي. (راجع الموسوعة الثقافية ص ٦٦٨)

(٢) في (ب) نفحات بدلاً من (نغمات)

لاخفاء في أن إثبات المحدد مبنى على اقتناع الخلاء، وإلا لجاز أن تنتهي إليه الامتدادات وتتعين به أوضاع الجهات، وعلى اختلاف الأجسام بالحقيقة، واستناد بعض حركاتها إلى الطبيع، وإلا لما كان من الأجسام ما يقتضي صوب المحيط، ويتحرك إليه بالطبع، ومنها ما يقتضي صوب المركز ويتحرك إليه بالطبع، فلم يكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين، ولما كان عندنا أن الخلاء ممكن، وأن الأجسام متماثلة، يجوز على كل منهما ما يجوز على الآخر، وأن الحركات مستندة إلى قدرة الفاعل المختار، لا أثر فيها للطبيعة، لم يتم ما ذكروه في إثبات المحدد بالتفسير المذكور، ولم تمتنع الحركة المستقيمة على السموات كما[1] لم تمتنع على العناصر لتحقق الجهات بدونها، ولم يثبت ما فرعوا على إثبات المحدد، وعدم قبوله الحركة المستقيمة من أن السموات لا تقبل الخرق والالتئام، ولا الكون والفساد، ولا الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، ولا الألوان والطعوم، والروائح ولا اللين والصلابة[2] والخشونة والملاسة، ولا الخفة والثقل إلى غير ذلك مما ورد به الشريعة المطهرة، على أنه لو تم ما ذكر. ففي المحدد خاصة دون سائر الأفلاك. فإن تمسكوا بأنه علم بالرصد أنها تتحرك على الاستدارة فيكون فيها مبدأ ميل مستدير فلا تتحرك على الاستقامة، لامتناع اجتماع المثلين.

قلنا: لو سلّم ذلك، فامتناع انقطاع الاستدارة، وحدوث الاستقامة لم يعلم بالرصد، ودليل سرمدية[3] الحركات لم يتم. كيف وقد جعلوها إرادية لا ذاتية، يمتنع انفكاكها، وزعم جماعة من قدماء الحكماء المتألهين. أن الأفلاك في غاية

---

(١) في (ب) بل بدلاً من (كما)

(٢) سقط من (أ) لفظ (والصلابة)

(٣) السرمد في اللغة: الدائم الذي لا ينقطع وفي التنزيل العزيز: «قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمداً الى يوم القيامة» والسرمدي هو المنسوب الى السرمد، وهو ما لا أول له، ولا آخر، وله طرفان أحدهما دوام الوجود في الماضي ويسمى أزلاً والآخر دوام الوجود في المستقبل ويسمى «أبداً» وفرق بعضهم بين الزمان والدهر والسرمد. فقال ان نسبة المتغير الى المتغير هي الزمان ونسبة المتغير الى الثابت هي الدهر، ونسبة الثابت الى الثابت هي السرمد. فالسرمد بهذا المعنى مرادف للابد اللازماني وهو المطلق او الشيء الذي لا نهاية له.

ما يكون من الصلابة واليبس والملاسة، وهي في دورانها[1] يماس بعضها بعضاً، فيسمع منها المتلطفون بالحكمة والرياضة أصواتاً عجيبة غريبة موسيقية مطربة، وألحاناً ونغمات متناسبة مستحسنة[2] تقف عندها القوى البدنية، وتتحير النفوس البشرية.

---

(١) في (ب) ذواتها بدلاً من (دورانها) وهو تحريف

(٢) في (ب) مستحبة بدلاً من (مستحسنة)

المبحث الثاني

المحدد تاسع الأفلاك في زعمهم

[قال (المبحث الثاني)

زعموا أن المحدد تاسع الأفلاك بمعنى قيام الدليل على وجود التسعة، وإن جوز بعضهم ردها إلى الثمانية بل السبعة].

قد انجر الكلام ههنا إلى ذكر جمل من علم الهيئة[1] الباحث عن أحوال الأجسام[2] البسيطة العلوية والسفلية من حيث كمياتها، وكيفياتها، وأوضاعها وحركاتها اللازمة لها، لأن بعض ذلك مما ينتفع به في الشرعيات، كتعدد المشارق والمغارب، واختلاف المطالع، وأمر القبلة، وأوقات الصلاة، وغير ذلك، وبعضه مما يعين على التفكر في خلق السموات والأرض المؤدي إلى مزيد خبرة ببالغ حكمة الصانع، وباهر قدرته وبعضه مما يجب التنبه لفساده، فيحكى كذلك وهذا العلم فيما بينهم أيضاً، يذكر على طريق الحكاية، عن علم آخر فيه براهينه يسمونه[3] المجسطي، فلا بأس إن اقتصرنا على مجرد الحكاية، لكن على وجهها إن شاء الله تعالى، لا كما وقع في المواقف. فيتعجب من له أدنى نظر في هذا الفن من قلة اهتمام الحاكي بالمحكي، ويتخذ ذلك مغمزاً على المتصدي لتحقيق العلوم الإسلامية، فنقول لما وجدوا الشمس والقمر وسائر الكواكب متحركة

---

(١) علم الهيئة أحد الأقسام الأصلية للحكمة الرياضية، ويعرف فيه حال أجزاء العالم في أشكالها وأوضاع بعضها عند بعض ومقاديرها وابعاد ما بينها، وحال الحركات التي للافلاك، والتي للكواكب وتقدير الكرات والقطوع والدوائر التي بها تتم الحركات ويشتمل عليها كتاب المجسطي (رسالة ابن سينا في أقسام العلوم العقلية تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات الرسالة الخامسة، ص ١١١ ـ ١١٢)

(٢) في (ب) الأجرام بدلاً من (الأجسام)

(٣) في (أ) يمسونه بدلاً من (يسمونه)

بالحركة اليومية من المشرق إلى المغرب، ثم وجدوها بالنظر الدقيق متحركة حركة بطيئة من المغرب إلى المشرق، ووجدوا الكواكب السبعة. أعني الشمس والقمر وزحل[1] والمشتري، والمريخ والزهرة وعطارد ذوي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها إلى البعض، وكانت الكواكب عندهم مركوزة في الأفلاك لا كالحيتان في المياه، بنوا على[2] ذلك أن الأفلاك الكلية الشاملة للأرض، الكائنة على مركزها تسعة، اثنان للحركتين الأوليين، وسبعة لحركات السبعة السيارة لامتناع الحركتين المختلفتين في زمان واحد من جسم واحد. وأما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز أن يكون كل من الثوابت على فلك وأن تكون الأفلاك غير الكوكبية[3] كثيرةً محيط بعضها بالبعض، لكنهم لم يذهبوا إلى ذلك لعدم الدليل، ولأنهم[4]لم يجدوا في السمويات فضلاً لا حاجة إليه، وجوز بعضهم أن تكون[5] كون الأفلاك ثمانية، تستند الحركة الأولى إلى مجموعها، لا إلى فلك خاص، وذلك بأن تتصل بها نفس واحدة تحركها الحركة اليومية. قال صاحب التحفة: - فيجوز أن تكون سبعة بأن تكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك زحل، وتتعلق نفس بمجموع السبعة. تحركها الحركة الأولى، وأخرى بالسابعة تحركها الحركة[6] الأخرى. لكن بشرط أن نفرض دوائر البروج [متحركة بالسريعة دون البطيئة لتنتقل الثوابت بها من برج إلى برج[7]] كما هو الواقع.

[قال (وإنه لا كوكب عليه وإنه يتحرك)

من المشرق إلى المغرب، على منطقة].

---

(١) سبق الحديث عنه في كلمة وافية

(٢) سقط من (ب) حرف الجر (على)

(٣) في (أ) الغير المركبة بدلاً من (غير الكوكبية) وهي تحريف

(٤) سقط من (ب) لفظ (ولأنهم)

(٥) سقط من (أ) لفظ (ان تكون)

(٦) سقط من (أ) لفظ (الحركة)

(٧) ما بين القوسين سقط من (ب)

إنما جعل ذلك من قبيل زعمهم لأن الذاهبين إلى أن الكواكب سابحة في الأفلاك كالحيتان في المياه، لا يقولون بذلك.

الدوائر الموازية للمنطقة تسمى مدارات تلك الحركة

[قال (يسمى معدل النهار)

وقطبين يسميان قطبي[1] العالم].

لتعادل الليل والنهار في جميع البقاع عند كون الشمس عليها، والمراد بالمنطقة أعظم الدوائر الحادثة من حركة الكرة على نفسها وبقطبيها النقطتان الثابتتان عند حركة الكرة، والدوائر الصغار الموازية للمنطقة تسمى مدارات تلك الحركة، وأحد قطبي العالم وهو الذي يلي شمال المواجه للمشرق ويسمى الشمالي والآخر الجنوبي.

قال (ويتم دورة في قريب من اليوم بليلة)

إنما قال في قريب لأنها تنقص من اليوم بليلته بمقدار الحركة الخاصة للشمس من المغرب إلى المشرق.

القول بأن الفلك التاسع يحرك الأفلاك الثمانية

[قال (ويحرك الكل)

لأنها كالجزء منه].

يعني أن التاسع يحرك جميع الأفلاك الثمانية التي تحته بحكم المشاهدة لكونها

---

(١) القطبان: نقطتان تقعان في أقصى ش وأقصى ج الكرة الأرضية وتمثلان نهايتي محورها، ولهذا تظلان ثابتتين، في حين تدور كل نقطة على السطح حول هذا المحور، اما قطبا الارض المغنطيسيان فقد حدد الشمالي منهما ١٩٤٨ عند خط عرض ٥٧٣ ش وخط طول ١٠٠ غ ويحدد الجنوبي الآن قريباً خط عرض ٥٧٠ ج وخط طول ١٤٨° ق.

بمنزلة جزء منه حيث أحاط بها، وقوي عليها[1] حتى صار المجموع بمنزلة واحدة، وإلا ففي الحركة الوضعية تحرك المحاط بتحرك المحيط ليس بلازم إلا إذا كان المحاط في ثخن[2] المحيط كالخارج المركز من الممثل على ماسيجيء إن شاء الله تعالى فإنه جزء منه[3] على الحقيقة.

فلك الثوابت تحت الفلك التاسع

[قال (وتحته فلك الثوابت)

يتحرك من المغرب إلى المشرق على منطقة وقطبين غير منطقة التاسع، وقطبية ويتم دورة في ستة وثلاثين ألف سنة، أو في ثلاث وعشرين ألف سنة، وسبعمائة وستين سنة، أو في خمسة وعشرين ألف سنة، ومائتي سنة، على اختلاف الآراء، ثم تحته فلك زحل، ثم المشتري[4]، ثم المريخ، ثم الشمس، ثم زهرة، ثم عطارد، ثم القمر، استحساناً فيما بين الشمس والسفليين].

سمي بذلك لكونه مكاناً للكواكب الثوابت. أعني ما عدا السبعة السيارة، وتسميتها ثوابت، إما لبطء حركتها في الغاية بحيث لم تدرك إلا بالنظر الدقيق، وإما لثبات ما بينها من[5] من الأبعاد على وتيرة واحدة، وثبات عروضها عن منطقة حركتها، وحكموا بكون حركة الثامن على منطقة وقطبين غير منطقة التاسع وقطبيه، لأن حركة الحاوي والمحوى إذا كانت على مناطق وأقطاب بأعيانها، لا تحس

---

(1) في (ب) وجود بدلاً من (وقوى)

(2) في (ب) بحر بدلاً من (ثخن)

(3) سقط من (ب) لفظ (منه).

(4) المشتري، أكبر الكواكب، قطره (١٣٨٧٦٠ كم) وكتلته قدر كتلة الأرض ح ٣١٦ مرة تستغرق دورته حول الشمس ١١,٨٦ سنة على بعد ٧٧٣٢٩٠٠٠٠ كم من الشمس ويدور حول محوره في ٩ ساعات ٥٥ دقيقة وهو مفلطح عند القطبين، وفي سطحه مناطق لامعة وسحب متجمعة في أحزمة موازية لخط الاستواء، واشهر البقع المتغيرة بقعة حمراء ١٨٧٨ ويبلغ عمق غلافه الجوي ح ١٥٩٠٠ كم وله ١٢ قمراً منها ثلاثة لها حركة تراجعية، والمشتري لا يفوقه في اللمعان سوى الزهرة، واحياناً المريخ.

(5) ف (ب) لبيان بدلاً من (لثبات)

باختلاف الحركتين، بل إنما يحس بحركة واحدة، هي مركبة من مجموعهما إن اتحدت الجهة، أو حاصلة من فضل السريعة على البطيئة إن اختلفت الجهتان، وإلا لم يحس بالحركة أصلاً، بل يرى ساكناً. وأيضاً يعرف بآلات القياس. أن الثوابت لا تختلف أبعادها عن قطبي العالم، بل عن نقطة غيرهما، واختلفوا في مقدار هذه الحركة، فعلى رأي بطليموس[1] ومن قبله، تقطع في كل مائة سنة درجة، فتتم الدورة في ست وثلاثين ألف سنة، وعلى رأي المتأخرين تقطع في كل ست وستين سنة درجة، فتتم الدورة في ثلاثة وعشرين[2] ألف سنة، وسبعمائة وستين سنة، وبعضهم وجدوها تقطع الدرجة في كل سبعين سنة، فتتم الدورة في خمسة وعشرين ألف سنة، ومائتي سنة، ويوافقه رصد مراغة[3]، فيمكن أن يكون ذلك لاختلال في الآلات، أو لأسباب لا يطلع عليها إلا خالق السموات.

فلك القمر تحت كل الأفلاك

[قال (واستدلالاً من الكسف)[4]

في البواقي والكواكب السبعة تسمى السيارة، والشمس والقمر يسمى النيرين والبواقي المتحيرة].

---

(١) بطليموس (كلوديوس بطليموس) ت بعد ١٦١ عالم فلك ورياضة وجغرافيا وفيزيقا ومؤرخ يوناني مصري، نشأ بالاسكندرية اكتشف عدم انتظام حركة القمر، وله أرصاد هامة عن حركات الكواكب، اعتبرت أعماله في الفلك والجغرافيا مرجعاً أساسياً حتى أيام «كوبرنيكوس» فكتابه «المجسطي» يضم مسائل وتفسيرات للأجرام السماوية وعلاقتها بالأرض. أما نظام بطليموس فهو صورة الكون كما تخيلها القدماء حيث الأرض في المركز وتدور حولها باقي الأجرام السماوية في دوائر وبسرعة منتظمة، وتفسيره لابتعاد الكواكب واقترابها من الأرض هو بفرض مسارات دائرية صغير. لهذه الكواكب، وله جداول بها ١٠٢٨ نجماً تعتبر أقدم وصف دقيق معروف للسماء، وأما أعماله الجغرافية فيشتمل معظمها على جداول لخطوط الطول والعرض للبلدان المختلفة.

(٢) في (ب) خمس بدلا من (ثلاثة)

(٣) مرصد المراغة الذي انشأه نصير الدين الطوسي، وكان به أدق الآلات، فاعتمد عليه علماء اوربا في القرون الوسطى.

(٤) في (ب) الكشف بدلاً من (الكسف)

يعني أنهم وجدوا القمر يكسف[1] سائر السيارات، ومن الثوابت ما يكون على ممره، فحكموا بأن فلكه تحت الكل، وهكذا الحكم في البواقي إلا الشمس، فإنها لا يكسفها غير القمر، ولا يدرك كسفها بشيء من الكواكب، لاحترافها عند مقارنتها، فالحكم بكونها فوق الزهرة وعطارد استحساناً لما فيه من حسن الترتيب، وجودة النظام، حيث يكون النير الأعظم في الوسط من السيارات بمنزلة شمسة القلادة، وقد تأكد هذا الاستحسان بمناسبات أخر.

وزعم بعضهم أنه رأى الزهرة كشامة على صفحة الشمس، والحكم بكونها تحت الثلاثة العلوية. أعني زحل والمشتري والمريخ، مأخوذ من اختلاف المنظر، وهو بعد ما بين طرفي الخطين المارين بمركز الكوكب الواصلين إلى فلك البروج الخارج أحدهما من مركز العالم، والآخر موضع الناظر. فإن وجوده يدل على القرب منا، وعدمه على البعد، وقد وجد للشمس دون العلوية والثوابت، فعلم أنها تحتها، ولم يعرف وجوده للزهرة وعطارد، لأنه إنما يعرف بإله لهم تسمى ذات الشعبتين تنصب في سطح نصف النهار، والزهرة وعطارد لكونهما حوالي الشمس دائماً، لا يصلان إلى نصف النهار ظاهرين، ولما كانوا معترفين بأنه لا قطع في جانب كثرة الأفلاك، وأنه لا يمتنع كون الثوابت على أفلاك شتى متفقة الحركات، وأنهم إنما بنوا الكلام على عدم إثبات الفضل المستغنى عنه، فلا جهة للاعتراض بأنه لم لا يجوز أن يكون كل من الثوابت على فلك، وأن يكون بعضها تحت السيارات؛ أو فيما بينها.

[قال (وأفلاكها الكلية ممثلات)

لكون مناطقها على منطقة البروج].

يعني أن الفلك الكلي لكل من السبعة السيارة يسمى ممثل ذلك الكوكب بمعنى كونه ممثلاً لفلك البروج، أي موافقاً له بالمركز والمنطقة والقطبين.

---

(١) في (ب) يكشف بدلاً من (يكسف)

تفصيل الأفلاك الجزئية التي يشتمل عليها الأفلاك الكلية

[قال (وكل جوف ممثل القمر)

فلك آخر مركزه الأرض يسمى المائل، ثم في ثخن المائل، وكل من الممثلات الغير القمر فلك شامل للأرض، خارج مركزه عن مركزها يسمى في عطارد مديراً، وفي باقي المتحيرة حاملاً يماس محدبه محدب المائل، أو الممثل بنقطة تسمى الأوج، ومقعره بنقطة تسمى الحضيض، ويبقى الفضل جسمين مستديرين على مركز العالم يسميان بالمتممين، يتدرج كل منهما من غلظ بقدر ما بين المركزين، إلى رقة ينتهي عند نقطتي التماس على التبادل، بمعنى أن رقة الحاوي منهما عند الأوج، وغلظه عند الحضيض، والمحوى بالعكس، وفي ثخن المدير فلك آخر خارج المركز يسمى الحامل، ينفصل عن المدير، كالمدير عن الممثل، فيكون لعطارد أوجان وحضيضان، وأربع متممات، والمائل في المتحيرة اسم للحامل، ثم في كل ثخن كل حامل كرة تسمى فلك التدوير، أحد طرفي قطرها يماس محدب الحامل، والآخر مقعره، والكوكب مفرق يماس سطحه سطحه، والشمس في الخارج المركز كالتدوير في الحامل].

يريد الإشارة إلى تفصيل الأفلاك الجزئية التي يشتمل عليها الأفلاك الكلية، وقد أرشدهم إلى ذلك ما أدركوا بالرصد للسيارات، من اختلاف الأوضاع والحركات، فمن الأفلاك الجزئية ممثل القمر ويسمى الجوزهرى لكونه المحرك للجوهريين ومشعر فيها ومنها حائل القمر وهو فلك في جوف ممثل القمر مركزه مركز العالم، يسمى بذلك لكون منطقته مائلة عن منطقة البروج ميلاً ثابتاً لا يتغير (فالجوزهري)[1] يماس بمحدبه مقعر ممثل عطارد، وبمقعره محدب المائل المماس بمقعره محدب كرة النار ومنها الأفلاك الخارجة المراكز، والخارج المركز فلك محيط بالأرض، خارج مركزه عن مركزها، ويكون في ثخن[2] فلك،

---

(١) لم نعثر على تفسير لهذه الكلمة على كثرة ما بحثنا ونقبنا في بطون المعاجم والمراجع.
(٢) في (ب) بحر بدلاً (ثخن).

يوافق المركز يماس بمحدبه محدب الواقف[1] على نقطة واحدة، هي أبعد نقطة عليه من مركز الأرض، ويسمى الأوج، وبمقعره مقعر الموافق على نقطة مقابلة للأولى، هي أقرب نقطة عليه منه[2]، ويسمى الحضيض، فبالضرورة يبقى الفضل من موافق المركز بعد انفصال الخارج المركز عنه جسمين مستديرين على مركز العالم، غليظي الوسط بقدر ما بين مركزي الموافق المركز، والخارج المركز يستدق ذلك الغلظ إلى أن ينعدم عند نقطتي المتماس المقابلتين لغايتي الغلظ. وهذان الجسمان يسميان بالمتممين، ويكون ذلك التدرج من الغلظ إلى الرقة فيهما على التبادل، بمعنى أن غاية رقة الحاوي منهما يكون عند الأوج، وغاية غلظه عند الحضيض، وغاية رقة المحوى عند الحضيض، وغلظه عند الأوج، وقد يكون الخارج المركز في ثخن خارج مركز آخر كما في عطارد ومنها التداوير، والتدوير كرة في ثخن الخارج المركز، يماس سطحها محدب الخارج بنقطة يسمى الذروة[3] ومقعره بنقطة مقابلة لها، تسمى الحضيض، والكوكب مركوز فيهما بحيث يتماس سطحاهما على نقطة، ولم يعتبر لها، ولا للكوكب تقعير بل اعتبرا مصمتين فقوله، ثم في ثخن المائل إشارة إلى أن الموافق المركز المشتمل على الخارج المركز هو في القمر المائل، وفي البواقي ممثلاتها، وأن الحامل اسم للخارج المركز إذا كان في ثخنه التدوير لحمله مركز التدوير، وإن خارج المركز لعطارد يسمى مديراً لإدارته مركز الحامل، وهو الخارج المركز الذي ينفصل عن المدير انفصال المدير عن الممثل، ويكون فيه التدوير لعطارد خارجاً مركز وأوجان، وحضيضان وأربع متممات، والمائل في المتحيرة اسم للخارج المركز الحامل للتدوير إذا تقرر هذا فنقول للشمس ممثل في ثخنه خارج مركز في ثخنه الشمس، وللقمر ممثل في جوفه مائل في ثخنه، خارج مركز هو الحامل للتدوير فيه القمر ولعطارد وممثل في ثخنه خارج مركز يسمى مديراً في ثخنه خارج مركز هو الحامل للتدوير فيه عطارد، ولكل من الأربع الباقية ممثل في ثخنه خارج مركز هو الحامل للتدوير فيه الكوكب.

---

(١) في (أ) الموافق بدلاً مق (الواقف) وهو تحريف

(٢) سقط من (ب) منه

(٣) في (ب) الزروة بدلاً من (الذروة)

المبحث الثالث

توهمهم الدوائر المتقاطعة على قطبي البرج

[قال (المبحث الثالث)

توهموا ست دوائر متقاطعة على قطبي البرج قاطعاً لمنطقتها[1] على أبعاد سواء مارة إحداها بنقطتي[2] تقاطع المعدل، ومنطقة البروج، ثم فرضوها قاطعة للعالم، فانقسم الفلك الأعظم وسائر الممثلات أيضاً، إثني عشر قسماً، سموا كل قسم برجاً، وجعلوا كل برج ثلاثين درجة، وكل درجة ستين دقيقة، وكل دقيقة ستين ثانية، وهكذا، وسموا نقطة التقاطع التي تجاوزها الشمس إلى شمال المعدل، اعتدالاً ربيعياً، وإلى جنوبه اعتدالاً خريفياً، ومنتصف ما بين نقطتي التقاطع في الشمال انقلاباً صيفياً، وفي الجنوب انقلاباً شتوياً، وزمان قطع الشمس من البروج الشمالية الحمل، والثور، والجوزاء[3]، ربيعاً، والسرطان والميزان والأسد والسنبلة صيفاً، ومن الجنوب العقرب والقوس خريفاً، والجدي والدلو والحوت شتاء].

لما كانت منطقة البروج ومعدل النهار متقاطعين على نقطتين، توهموا[4] دائرة تمر بنقطتي التقاطع، ونقطتي البروج، وأخرى تمر بالأقطاب الأربعة، وتقطع معدل النهار ومنطقة البروج على زوايا قوايم، فتقع على غاية[5] بعد ما بين

---

(١) في (أ) لمنتقبها بدلاً من (لمنطقتها)

(٢) سقط من (أ) لفظ (بنقطتي)

(٣) الجوزاء أو التوأمان: الكوكبة البروجية الثالثة تحل الشمس فيها قرب المنقلب الصيفى. ألمع نجمين فيها رأس التوأم المقدم مزدوج بصري كل فرد فيها مزدوج طيفي ورأس التوأم المؤخر يتكون من ستة أفراد على الأقل، وبالكوكبة منزلتان قمريتان هما الذراع والهيئة.
(راجع الموسوعة الثقافية ص ٣٧٠)

(٤) في (ب) (تخيلوا) بدلاً من (توهموا)

(٥) في (ب) نهاية بدلاً من (غاية)

المنطقتين، ويسمى الميل الكلي، فبحسب هاتين الدائرتين ينقسم فلك البروج أربعة أقسام متساوية، فتوهموا على كل واحد من ربعين متلاصقين منها نقطتين، بعد كل منهما عن الأخرى كبعد الأخرى عن أقرب طرفي الربع إليها. ثم توهموا[1] أربع دوائر تمر بالنقط الأربع، وبمقابلاتها من الربعين الباقيين، وفرضوا الدوائر الست[2] قاطعة للعالم، فانقسم الفلك الأعظم، وسائر الأفلاك الممثلة اثني عشر قسماً، سموا كل قسم منها، برجاً، وجعلوا كل برج ثلاثين قسماً، سموا كل قسم درجة، وكل درجة ستين قسماً، سموا كل قسم دقيقة، وهكذا، جعلوا كل دقيقة ستين ثانية، وكل ثانية ستين ثالثة، بالغاً[3] ما بلغ، وسموا من نقطتي تقاطع المنطقتين النقطة التي تجاوزها الشمس إلى شمال معدل النهار، أعني مائل القطب الشمالي اعتدالاً ربيعياً، والنقطة التي تجاوزها الشمس إلى جنوب المعدل اعتدالاً خريفياً، وسموا نقطة تقاطع منطقة البروج، والدائرة المارة بالأقطاب الأربعة في جانب الشمال انقلاباً صيفياً، وفي جانب الجنوب، انقلاباً شتوياً، لأن الربيع اسم لمدة حركة الشمس من الاعتدال الاخذ في الشمال إلى الانقلاب الشمالي، أعني زمان قطعها للحمل والثور[4] والجوزاء[5]، والصيف لمدة حركتها منه إلى الاعتدال الاخذ في الجنوب، أعني زمان قطعها للسرطان والأسد والسنبلة، والخريف لمدة حركتها منه إلى الانقلاب الجنوبي، أعني زمان قطعها للميزان والعقرب والقوس، والشتاء لمدة حركتها منه إلى الاعتدال الربيعي، أعني زمان قطعها للجدي والدلو والحوت، وهذه الأسامي مأخوذة من صور توهمت من كواكب وقعت عند القسمة بحذاء الأقسام ـ وحين انتقلت عن محاذاتها بحركة الفلك الثامن آثروا بقاء الأسماء تيسيراً للأمر في ضبط الحركات.

---

(١) في (ب) تخيلوا بدلاً من (توهموا)

(٢) سقط من (أ) لفظ (الست)

(٣) سقط من (ب) جملة (بالغاً ما بلغ)

(٤) الثور: كوكبة تقع في البرج الثاني بها عنقودان: الثريا والقلاص ونجوم مزدوجة، وسديم السرطان، كما يوجد بها منزلة قمرية تسمى الدبران.

(٥) الجوزاء أو التوأمان: الكوكبة البروجية الثالثة تحل الشمس فيها قرب المنقلب الصيفي المع نجمين فيها رأس التوأم المقدم مزدوج بصري كل فرد فيه مزدوج، ورأس التوأم المؤخر يتكون من ستة أفراد على الأقل وبالكوكبة منزلتان قمريتان هما الذراع والهيعة.

قطع الكواكب السيارة لمنطقة البروج

[قال (وكل من السيارة يقطع هذه البروج على التوالي)

أعني بحركة من المغرب إلى المشرق. إما إجمالاً فالشمس في ثلثمائة وخمسة وستين يوماً وربع يوم وهي السنة الشمسية، والقمر في ثلثمائة وأربعة وخمسين يوماً وسدس يوم وخمس. وزحل في ثلاثين سنة. والمشتري في اثنتي عشرة سنة، والمريخ في سنتين إلا شهراً ونصفاً، والزهرة في حدود سنة، وكذا عطارد كل ذلك على التقريب].

أعني من الحمل إلى الثور إلى الجوزاء وهكذا، وهي حركة من المغرب إلى المشرق، وعكسه بخلاف التوالي أعني من الحمل إلى الحوت[1] إلى الدلو[2]، وهكذا، ونعني بالحركة إجمالاً الحركة المركبة التي بها يعتبر انتقال الكوكب من برج إلى برج من غير أن ينظر إلى جزئيات الأفلاك. وتفاصيل الحركات. وبالتفصيل خلاف ذلك. فالشمس تقطع البروج[3] الاثني عشر في ثلثمائة وخمسة وستين يوماً وربع يوم، وهي السنة الشمسية، والقرم [يقطعها اثنتي عشرة مرة[4]] في ثلثمائة وأربعة وخمسين يوماً وسدس يوم وخمس يوم وهي السنة القمرية، وزحل في ثلاثين سنة، والمشتري في اثنتي عشرة سنة، والمريخ[5] في سنتين إلا شهراً ونصفاً، وكل من الزهرة وعطارد في سنة جميع ذلك على سبيل التقريب، وأما التحقيق فيعرف من الزيجات.

---

(١) الحوت: كوكبة في البرج ١٢ ألمع نجومها نجم مزدوج انتقل الاعتدال الربيعي اليها لتقهقر الاعتدالين.

(٢) الدلو أو ساكب الماء: أحد البروج الاثنى عشر، تنزله الشمس في أواخر بناير وأوائل فبراير، وفيه ثلاثة منازل للقمر. سعد السعود، وسعد بلع، وسعد الأخبية.

(٣) سقط من (أ) لفظ (البروج)

(٤) سقط من (أ) ما بين القوسين

(٥) المريخ: رابع كوكب بعداً عن الشمس، يقطع مساره في ١,٨٨ سنة ويقترب من الأرض كثيراً كل ١٥,١٧ سنة لونه أحمر أو برتقالي وتغطي ٨/٣ مساحته مناطق داكنة قرب خط الأستواء، ويوجد عند القطبين «طاقيتا»ثلج، يتغير حجمهما صيفاً وشتاء كما توجد خطوط مستقيمة (قنوات) يحتوي جوه على ثاني اكسيد الكربون، ولا يوجد الاكسجين وبخار الماء، وتتراوح درجة الحرارة بين ٨٠ - ١٢٠ ف تحت الصفر، وللمريخ تابعان هما ديموس وفوبوس.

الحركات البسيطة للأفلاك الجزئية

[قال (وأما تفصيلاً)

فحركة اليوم بليلته إلى خلاف التوالي، أعني من المشرق إلى المغرب كمدير عطارد، وعلى غير منطقة العالم، ومنطقة البروج، وأقطابها تسع وخمسون دقيقة، وثماني ثوان، وعشرون ثالثة، ولممثله على منطقة البروج وقطبيها ثلاث دقائق وكسر، ولمائله على غير المنطقتين والأقطاب إحدى عشرة درجة، وتسع دقائق، وإلى التوالي لممثلات غير القمر على وفق الثامن، حتى كأنها بحركة، ولخارج المركز للشمس على منطقة البروج دون قطبيها تسع وخمسون دقيقة، وثماني ثوان، وعشرون ثالثة، ولزحل دقيقتان، وللمريخ إحدى وثلاثون دقيقة، وللزهرة كالشمس، ولعطارد درجة ونصف. وللقمر أربع وعشرون درجة وثلث، وعشرون دقيقة، كل ذلك على غير المنطقتين، والأقطاب ولتداوير العلوية فضل حركة الشمس على حواملها[1]، ولتدوير الزهرة سبع وثلاثون دقيقة، ولعطارد ثلاثة أجزاء وست دقائق، والقمر ثلاثة عشر جزءاً وأربع دقائق، وهذه في تداوير المتحيرة للنصف الأعلى، وعلى غير مناطق الحوامل، وفي تدوير القمر للنصف الأسفل، وعلى منطقة الحامل والمائل، فلا محالة يكون النصف الآخر إلى خلاف التوالي].

إشارة إلى بيان الحركات البسيطة للأفلاك الجزئية إلى التوالي، أو خلافه، فمن الحركة إلى خلاف التوالي، حركة مدير عطارد حول مركزه على غير معدل النهار، ومنطقة البروج، وغير أقطابهما، ويظهر في أوج الحامل، وحضيضه، ويحدث بسببها لمركز الحامل مدار حول مركز المدير يسمى الفلك الحامل لمركز الحامل، وهي في اليوم بليلته تسع وخمسون دقيقة، وثماني ثوان وعشرون ثالثة، ووجه[2] معرفة المدير، وكون حركته على خلاف التوالي، وعلى هذا المقدار مشهور فيما بينهم. إلا أن في نقل صاحب المواقف[3] سهو قلم لا بد من التنبه له، وهو أنه

---

(١) سقط من (ب) جملة (على حواملها)

(٢) في (ب) وطريقة بدلاً من (ووجه)

(٣) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار أبو الفضل عضد الدين الإيجي عالم بالأصول =

جعل حال مركز التدوير، وأوج الحامل في الميزان، والحمل المقابلة، وإنما هي المقارنة، وجعل المدير إسماً لمحرك مركز التدوير، وإنما هو اسم لمحرك أوج الحامل المحرك لمركز التدوير، وجعل بعد عطارد عن الشمس في الصباح والمساء في الميزان(١) أعظم منه في الحمل والأمر بالعكس، ومنها حركة ممثل القمر حول مركز العالم على منطقة البروج وقطبيها كل يوم ثلاث دقائق، واثنتي عشرة ثانية، وبها تتحرك جميع أفلاك القمر، فينتقل الرأس والذنب، ولذلك ينسب إليهما ويسمى حركة الجوزهر، ومنها حركة مائل القمر حول مركز العالم على غير معدل النهار، ومنطقة البروج وغير أقطابهما كل يوم، إحدى عشرة درجة، وتسع دقائق، ويتحرك بها الخارج المركز ومركزه، وتسمى حركة الأوج لظهورها فيه، وقد يسمى مجموع حركة الجوزهر والمائل بحركة الأوج، وأما حركاتها إلى التوالي، فمنها حركات الأفلاك الممثلة سوى ممثل القمر، وتظهر في الأوجات والحضيضات، وهي على وفق حركة الفلك الثامن حتى ذهب بعضهم إلى أنها بحركته، واختار الآخرون كونها حركات الممثلات بذواتها، احترازاً عن كونها عطلاً. والتزموا عدم تحركها بحركة الثامن لأن تحريك الحاوي للمحوي ليس بلازم، ومنها حركات الأفلاك الخارج المراكز سوى ما يخص باسم المدير لعطارد، وهي في كل يوم للشمس تسع وخمسون دقيقة، وثماني ثوان وعشرون ثالثة، على منطقة البروج دون قطبيها، ولزحل دقيقتان، والمشتري خمس دقائق، وللمريخ إحدى وثلاثون دقيقة، وللزهرة(٢) كما للشمس، ولعطارد درجة ونصف، وللقمر أربع وعشرون

= والمعاني والعربية من اهل إيج، ولي القضاء، وانجب تلاميذ عظاماً من كتبه «الرسالة العضدية» في علم الوضع ومختصر المواقف وشرح مختصر ابن الحاجب. توفي عام ٧٥٦ هـ. راجع بغية الوعاة ٢٩٦ ومفتاح السعادة ١ : ١٦٩ والدرر الكامنة ٢ : ٣٢٢

(١) في (ب) الزمان بدلاً من (الميزان) وهو تحريف

(٢) الزهرة: ثاني كوكب في البعد عن الشمس، ويقع بين عطارد والأرض ألمع جرم سماوي باستثناء الشمس والقمر، وأكثر الكواكب اقتراباً من الارض يقع مساره في ٢٢٥ يوماً حجمه وكتلته وكثافته قريبة من مقاييس الأرض لا يبتعد عن الشمس أكثر من ٤٦° ولذا لا يشاهد إلا في حدود ثلاث ساعات بعد الغروب أو قبل الشروق، وتحيط به سحب كثيفة تخفي تفاصيل سطحه، ولا تدور حوله أقمار، ويعبر قرص الشمس في يونيه أو ديسمبر، وأول عبور مسجل في ٢٤ نوفمبر سنة ١٦٣٩ م.

درجة وثلث، وعشرون دقيقة جميع ذلك على غير معدل النهار، ومنطقة البروج، وغير أقطابها، ويظهر في مراكز تداوير الكواكب الستة، ولذلك تسمى حركة مركز الكوكب، ومنها حركة النصف الأعلى من تدوير كل من الخمسة المتحيرة على غير منطقة حاملها، والنصف الأسفل من تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل، وهي في كل يوم لتداوير العلوية. أعني زحل والمشتري والمريخ فضل حركة الشمس على حركة حواملها، ولتدوير الزهرة سبعة[1] وثلاثون دقيقة، ولتدوير عطارد ثلاثة أجزاء وست دقائق، ولتدوير القمر ثلاثة عشر جزءاً وأربع دقائق، ولا محالة يكون النصف الأسفل من تداوير المتحيرة، والأعلى من تدوير القمر إلى خلاف التوالي.

ميل القمر عن منطقة البروج بحسب المائل

[قال (ويقع للقمر)

ميل عن منطقة البروج بحسب المائل فقط، والمتحيرة بحسب المائل، أعني الحامل عنها وبحسب التدوير عن المائل، وكل الميلين يسمى بالعرض].

يعني لما كان حركة تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل، لم يقع له ميل عن منطقة البروج إلا بحسب المائل، ولما كان حركة تدوير المتحيرة على غير مناطق حواملها المائلة عن منطقة البروج، كان لها ميل بحسب المائل عن منطقة البروج، وبحسب التدوير عن منطقة المائل، وكل من الميلين يسمى عرض الكوكب، وحقيقته قوس من الدائرة المارة بقطبي البروج، وبرأس الخط المار بمركز[2] الكوكب الخارج من مركز العالم إلى الفلك الأعلى[3]، يقع بين المنطقة وبين رأس ذلك الخط، وهو في مقابلة الطول، وهو قوس[4] من منطقة البروج على التوالي،

---

(١) في (ب) تسعة بدلاً من (سبعة)

(٢) سقط من (أ) لفظ (بمركز)

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (الذي) ولا معنى لها

(٤) سقط من (ب) لفظ (قوس)

يقع به نقطة الاعتدال الربيعي، وبين الكوكب إن كان عديم العرض، أو بين النقطة التي تقطع دائرة عرضه فلك البروج عليها إن كان ذا عرض.

الحديث عن نقطتي تقاطع المائل

[قال (ونقطتان تقاطع المائل)

والممثل بالجوزهرين والتي تجاوزها الكواكب إلى الشمال بالرأس، والأخرى بالذنب، فظهر[1] أن جزئيات الأفلاك أربعة وعشرون، وكذا بسائط الحركات، ومبناه على اعتقاد الانتظام في السموات مع مشاهدة الكثير من الاختلافات. مثل السرعة، والبطء بعد التوسط والرجعة والوقوف بعد الاستقامة، ولا شك أن من الخارج المركز الذي يحرك الشمس مثلاً حركة متشابهة حول مركزة القوس، الذي تكون في النصف الأوجي من الممثل، أعظم من التي تكون في النصف الحضيضي وأنها لا تقطع كل نصف إلا بقطع ما فيه من الخارج، فيكون زمان قطع النصف[2] الأوجي أكثر، فترى الحركة أبطأ، فلهذا كانت مدة الربيع والصيف أكثر مدة من الخريف والشتاء، وأن الكواكب إذا كان من التدوير في النصف الذي يوافق حركته حركة الحامل، يرى سريعاً، وإذا كان له في النصف الآخر، فإن كانت حركته أقل من حركة الحامل يرى بطيئاً، وإن انتهت إلى التساوي. وذلك في المتحيرة لا غير، يرى واقفاً وإن زادت يرى راجعاً].

والممثل بالجوزهرين يعني بالمائل. مائل القمر والأفلاك الخارجة المراكز للخمس المتحيرة لما عرفت من أنها ليست في سطح منطقة البروج[بل مائلة عنها، فلهذا تقاطع الأفلاك الممثلة. وسموا من الجوزهرين النقطة التي يجاوزها الكوكب إلى شمال منطقة البروج][3] بالرأس، والتي يقابلها بالمذنب، تشبيهاً للشكل الحادث بين نصفي المنطقتين من الجانب الأقل بالتنين، وجعل الأخذ في

---

(١) في (ب) فعلم بدلاً من (فظهر)

(٢) سقط من (أ) جملة (قطع النصف)

(٣) ما بين القوسين سقط من (ب)

الشمال[1] رأساً لأنه أشرف من قبل ظهور القطب الشمالي، وميل المساكن إليه، وكثرة الكواكب فيه. قوله فظهر عليه[2] لما أثبتوا فلكاً للحركة اليومية، وآخر لحركة الثوابت، وتأملوا في أحوال السبعة السيارة واختلافاتها، فحكموا بأن للشمس ممثلاً، وخارج مركز وتدويراً، وللقمر مائلاً وممثلاً، وخارج مركز وتدويراً، ولكل من العلوية والزهرة ممثلاً، وخارج مركز وتدويراً، ولعطارد ممثلاً وتدويراً ومديراً وخارج مركز وتدويراً. ولكل من المذكورات حركة خاصة صارت الأفلاك الجزئية أربعة وعشرين وكذا الحركات البسيطة، ومبنى ذلك على أنهم اعتقدوا في الفلكيات أنها منتظمة في حركاتها، لا يعرض لها وقوف، أو رجوع، أو سرعة، أو بطء، أو انحراف، عن سننها، فحين أدركوا شيئاً من ذلك، أثبتوا له سبباً لا يخل بهذا الانتظام كإثبات الخارج المركز أو التدوير للاختلاف بالسرعة والبطء وإثبات التدوير للرجعة والاستقامة والوقف مثلاً إذا كان الكوكب متحركاً حركة متشابهة على محيط فلك خارج مركزه عن مركز العالم الذي نحن بقربه، تكون حركته بالقياس إلى مركز العالم مختلفة، ويكون في القطعة التي هي أبعد منه بطيئة، وفي القطعة التي هي أقرب سريعة، لأن القسي المتساوية المختلفة بالبعد والقرب، يرى البعيد منها أصغر من القريب، وتوضيحه: أنه إذا أخرج خط يمر بالمركزين، ويصل إلى الأوج والحضيض، ثم قام عليه عمود يمر بمركز العالم، ويصل إلى المحيط من الجانبين، انقسم الممثل بهذا الخط قسمين متساويين، وخارج المركز قسمين مختلفين، أعظمهما ما يكون في النصف الأوجي منه[3] من الممثل، وأصغرهما ما يكون في النصف الحضيضي منه، والكوكب لا يقطع كل نصف، إلا بقطع ما فيه من الخارج، فيكون زمان قطع النصف الأوجي أكثر، والحضيضي أقل على تفاوت المسافتين. أعني القسمين من الخارج المركز، فترى الحركة في النصف الأوجي أبطأ، وفي النصف[4] الحضيضي أسرع، وعند طرفي الخط متوسطة، كما إذا تحرك

---

(١) في (ب) الآخر في الشمال بدلاً من (الآخذ في الشمال).
(٢) سقط من (أ) عليه لما
(٣) سقط من (أ) لفظ (منه)
(٤) سقط من (أ) لفظ (النصف)

متحرك[1] في ساعة فرسخين، وفي أخرى فرسخاً، ولهذا كانت مدة فصلي الربيع والصيف أكثر من مدة فصلي الخريف والشتاء، مع أن كلا من المدتين زمان لقطع النصف من فلك البروج، وإذا كان الكوكب من التدوير في النصف الذي يوافق حركته حركة حامله، أعني النصف الأعلى في المتحيرة والنصف الأسفل في القمر ترى حركته سريعة[2] لقطعه فلك البروج بالحركتين جميعاً، وإذا كان في النصف الذي يخالف حركته حركة حامله، أعني أسافل المتحير[3]، أعلى القمر، فإن كانت حركته أقل من حركة حامله يرى بطيئاً، لأنه إنما يقطع فلك البروج بفضل حركة الحامل على حركة التدوير، وإن انتهت حركته إلى حد التساوي لحركة الحامل، وذلك إنما يكون في المتحيرة دون القمر لما عرفت من مقدار حركات التداوير، والحوامل ترى الكوكب واقفاً، لأن الحامل يحركه إلى التوالي جزءاً، ويرده التدوير إلى خلاف التوالي جزءاً فيرى من فلك البروج في موضعه كأنه لا يتحرك، وإن زادت حركة التدوير على حركة الحامل يرى راجعاً لأن الحامل يحركه جزءاً، والتدوير يرده جزئين مثلاً[4].

ما ذكره عن طريق الحدس لا الاستدلال

[قال (وأمثال هذه البيانات

ليست استدلالاً بوجود الملازم على الملزوم كما هو الظاهر بل تحدساً].

قد يتوهم أن إثبات الأفلاك الجزئية، والحركات البسيطة على الوجوه المخصوصة بناء على ما يشاهد، ويدرك بالرصد من الاختلافات اللازمة على تقدير ثبوتها إثبات للملزوم، بناء على وجود لازمه، وليس بمستقيم إلا إذا علم المساواة، وليست بمعلومة، إذ لا ضرورة، ولا برهان على امتناع أن تكون تلك الاختلافات لأسباب أخر.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (متحرك)

(٢) سقط من (أ) لفظ (سريعة)

(٣) سقط من (ب) جملة (أسافل المتحير).

(٤) سقط من (ب) لفظ (مثلاً)

والجواب أنها مقدمات حدسية، حيث يحكم العقل الجازم بانتظام السماويات بثبوتها عند إدراك الاختلافات من غير ملاحظة وسط وترتيب، وهم معترفون بذلك مصرحون به في أمر الخسوف[1] والكسوف[2] ونحوهما، ولهذا اختلفوا وترددوا فيما لم يحكم الحدس[3] به كالمجرة ومحور القمر[4]. وأن اختلاف الشمس بالسرعة والبطء مبني على التدوير أو الخارج المركز وإن حركات أوجات الممثلات بأنفسها أو بالفلك الثامن.

الحدسيات المشهورة عنده

[قال (كما تحدسوا)

من اختلاف التشكلات نور القمر على حسب اختلاف أوضاعه من الشمس، أنه في نفسه مظلم، يستضيء بالشمس، فعند الاجتماع يكون وجهه المظلم إلينا، وهو المحاق، وإذا انحرف إلينا من جهة المضيء قدر ما يرى فهو الهلال، ثم يتزايد إلى أن يبلغ الاستقبال، فيصير وجهه المضيء كله إلينا وهو البدر، ثم ينحرف فيأخذ النور في النقصان إلى المحاق].

أورد ها هنا[5] من الحدسيات المشهورة فيما بينهم إضاءة القمر بالشمس،

---

(١) سبق الكلام على ظاهرة الخسوف في هذا الجزء

(٢) سبق الحديث على ظاهرة الكسوف في هذا الجزء

(٣) الحدس الذي اصطلح عليه الفلاسفة القدماء مأخوذ من معنى السرعة في السير. قال ابن سينا: الحدس حركة الى إصابة الحد الأوسط إذا وضع المطلوب أو إصابة الحد الاكبر اذا اصيب الأوسط وبالجملة سرعة الانتقال من معلوم الى مجهول. (النجاة ص ١٣٧)
وقال الجرجاني في تعريفاته: الحدس هو سرعة انتقال الذهن من المبادىء الى المطالب
وقال التهانوي: الحدس هو تمثل المبادىء المرتبة في النفس دفعة من غير قصد واختيار سواء بعد طلب أو لا، فيحصل المطلوب.
والحدس عند بعض الاشراقيين: هو ارتقاء النفس الانسانية الى المبادىء العالية حتى تصبح مرآة مجلوة تحاذي شطر الحق، فتمتلىء من النور الإلهي الذي يغشاها.

(٤) في (ب) نحو بدلاً من (محور) وهو تحريف

(٥) في (أ) منها بدلاً من (ها هنا)

ومـا يترتب علـى ذلك من الخسـوف والكسوف، وذلـك أن اختلاف تشكـلات القمر بحسب أوضاعـه من الشمس، يدل عـلى أن جرمـه مظلم كثيف صقيـل، يقبل من الشمس الضوء لكثافته، وينعكس عنه لصقالتـه، فيكون أبـداً المضيء من جـرمه الكـري أكـثر من النصف بقليـل لكـون جـرمـه أصغـر[١] من جـرم الشمس، فيفصـل بين المضيء والمـظلم دائرة قـريبة من العـظيمـة تسمى دائـرة النور، ويفصل بين ما يصل إليها نور البصر من جـرم القمر، وبـين ما لا يصـل دائـرة تسمى دائرة الـرؤ ية، والـدائرتـان تتطابقـان في الاجتماع، ولكـونـه تحت الشمس يكـون النصف المظلم منـه حينئـذ ممـا يـلي البصـر، وهـذه الحـالـة هي المحـاق، وكذا في الاستقبـال لكن ما يـلي البصر حينئـذ هي القـطعـة المضيئـة، والقمر حينئذ يسمى بدراً، وتتقاطعان في سائر الأوضاع، أما في التربيعين، فعلى زوايا قائمة، فيرى منه الربع، وأما في غيرهما فعلى حادة، ومنفرجة فيرى الشكل الهلالي، إن كان ما يلي الشمس هو القسم الذي يلي الزاوية الحادة[٢]، والشكـل الإهليلجي إن كـان هو القسم الـذي يلي المنفـرجة، وأول مـا يبدو للنـاظر بعـد الاجتماع يسمى الهلال، وهو من حيث البعد بينه وبين الشمس قريب من اثنتي عشرة درجة، أو أقل أو أكثر على اختلاف أوضاع المساكن.

أسباب الكسوف ودواعيها

[قال (وإذا كان القمر)

عند الاجتماع على عقدة الرأس والذنب أو بقربها[٣] بحيث يكون عرضـه أقـل من مجموع نصف قـطره النيرين[٤] يـرى جرمـه المظلم كله أو بعضـه على وجه الشمس وهو الكسوف].

إشارة إلى سبب الكسوف، وهـو حـالـة تعـرض للشـمس من عدم الاستـنارة

(١) في (ب) اضوء بدلاً من (أصغر)
(٢) سقط من (ب) لفظ (الحادة)
(٣) في (أ) او بقي بها بدلاً من (بقربها) وهو تحريف
(٤) في (ب) التدوير بدلاً من (النيرين)

والإنارة بالنسبة إلى الأبصار، حين ما يكون من شأنها ذلك بسبب توسط القمر بينها وبين الأبصار، وذلك إذا وقع القمر على الخط الخارج من البصر إلى الشمس ويسمى[1] ذلك بالاجتماع المرئي، ويكون لا محالة[2] على إحدى العقدتين الرأس أو الذنب أو بقربهما، بحيث لا يكون للقمر عرض مرئي بقدر مجموع نصف قطره وقطر الشمس، فلا محالة يحول بين الشمس وبين البصر، ويحجب بنصفه المظلم نورها عن الناظرين بالكل، وهو الكسوف الكلي، أو البعض، فالجزئي لكونه حالة تعرض للشمس لا في ذاتها، بل بالنسبة إلى الأبصار، جاز أن يتفق الكسوف بالنسبة إلى قوم دون قوم، كما إذا سترت السراج بيدك، بحيث يراه القوم وأنت لا تراه، وأن يكون كلياً لقوم، جزئياً لاخرين، أو جزئياً للكل، لكن على التفاوت، وأما إذا كان عرض القمر المرئي بقدر نصف مجموع القطرين، فيما بين جرم القمر مخروط شعاع الشمس فلا يكون كسوف.

أسباب الخسوف

[قال (وإذا كان عند الاستقبال)

عليها أو بقربها بحيث يكون عرضه أقل من مجموع نصف قطره، وقطر مخروط ظل الأرض، انحجب بالأرض عن نور الشمس، فيرى كله أو بعضه على ظلامه[3] الأصلي وهو الخسوف].

إشارة إلى سبب الخسوف، وذلك أن القمر عند استقباله الشمس، إذا كان على إحدى العقدتين، أو بقربها[4] بحيث يكون عرضه أقل من مجموع نصف قطره وقطر مخروط ظل الأرض ينحجب بالأرض عن نور[5] الشمس، فيرى إن كان

(١) في (أ) وهو بدلاً من (ويسمى ذلك)
(٢) سقط من (ب) جملة (لامحالة)
(٣) سقط من (ب) لفظ (ظلامه)
(٤) سقط من (أ) لفظ (أو بقربها)
(٥) سقط من (ب) لفظ (نور)

فوق الأرض على ظلامه الأصلي كلاً أو بعضاً، وذلك هو الخسوف الكلي أو الجزئي وأما إذا كان عرضه عن منطقة البروج أقل[1] من نصفي القطرين فيماس مخروط الظل[2] فلا ينخسف.

[قال (هذا ولكنهم وجدوا)

اختلافات أخر تقتضي زيادة أفلاك تحيروا في كيفياتها، وكمياتها، وأوضاعها وحركاتها وذلك أن كون مركز التدوير متحركاً بحركة الحامل، يقتضي أن يكون تشابه حركته، وتساوي أبعاده، ومحاذاة القطر المار بالذروة، والحضيض كلها بالإضافة الى مركز الحامل، وقد وجد في القمر تشابه الحركة حول مركز العالم، ومحاذاة القطر بالنقطة من جانب الحضيض بعدها مركز العالم كبعد ما بين المركزين، وفي المتحيرة تشابه الحركة حول نقطة على منتصف ما بين مركز العالم، ومركز المدير في عطارد، والحامل في البواقي، وأيضاً ميل المائل عن الممثل شمالي في نصف جنوبي في آخر، فلزم أن يكون مركز التدوير كذلك، لكنهم وجدوه أبداً للزهرة شمالياً، ولعطارد جنوبياً].

يعني أنهم، وإن أثبتوا بحكم الحدس[3] هذه الأفلاك والحركات، لكنهم وجدوا في القمر والخمسة المتحيرة اختلافات أخر تورث إشكالات على ما أثبتوا

---

(١) في (ب) بقدر مجموع بدلاً من (أقل)

(٢) في (ب) الكلي بدلاً من (الظل)

(٣) الحدس في اللغة: الظن والتخمين، والتوهم في معاني الكلام والأمور والنظر الخفي والضرب والذهاب في الأرض على غير هداية، والرمي والسرعة في السير، والمضي على غير استقامة.
والحدس الذي اصطلح عليه الفلاسفة القدماء مأخوذ من معنى السرعة في السير. قال ابن سينا: الحدس حركة الى إصابة الحد الأوسط اذا وضع المطلوب، أو إصابة الحد الأكبر إذا أصيب الأوسط وبالجملة سرعة الانتقال من معلوم الى مجهول. (راجع النجاة ص ١٣٧)
والحدس عند ديكارت: هو الاصطلاح العقلي المباشر على الحقائق البديهية. قال ديكارت: وأنا لا أقصد بالحدس شهادة الحواس المتغيرة ولا الحكم الخداع لخيال فاسد المباني، إنما أقصد به التصور الذي يقوم في ذهن خالص منتبه، بدرجة من السهولة والتميز لا يبقى معها مجال للريب.

لها من أفلاك والحركات مثل إشكال المحاذاة، وإشكال تشابه الحركة، وإشكال عرض السفليين فمنهم من تحير، ومنهم من تصدى لحل البعض مع الاعتراف بالخلل فيه، وادعى صاحب التحفة حل الجميع، وجه إشكال المحاذاة والتشابه، أنه إذا تحرك مركز كرة كنقطة (أ) التي هي مركز كرة (ب ج) على محيطدائرة كدائرة (ا ي ء) وكانت تلك الحركة بسيطة حدثت عند مركز ذلك المحيطوهو (ر) في أزمنة متساوية زوايا متساوية كزوايا (ازءءزه)[١]، ويتبع ذلك تساوي قسي المحيط في تلك الأزمنة كقسي (اءءه)[٢] ويلزم أيضاً أن تكون أبعاد مركز الكرة المفروضة عن نقطة (ر)[٣] أيضاً متساوية في جميع الأوضاع كخطوط (زازءزه)[٤] إذ كل منها نصف قطر دائرة (اءه) ويلزم أيضاً أن يكون قطر (ب ج) من الكرة المفروضة أبداً محاذياً لنقطة (ز)[٥] حتى إذا صار مركز الكرة من (ا) إلى (ء) كان القطر مثل (ج ط)، وإذا صار إلى (ه) كان مثل (ك ل) فمركز التدوير إذا كان متحركاً على محيط حامله الخارج المركز كما قدروه لزم أن تكون الأمور الثلاثة بالنسبة إلى مركز الخارج لكنها بالأرصاد المعتبرة لم توجد كذلك، بل وجد في القمر تشابه حركة مركز التدوير. أعني إحداث الزوايا المتساوية في الأزمنة[٦] المتساوية حول مركز العالم، ومحاذاة القطر المار بالذروة والحضيض لنقطة من جانب الحضيض لا الأوج على ما وقع في المواقف سهواً بعدها عن مركز العالم كبعد ما بين مركز العالم ومركز الخارج المركز. أعني نقطة تتوسطمركز العالم كبعد ما بين مركز الخارج، فاتجه الإشكالان، ووجد في عطارد تشابه الحركة حول نقطة على منتصف ما بين مركز العالم ومركز المدير، وفي الزهرة والعلوية على منتصف ما بين مركز العالم ومركز الحامل، فاتجه على كل اشكال، وأما محاذاة القطر في المتحيرة، وإن لم يكن لمركز الحامل، لكنها لما كانت للنقطة التي بحسبها تتشابه الحركة لم يتجه

---

(١) في (ب) أ،ب د، د ب ه بدلاً من (أ ز ء ء ز ه)
(٢) في (ب) ر بدلاً من (د)
(٣) في (ب) أ د د ه بدلاً من (أ ء ء ه)
(٤) في (ب) د أ د و د ب بدلاً من (ز ا ز ء ز ه)
(٥) في (ب) د بدلاً من (ز)
(٦) سقط من (ب) لفظ (الأزمنة)

ها هنا أشكال اختلاف المحاذاة، كما في القمر، ووجه اشكال عرض[1] السفليين، أن تقاطع منطقتي المائل والممثل تقتضي أن تكون أحد[2] نصفيه شمالياً من الممثل، والاخر جنوبياً، ولما كان مركز التدوير في[3] سطح المائل لزم أن يكون كذلك[4]، لكنهم وجدوه للزهرة[5] دائماً، إما على العقدة، وإما في الشمال، ولعطارد دائماً، إما على العقدة، وإما في الجنوب، بناء على أن[6] انطباق المنطقتين، وانفصالهما بحيث إذا انتهت حركة مركز تدوير الزهرة من الرأس إلى الذنب، وجاز أن ينتقل إلى جانب الجنوب صار نصف ماثله الشمالي جنوبياً، والجنوبي شمالياً، فكان انتقاله إلى الشمالي، وهكذا أبداً، وعطارد بالعكس، ولا بدَّ لهذا الانطباق والانفصال من محرك ولم يذكروه.

---

(١) سقط من (أ) لفظ (عرض)
(٢) سقط من (أ) لفظ (أحد)
(٣) في (ب) بزيادة جملة (الذي يكون)
(٤) في (ب) ذلك بدلاً من (كذلك)
(٥) الزهرة: ثاني كوكب في البعد عن الشمس، ويقع بين عطارد والأرض ألمع جرم سماوي باستثناء الشمس والقمر، وأكثر الكواكب اقتراباً من الأرض يصل الى ٣٨٥٣٤٥١٨ كم له أوجه كالقمر وبعده المتوسط عن الشمس ١٠٨١٢٤٨٠٠ كم ويقطع مساره في ٢٢٥ يوماً حجمه وكتلته وكثفاته قريبة من مقاييس الأرض، لا يبتعد عن الشمس أكثر من ٤٦° ولذا لا يشاهد الا في حدود ثلاث ساعات بعد الغروب أو قبل الشروق، وتحيط به سحب كثيفة تخفي تفاصيل سطحه ولا تدور حوله أقمار، ويعبر قرص الشمس في يونيه أو ديسمبر وأول عبور مسجل حدث في ٢٤ نوفمبر ١٦٣٩ م. (راجع الموسوعة الثقافية ص ٥١٨)
(٦) سقط من (أ) لفظ (أن)

المبحث الرابع
«في الدوائر المتوهمة»

[قال (المبحث الرابع)

توهموا لكل موضع من الأرض دائرة على الفلك، فاصلة بين الظاهر منه والخفي، سموها دائرة الأفق، وقطباها سمت الرأس والقدم. فإن كانا قطبي العالم انطبق الأفق على المعدل، وإلا كان مقاطعاً له، إما على زوايا قوائم، ويسمى أفق الاستواء، أو غير قوائم، ويسمى الأفق المائل، وأخرى مارةبسمتي(1)الرأس والقدم، وقطبي العالم، سموها دائرة، نصف النهار، وقطباها نقطتا المشرق والمغرب].

هذه دوائر توهموها بملاحظة السفليات ينتفع بها في استخراج القبلة، واختلاف البلاد في طول النهار وقصره، وغير ذلك من الخواص، فمنها دائرة الأفق وهي الفاصلة بين الظاهر من الفلك، والخفي منه. فإن اعتبرت بالنسبة إلى مركز الأرض فأفق حقيقي، والدائرة عظيمة، أو إلى وجه(2) الأرض، فأفق حسي والدائرة قريبة من العظيمة، وهما متوازيان وقطباهما سمت الرأس وسمت القدم. أعني طرفي خطيمر على استقامة قامة(3) الشخص بمركز الأرض، وينفذ في الجهتين إلى محيط الكل، والظاهر بالأفق الحسي أقل(4) من الخفي بقدر ما يقتضيه نصف قطر الأرض، وإنما يحس بالتفاوت في فلك الشمس، وما دونها. إذ ليس للأرض بالقياس إلى ما فوقها قدر محسوس، والدوائر الصغار الموازية للأفق فوق الأرض تسمى مقنطرات(5) الارتفاع، وتحتها مقنطرات الانحطاط، فإن كان قطبا الأفق،

---

(1) في (أ) تسمى بدلاً من (بسمتي) وهو تحريف
(2) سقط من (أ) لفظ (الأرض)
(3) سقط من (أ) لفظ (قامة)
(4) سقط من (ب) لفظ (أقل)
(5) في (ب) مقطرات بدلاً من (مقنطرات) وهو تحريف

قطبي العالم انطبقت دائرة[1] الافق على معدل النهار، وكان الدور رحوياً، وذلك حيث يكون أحد قطبي العالم على سمت الرأس، وإن كانا غير قطبي العالم كان[2] الأفق مقاطعاً لمعدل النهار على نقطتين تسمى إحداهما نقطة المشرق، ومطلع الاعتدال، ووسط المشارق، والأخرى نقطة المغرب، ومغرب الاعتدال، ووسط المغارب وتقاطعهما إن كان على زوايا قوائم سُمي الأفق. أفق الاستواء، وإلا فالأفق المائل[3]، ولا حصر للآفاق المائلة، ومنها دائرة نصف[4] النهار، وهي عظيمة تمر بقطبي الأفق. أعني سمت الرأس والقدم، ولقطبي العالم سميت بذلك، لأن النهار ينتصف عند وصول الشمس إليها[5]، ولا خفاء في عدم اطراد التعريف، إذ قد يصدق على كل دائرة تمر بقطبي العالم عند كونهما سمتي الرأس والقدم. أعني حيث ينطبق دائرة الأفق على معدل النهار، وهذه الدائرة قطباها نقطتا المشرق[6] والمغرب وهي تنصف المعدل، وجميع المدارات اليومية الظاهرة منها والخفية، وبها يعرف غاية ارتفاع الشمس والكواكب، وذلك حين يصل إليها فوق الأرض، وغاية انحطاطها، وذلك إذا وصلت إليها تحت الأرض.

[قال (وتوهموا في سطح كل من معدل النهار وأفق الاستواء، ونصف النهار دائرة على الأرض).

فانقسمت بالأولى ويسمى خط الاستواء[7] إلى جنوبي وشمالي. وبالثانية إلى

---

(١) في (ب) دوائر بدلاً من (دائرة)

(٢) في (ب) وجد الافق بدلاً من (كان)

(٣) في (ب) المائل بدلاً من (الماثل)

(٤) في (أ) منتصف بدلاً من (نصف)

(٥) في (ب) بها بدلاً من (إليها)

(٦) في (ب) الشروق والغروب بدلاً من (المشرق والمغرب)

(٧) خط الاستواء: قال أبو الريحان إنه يبتدىء من المشرق في جنوب بحر الصين والهند، ويمر ببعض الجزائر التي فيه حتى إذا جاوز حدود الزنج الذهبية من الارض يمر على جزيرة كلة، وهي فرضة على منتصف ما بين عمان والصين ويمر على جزيرة سربرة في البحر الأخضر في المشرق، ويمر على جنوب جزيرة سرنديب وجزائر الديبجات ويجتاز على شمال الزنوج وشمال جبال القمر. ومن سكن هذا الخط لم يختلف عليه الليل والنهار واستويا أبداً وكان قطب الكل على أفقه فقامت المدارات وسط كلها عليه ولم تمل فاجتازت الشمس على سمت =

ظاهر وخفي، والمكشوف أحد الربعين الشماليين، ويسمى المعمورة، وبالثالثة إلى شرقي وغربي].

بأن جعلوا الدوائر الثلاث قاطعة للعالم فلا محالة يحدث على بسيط الأرض ثلاث دوائر، إحداها تسمى خط الاستواء، وخط الاعتدال وهو الفاصل بين النصف الجنوبي من الأرض، والشمالي منها، والثانية تسمى أفق خط الاستواء وأفق نصف نهار القبة، وأفق وسط الأرض، وهو الفاصل بين النصف الظاهر من الأرض، والنصف الخفي، وبهاتين الدائرتين تصير الأرض أرباعاً، والمكشوف منها أحد الربعين الشماليين، وتسمى المعمورة والربع المسكون، وإن كان أكثره خراباً. والثالثة تسمى خط نصف النهار، وهو الفاصل بين النصف الشرقي من الأرض والغربي منها.

[قال (وسموا من دائرة نصف النهار)

وما بين سمت الرأس البلد، ومعدل النهار عرض البلد، ومن معدل النهار، ما بين نصف نهار البلد، ونصف نهار آخر العمارة في الغرب بطول البلد].

عرض البلد قوس من دائرة نصف النهار ما بين معدل النهار، وقطب أفق البلد. أعني سمت الرأس، ولا محالة تساوي ما بين أفق البلد، وقطب المعدل. أعني ارتفاع القطب، ففي أفق الاستواء لا عرض للبلد، لأن الخط الخارج من مركز العالم المار بسمتي[1] الرأس، والقدم يقع على معدل النهار، ولا يبعد[2] عنه، وفي الأفق المنطبق على معدل النهار يكون العرض في الغاية. أعني تسعين[3]، وفي غيرهما يكون للبلد عرض بقدر ميل[4] الأفق عن المعدل، فإذا

= رأسه في السنة مرتين عنه كون الشمس في رأس الجبل والميزان ثم مالت منه نحو الشمال ونحو الجنوب بمقدار واحد، ويسمى خط الاستواء، والاعتدال، بسبب تساوي النهار والليل فقط. (راجع معجم البلدان ج ٢ ص ٣٧٨)

(١) في (أ) تسمى بدلاً من (بسمتي) وهو تحريف

(٢) في (ب) والبعد عنه بدلاً من (يبعد عنه)

(٣) في (ب) سبعين بدلاً من (تسعين)

(٤) في (ب) بعد الأفق بدلاً من (ميل الأفق)

أخذنا(١) ارتفاع الشمس في نصف النهار يوم الاعتدال الربيعي أو الخريفي، وألقيناه من تسعين كان الباقي عرض البلد، وأما طول البلد فهو قوس من معدل النهار، ما بين نصف نهار البلد، ونصف نهار آخر العمارة في المغرب. واعتبر اليونانيون من المغرب، لكونه أقرب نهايتي العمارة إليهم، وآخر العمارة عند بعضهم ساحل البحر الغربي، وعند بطليموس(٢) الجزائر الخالدات الواغلة في البحر، وبينهما عشر درجات وهي قريبة من مائتين وعشرين فرسخاً.

[قال (وقسموا المعمورة).

سبع قطاع موازية لمعدل النهار ممتدة من المشرق إلى المغرب سموها الأقاليم(٣) السبعة].

لما لم يكن على خط الاستواء وما يدانيه شمالاً وجنوباً عمارة وافرة لفرط الحرارة، ولم يكن حوالي القطبين عمارة أصلاً لفرط البرودة، وقع معظم العمارة في الربع المسكون، بين ما يجاوز عشر درجات في العرض عن خط الاستواء إلى أن يبلغ العرض قريب خمسين، فقسم أهل(٤) الصناعة هذا القدر سبعة أقسام في العرض حسب ما ظهر لهم(٥) من تفاوت تشابه الأحوال في الحر والبرد، فاعتبروا في الطول الامتداد من المشرق(٦) إلى المغرب، وفي العرض تفاضل نصف ساعة في مقادير النهار الأطول، أعني نهار كون الشمس في الانقلاب الصيفي، وكل من الأقاليم ينحصر بين نصفي مدارين موازيين لخط الاستواء أشبه شيء بأنصاف

---

(١) في (ب) قدرنا بدلاً من (أخذنا)

(٢) بطليموس (كلوديوس بطليموس) ت بعد ١٦١ عالم فلك، ورياضة وجغرافيا، وفيزيقا ومؤرخ يوناني مصري، نشأ بالاسكندرية اكتشف عدم انتظام حركة القمر، وله ارصاد هامة عن حركات الكواكب اعتبرت أعماله من الفلك والجغرافيا مرجعاً أساسياً حتى أيام (كوبرنيكوس) فكتابة (المجسطي) يضم مسائل وتفسيرات للاجرام السماوية وعلاقتها بالأرض، أما أعماله الجغرافية فيشتمل معظمها على جداول لخطوط الطول والعرض للبلدان المختلفة.

(٣) سبق الكلام عنها في كلمة وافية فليرجع إليها.

(٤) في (ب) أصحاب بدلاً من (أهل)

(٥) في (ب) عندهم بدلاً من (لهم)

(٦) في (ب) الشرق الى الغرب بدلاً من (المشرق والمغرب)

الدفوف، ولا محالة يكون أحد طرفيه وهو الشمالي أضيق، ومبدأ الإقليم الأول حيث العرض اثنا عشر درجة وثلثا درجة، والثاني حيث العرض عشرون وربع وخمس، والثالث حيث العرض سبع وعشرون ونصف، والرابع حيث العرض[1] ثلاث وثلاثون ونصف وثمن، والخامس حيث العرض تسع وثلاثون إلا عشراً، والسادس حيث العرض ثلاث وأربعون وربع وثمن، والسابع حيث العرض سبع وأربعون وخمس[2]، وآخره حيث العرض خمسون وثلث. ومنهم من جعل مبدأ[3] الأول خط الاستواء، وآخر السابع منتهى العمارة.

[قال(ففي خط الاستواء)

يكون دور الفلك دولابياً، والليل والنهار متساويان أبداً[4]، ويسامت الشمس رءوسهم في الاعتدالين، وهو[5] صيف، ويبعد في الانقلابين وهو شتاء، فيكون الفصول ثمانية، وفي عرض تسعين يكون الدور[6] رحوياً، ونصف الفلك ظاهراً أبداً، والنصف خفياً، والسنة يوماً وليلة، وفي الآفاق المائلة يكون الدور حمائلياً، والقسي الظاهرة من المدارات الشمالية أعظم[7]، إذا كان العرض شمالياً، فيكون النهار أطول إذا كان الشمس في البروج الشمالية، وبالعكس في الجنوبية، وبحسب تفاوت العروض يكون تفاضل القسي، وتفاوت الليل والنهار].

إشارة إلى نبذ[8] من خواص المواضع التي لا عرض بها، وإلى التي لها عرض، أما البقاع التي لا عرض لها، لكونها على خط الاستواء، فدور الفلك هناك يكون دولابياً، لأن سطوح جميع المدارات اليومية، تقطع سطح الأفق على زوايا

---

(١) في (أ) الأرض بدلاً من (العرض) وهو تحريف
(٢) سقط من (ب) لفظ (وخمس)
(٣) في (ب) اول الأول بدلاً من (مبدأ الأول)
(٤) سقط من (ب) لفظ (أبداً)
(٥) سقط من (أ) (وهو صيف)
(٦) سقط من (أ) لفظ (الدور)
(٧)، في (ب) اكبر بدلاً من (أعظم)
(٨) في (ب) نوع بدلاً من (نبذ)

قائمة، كما تقطع الدولاب سطح الماء، ويكون الليل والنهار في جميع السنة متساويين، لأن الأفق ينصف جميع المدارات اليومية، فيكون الظاهر. أعني قوس النهار مساوياً للخفي، أعني قوس الليل. فإن كان تفاوت، كان بسبب اختلاف المسير بسبب الحركة الثانية مثلاً إذا كانت الشمس بالنهار في النصف الأوجي من فلكها الخارج، كانت حركتها الثانية. أعني التي من المغرب إلى المشرق أبطأ، فتديرها الحركة الأولى من المشرق إلى المغرب أسرع، وإذا انتقلت بالليل إلى النصف الحضيضي كانت الحركة الثانية أسرع، فتعيدها الحركة الأولى أبطأ، فتتفاوت الحركتان في نصفي مدار ذلك اليوم، لكن ذلك غير محسوس، وتسامت الشمس رءوسهم في السنة مرتين مرة في اعتدال رأس الحمل[١]، ومرة في اعتدال رأس الميزان[٢]، لأن مدار الشمس حينئذ هو المعدل المار بسمت رؤسهم، ويبعد عنهم غاية البعد مرتين، مرة في انقلاب رأس السرطان[٣]، وأخرى في انقلاب رأس الجدي[٤]، ولكون غاية القرب مبدأ الصيف، وغاية البعد، مبدأ الشتاء يكون لهم صيفانوشتاءان، وبين كل صيف وشتاء خريف، وبين كل شتاء وصيف ربيع، فتكون فصولهم ثمانية، كل منها شهراً ونصفاً تقريباً، وأما في عرض تسعين، أعني حيث يكون قطب العالم على سمت الرأس، فدور الفلك يكون رحوياً لكون معدل النهار هو الأفق، ولا يبقى في الأفق مشرق ولا مغرب متميزين، بل في جميع

---

(١) الحمل: بيت المريخ، وشرف الشمس، وهبوط زحل، ووبال الزهرة وهو برج ناري، شرقي، ذكر، منقلب، طبيعته المرة الصفراء ربيعي إذا نزلت الشمس أول دقيقة منه استوى الليل والنهار، وأخذ النهار يزيد والليل ينقص ثلاثة أشهر تسعين يوماً وله ثلاثة أوجه، وخمسة حدود

(٢) بيت الزهرة وشرف زحل، وهبوط الشمس، ووبال المريخ وهو برج ذكر هوائي نهاري غربي منقلب خريفي دموي، وفي أوله يبتدىء الليل بالزيادة على النهار ثلاثة أشهر، تسعون يوماً وله ثلاثة وجوه، وخمسة حدود. (راجع رسائل اخوان الصفا ج ١ ص ١٣٤ - ١٣٥)

(٣) السرطان: بيت القمر، وشرف المشتري، وهبوط المريخ، ووبال زحل، وهو برج مائي انثى ليلي شمالي منقلب، صيفي بلغمي وفي أوله يبتدىء الليل بالزيادة والنهار في النقصان، تسعون يوماً، وله ثلاثة وجوه، وخمسة حدود.

(٤) الجدي: بيت زحل، وشرف المريخ، وهبوط المشتري، ووبال القمر، وهو برج ترابي ليلي منقلب طبيعته السوداء شتوي جنوبي، وفي أوله يأخذ النهار في الزيادة، والليل في النقصان ثلاثة أشهر، وله ثلاثة وجوه، وخمسة حدود.

الجهات يمكن أن يكون طلوع وغروب، ولا نصف النهار أيضاً، بل في جميع الجهات يمكن أن تبلغ الشمس وغيرها من السيارات غاية الارتفاع، والنصف من الفلك يكون أبدي الظهور. أعني الذي يكون من معدل النهار في جهة القطب الظاهر والنصف الآخر، يكون أبدي الخفاء، فالشمس ما دامت في النصف الظاهر من فلك البروج يكون نهاراً وما دامت في النصف الخفي منه يكون ليلاً، فتكون السنة كلها يوماً وليلة، ولا تفاضل إلا من جهة بطء حركة[1] الشمس وسرعتها، وأما في المواضع التي يكون عرضها دون تسعين[2]، فيكون الدور حمائلياً لميل[3] المعدل عن الأفق في جهة القطب الخفي، وميل الأفق عنه في جهة القطب الظاهر[4]، ولهذا سميت بالآفاق المائلة، والأفق يقطع المدارات اليومية على زوايا غير[5] قائمة، ويماس البعض، ولا يقاطعه. أعني الذي يكون بعده عن القطب بقدر عرض البلد، ويكون هو، وما هو أصغر منه إلى القطب أبدي الظهور في جانب القطب الظاهر، وأبدي الخفاء في جانب القطب الخفي، وأما التي يقاطعها الأفق، فإن كانت في شمال المعدل، كانت القسي الظاهرة أعظم[6] في العرض الشمالي، وأصغر في العرض الجنوبي، والقسي الخفية بالعكس، فإذا كانت الشمس في البروج الشمالية، أعني من الحمل إلى الميزان كان النهار أطول من الليل في العرض الشمالي لكون القسي الظاهرة أعظم[7]، وكان أقصر في العرض الجنوبي لكونها أقصر، وإذا كانت في البروج الجنوبية أعني من الميزان إلى الحمل كان الأمر بالعكس، أي كان النهار في العرض الشمالي أقصر، وفي الجنوبي أطول - لما عرفت، وإن كانت المدارات التي يقاطعها[8] الأرض[9]

---

(١) سقط من (ب) لفظ (حركة)
(٢) في (ب) ستين بدلاً من (تسعين)
(٣) سقط من (ب) لفظ (لميل)
(٤) في (ب) الواضح بدلاً من (الظاهر)
(٥) في (ب) ليست بدلاً من (غير قائمة)
(٦) في (ب) أعظم بدلاً من لفظ (أكبر)
(٧) في (ب) أكبر بدلاً من لفظ (أعظم)
(٨) في (ب) يقطعها بدلاً من (يقاطعها)
(٩) في (ب) الافق بدلاً من (الأرض)

في جنوب المعدل، كانت القسي الظاهرة أعظم في العرض الجنوبي، وأصغر في[1] الشمالي، فعند كون الشمس في البروج الشمالية كان النهار أقصر في العرض الشمالي، وأطول في[2] الجنوبي، وعند كونها في البروج الجنوبية كان الأمر بالعكس، وكلما كان عرض البلد أكثر كان مقدار التفاوت بين الليل والنهار أكثر لازدياد ارتفاع القطب الظاهر، والمدارات التي تليه، وازدياد فضل قسيها الظاهرة على الخفية، وازدياد انحطاط القطب الخفي، والمدارات التي عنده، فيزداد فضل قسيها الخفية[3] على الظاهرة، ويكون تزايد النهار، وتناقص الليل إلى رأس المنقلب الذي يلي القطب الظاهر، وتناقص النهار، وتزايد الليل إلى رأس المنقلب الآخر، ويكون نهار كل جزء مساوياً لليل نظيره، وبالعكس كنهار أول السرطان لليل أول الجدي، وبالعكس.

[قال (خاتمة)

لا شك أن خلق السموات أكبر[4]، ودلالة ما فيها من العجائب على القدرة البالغة، والحكمة الباهرة أظهر، إلا أن ابتناء ذلك على نفي القادر المختار، وفي استناد الحوادث إلى ما يتعاقب من الحركات والأوضاع تعطيلاً[5] للصانع تعالى وتقدس. ثم إنهم وإن ذهبوا فيما يشاهد من اختلاف الألوان، إلى أن الزرقة متخيلة في الجو، وسواد القمر عدم إضاءة، وكردة[6] زحل، وبياض المشتري، وحمرة المريخ اختلاف في الأضواء. وفيما يقال من اختلاف طبائع الكواكب والبروج إلى أنه راجع إلى الآثار بحسب الحركات والأوضاع، إلا أنهم اضطروا في اختلاف الأجزاء منطقة وقطباً، ومركز[7] الكواكب والتدوير ونحو ذلك إلى جعله[8] عائداً

(١) في (ب) بزيادة كلمة (الافق)
(٢) فق (ب) بزيادة كلمة (الافق)
(٣) في (أ) المستترة بدلاً من (الخفية)
(٤) في (ب) بزيادة لفظ (وأقدر)
(٥) في (ب) بزيادة لفظ (لقدرة)
(٦) في (ب) كمودة بدلاً من (كردة)
(٧) في (ب) ومرتكزاً بدلا من (ومركز).
(٨) في (أ) الى كونة بدلاً من (جعله)

إلى الأسباب الفاعلية، ولا يتأتى ذلك على القول بالموجب لاستواء نسبته إلى الكل فلزمهم الرجوع إلى القادر المختار[1]. والعجب أنهم مع اعتقاد لزوم[2] هذه الحركات، على هذا النظام أزلاً وأبداً يجعلونها إرادية تابعة لتعاقب الإرادات الجزئية من نفوس فلكية على ما سيأتي].

يريد أن أكثر ما ذكروا من عظم أمر السمويات وعجيب خلقها، وبديع صنعها، وانتظام أمرها أمر ممكن شهد به الأمارات، ودل عليه العلامات من غير إخلال بما ثبت من القواعد الشرعية، والعقائد الدينية، إلا أنهم بنوا ذلك على أصل هو كون الصانع موجباً لا مختاراً، وذلك في غاية الفساد، [وجعلوا له فرعاً هو تأثير الحركات والأوضاع فيما يظهر في عالم الكون والفساد][3] من الحوادث، وهو أصل الإلحاد[4]، ثم إنهم لما ذهبوا إلى أن الفلكيات خالية عن اللون والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة[5] ونحو ذلك، أورد عليهم. أنا نشاهد السماء أزرق، والقمر عند الخسوف أسود، وزحل كمداً، والمشترى أبيض، والمريخ أحمر، وأنهم يجعلون زحل بارداً يابساً، والمريخ حاراً يابساً، وكذا في سائر السيارات، ودرجات البروج على ما بين في كتب الأحكام.

فأجابوا بأن الزرقة متخيلة في الجو لا متحققة في السماء، وسواد القمر عدم إضاءة جرمه[6]، وما يشاهد في المتحيزة ليس اختلاف ألوان، بل اختلاف أضواء.

ومعنى وصف الكواكب أو الدرج بالكيفيات الفعلية والانفعالية ظهور تلك

---

(١) سقط من (أ) لفظ (المختار)

(٢) سقط من (ب) لفظ (لزوم)

(٣) ما بين القوسين سقط من (ب)

(٤) في (ب) الايجاد بدلاً من (الالحاد)

(٥) سقط من (ب) لفظ (اليبوسة)

(١) الجرم: بالكسر: الجسد، وجرم أيضاً كسب وبابهما ضرب وقوله تعالى: «ولا يجرمنكم شنآن قوم» اي لا يحملنكم ويقال لا يكسبنكم. وتجرم عليه اي ادعى عليه ذنباً لم يفعله وقولهم لا جرم قال الفراء: هي كلمة كانت في الأصل بمنزلة لا بد ولا محالة فجرت على ذلك وكثرت حتى تحولت الى معنى القسم وصارت بمنزلة حقاً فلذلك يجاب عنها باللام كما يجاب بها عن القسم الا تراهم يقولون لا جرم لآتينك قال: وليس قول من قال جرمت حققت بشيء

الآثار سبباً في عالم العناصر بحسب ما يحدث لها من الحركات والأوضاع، ولما ذهبوا إلى أن الفلك بسيط ليس فيه اختلاف أجزاء أصلاً، أورد عليهم تعين بعض الأجزاء لكونه منطقة، وبعضها لكونه قطباً، وبعضها لكونه محلاً لارتكاز الكواكب أو التدوير فيه إلى غير ذلك من الاختلافات اللازمة على أصولهم.

فأجيب: بأن تشابه الأسباب القابلية، لا ينافي اختلاف الآثار لجواز أن يكون عائداً إلى الأسباب الفاعلية، وفيه نظر. لأن الفاعل إن كان موجباً كما هو[1] مذهبهم، فنسبته إلى الكل على السواء، فلا يأتي هذا الاختلاف.

وإن كان مختاراً كما هو الحق[2]، فقد سقط جميع ما بنوا من أصول علم الهيئة على نفي الفاعل المختار، إذ يجوز أن يكون اختلاف الحركات والأوضاع المشاهدة مستنداً إلى مشيئة القادر المختار[3]، فلا يثبت ما أثبتوا من الحركات والأفلاك. ثم عليهم اعتراض آخر، وهو أنهم جعلوا هذه الحركات المخصوصة على النظام المخصوص مع لزومها أزلاً وأبداً[4] من قبيل الحركات الإرادية واقعة بإرادات جزئية من النفوس الفلكية على ما سيأتي، مع أنا قاطعون بأن الحركة الإرادية يجوز أن تختلف أو تنقطع[5] بمقتضى الإرادة، ولا يلزم أن تستمر على وتيرة واحدة.

[قال (القسم الثاني في البسائط العنصرية)

المبحث الأول

وفيه مباحث:

المبحث الأول: لما وجدوا الأجسام العنصرية لا تخلو عن حرارة وبرودة، ورطوبة ويبوسة، من غير اقتصار على واحد أو اجتماع لثلاثة، ذهبوا[6] إلى أن العناصر أربعة بحسب الازدواجات الممكنة حار يابس هو (الناروحار رطب هو

(١) في (ب) كان بدلاً من (كما)
(٢) سقط من (ب) جملة (كما هو الحق)
(٣) سقط من (أ) لفظ (المختار)
(٤) سقط من (ب) لفظ (وأبداً)
(٥) سقط من (ب) لفظ (أو تنقطع)
(٦) في (أ) قرروا بدلا من (ذهبوا)

الهواء[1]، وبارد رطب هو الماء وبارد يابس هو[1] الأرض، وبنوا طرق الحصر على هذه الكيفيات الأربع، ولوازمها، مثل الخفة والثقل على الإطلاق أو الإضافة، ومثل الاجماع والافتراق بسهولة أو عسر، والتعويل على الاستقراء].

المعول عليه من أقوال الفلاسفة، أنها أربعة النار والهواء والماء والأرض، لأن الشواهد الحسية، والتجربة والتأمل في أحوال التركيبات والتحليلات، قد دلت على أن الأجسام العنصرية بسائطها ومركباتها لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة، ولم يوجد في البسائط ما يشتمل على واحدة فقط، ولم يمكن اجتماع الأربعة أو الثلاثة لما بين الحرارة والبرودة، وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد، فتعين اجتماع اثنتين من الكيفيات الأربع في كل بسيط عنصري، فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو [النار[2]، وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء، وبين البرودة والرطوبة هو الماء، وبين البرودة واليبوسة][3] هو الأرض، ومبنى ما ذكروا في بيان الحصر على هذه الكيفيات الأربع كما يقال. العنصر إما حار أو بارد، وكل منهما إما يابس أو رطب، أو على لوازمها. كما يقال العنصر إما خفيف أو ثقيل، وكل منهما إما على الإطلاق أو على الإضافة، أو يقال لا بدّ في تركيب الممتزجات من لطيف أو كثيف. فاللطيف إما بحيث يحرق ما يلاقيه وهو النار أو لا وهو الهواء، والكثيف إما سيال وهو الماء أو لا وهو الأرض. أو يقال لا بدَّ من قبول الأشكال، وجمع وتفريق للأجزاء، فالعنصر إما قابل للأشكال بسهولة، أو بعسر، وكل منهما إما أن يكون له قوة جامعة أو مفرقة. هذا والتعويل على الاستقراء[4]، ولابن سينا[5]

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب)

(٢) في (ب) الأرض بدلاً من (النار)

(٣) سقط من (أ) ما بين القوسين

(٤) الاستقراء في اللغة التتبع، من استقرأ الأمر اذا تتبعه لمعرفة أحواله وعند المنطقيين: هو الحكم على الكلي لثبوت ذلك الحكم في الجزئي. قال الخوارزمي: الاستقراء هو تعرف الشيء الكلي بجميع أشخاصه (مفاتيح العلوم ص ٩١) وقال ابن سينا: الاستقراء هو الحكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي اما كلها وهو الاستقراء التام، وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور (راجع النجاة ص ٩٠)

(٥) هو الحسين بن عبد الله بن سينا أبو علي شرف الملك: الفيلسوف الرئيس صاحب التصانيف في الطب والمنطق، والطبيعيات والالهيات أصله من بلخ ومولده في إحدى قرى بخاري عام =

في ذلك كلام طويل أورده الإمام في المباحث مع جمل من الاعتراضات عليه. ثم قال: والحق أن من حاول بيان الحصر للعناصر بتقسيم عقلي، فقد حاول ما لا يمكنه الوفاء به. نعم الناس لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل، وجدوا تركيب الكائنات مبتدأ من هذه الأربعة، وتحليلها منتهياً إليها. فلاجرم زعموا أن الاسطقسات هي هذه الأربعة.

[قال (ولم يقو الاشتباه

إلا في وجود كرة النار ثم في يبوستها، وفي حرارة الهواء، والاستدلال بالآثار ضعيف لإمكان أسباب أخر، وبأن النار لو كانت حارة رطبة لكانت هواء، والهواء بارداً رطباً لكان ماء أضعف لإمكان الاشتراك في اللوازم سيما المختلفة بالشدة والضعف].

يعني أن للفلاسفة في كمية العناصر اختلافات. منهم من جعل العنصر واحداً، والبواقي بالاستحالة، قيل النار، وقيل الهواء، وقيل الماء، وقيل الأرض، وقيل البخار، ومنهم من جعله اثنين. قيل النار، والأرض، وقيل الماء والأرض، وقيل الهواء والأرض، ومنهم من جعله ثلاثة، قيل النار والهواء والأرض، وإنما الماء هواء متكاثف، وقيل الهواء والماء والأرض، وإنما النار هواء شديد الحرارة، ولم يذكروا لهذه الأقوال شبهة تعارض الاستقرار الصحيح، فتدفع ظن[1] كون العناصر أربعة على الكيفيات المذكورة ولم يقو الاشتباه إلا في أمور ثلاثة:

الأول: وجود كرة النار، فإنه لا سبيل إلى إثباتها، والاستدلال بالشهب[2]،

= ٣٧٠هـ نشأ وتعلم في بخاري وطاف البلاد وناظر العلماء واتسعت شهرته وتقلد الوزارة في همذان وثار عليه عسكرها ونهبوا بيته فتوارى ثم صار الى أصفهان مات في همذان عام ٤٢٨هـ قال ابن قيم الجوزية: كان ابن سينا كما اخبر عن نفسه هو وأبوه من أهل دعوة الحاكم من القرامطة الباطنيين صنف نحو مئة كتاب اشهر كتبه القانون في الطب، والاشارات وغير ذلك.

(١) في (أ) زيادة لفظ (ظن)

(٢) الشهاب: قطعة صغيرة صلبة من المادة الكونية، تدخل الغلاف الجوي للأرض بسرعة كبيرة فتحترق بسبب الاحتكاك، وتبدو خطاً لامعاً يبقى أثره بضع ثوان، والقطع الكبيرة قد تنفجر الى وابل من الشرر، فإذا كانت سرعتها بطيئة وصلت منها أجزاء الى الأرض وسميت نيزك، ويظهر أحياناً عدد كبير من الشهب وذلك يصادف دورات بعض المذنبات (راجع الموسوعة الثقافية ص ٦٠١)

زعماً منهم أنها دخان غليظ، يشتعل بالوصول إلى كرة النار ضعيف لجواز أن يكون لها سبب، غير ذلك، سيما على القواعد الإسلامية، وأن يكون ما يشاهد من الشعل والنيران هواء اشتدت حرارته لا عنصراً برأسه.

الثاني: يبوسة النار بمعنى عسر قبول التشكلات وتركها. فإن الطريق إلى أمثال ذلك هو التجربة والمشاهدة، ولا مجال لهما في النار الصرفة المحيطة بالهواء على زعمهم، وأما المخلوطة التي على وجه الأرض فظاهر أنها بخلاف ذلك، والاستدلال بأن شأن الحرارة إفناء الرطوبات، والنار الصرفة في غاية الحرارة، فيلزم أن تكون في غاية اليبوسة ضعيف، لأن إفناءها للرطوبة الطبيعية المفسرة بسهولة قبول التشكيلات، وتركها غير مسلم، بل إنما تعنى البلة والأجزاء المائية وما هو كذلك، لا يلزم أن يكون يابساً في نفسه كما في الهواء الصرف.

الثالث: حرارة الهواء فإنه لا دليل على إثباتها في الهواء الصرف، عن انعكاس الأشعة، ألا ترى أنه كلما كان أرفع من الأرض كان أبرد إلى أن يصير زمهريراً. وما يقال إن ذلك بسبب مجاورة الباردين. أعني الماء والأرض مع زوال المانع. أعني انعكاس الأشعة، فغير مسلّم. وأما الاستدلال بأن النار حارة، فلو كانت رطبة لكانت هواء، وبأن الهواء رطب، فلو كان بارداً لكان ماء ففي غاية الضعف لأن الاشتراك في اللوازم، سيما اللوازم المختلفة بالشدة والضعف المختص بكل من الملزومات، بعض تلك المختلفات لا يوجب اتحاد الملزومات في الماهية.

[قال (ثم جعلوا)

هذه الأربعة أركان المواليد منها التركيب[1] وإليها التحليل، لما يشاهد من أنه

---

(١) التركيب ضد التحليل وهو تأليف الكل من أجزائه فاذا ركبت الماء من الاوكسجين والهيدروجين كان تركيبك تجريبياً واذا جمعت المبادىء البسيطة، وألفت منها نتائج مركبة كان تركيبك عقلياً، وفي قول (ديكارت) ان ارتب افكاري فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة، واتدرج في الصعود شيئاً فشيئاً حتى اصل الى معرفة أكثر الأمور تركيبا بل أن أفرض ترتيباً بين الأمور التي يسبق بعضها بعضاً بالطبع اشارة الى هذا التركيب العقلي (راجع القاعدة الثالثة من قواعد الطريقة، مقالة الطريقة، القسم الثاني ص ١٠٤)

إذا اجتمع الأرض والماء مع تحلل الهواء، وإفاضة حرارة من السماء تكوّن النبات، وصار مادة لتكون الحيوان، وأنه إذا وضع مركب في القرع والانبيق، تصاعد منه جزء هوائي، وتقاطر مائي، وبقي أرضي، ولا بدّ من الناري لتعين على حدوث الصورة الحافظة للتركيب الحاصل بالأسباب المقتضية، وضعفه ظاهر](١).

يعنى ذهب الفلاسفة إلى أن هذه العناصر أركان جميع المركبات العنصرية(٢). أعني المسماة بالمواليد، أعني المعادن والنبات والحيوان، بمعنى أن تركب جميعها، إنما هو من هذه الأربعة، وتحليل جميعها، إنما هو إليها(٣)، أما التركيب فلأنا نشاهد أنه إذا اجتمع الماء والتراب مع تخلل الهواء وفيضان حرارة من الشمس حدث النبات(٤)، ثم إنه يصير غذاء للحيوان، فيتأدى بحسب ما يتوارد عليه من الاستحالات والانقلابات إلى أن يتكون منه حيوان، ولو فقد واحد من الأربعة لم يحدث، كالتراب بلا رطوبة، أو بلا هواء متخلل، أو حرارة طابخة، وأما التحليل فلأنا إذا وضعنا مركباً في القرع والانبيق، وأوقدنا عليه ناراً من شأنها تفريق المختلفات، تصاعد منه أجزاء هوائية، وتقاطر أجزاء مائية، وبقي أجزاء أرضية. ومعلوم أنه لا بدّ من أجزاء نارية تفيد طبخاً ونضجاً(٥)، يوجب حصول مزاج يستتبع صورة نوعية(٦) حاصلة، تحفظ الأجزاء المجتمعة بالأسباب السابقة عن التفرق والانفصال والمركب عن الانحلال، إذ ربما لا يكفي تلك الأسباب لكونها على التقضي والزوال، وفيما ذكرنا دفع(٧) لما يقال أن شأن الحرارة تفريق المختلفات، فكيف تكون جامعة لها؟ وأنه لا بد للتجاور والاجتماع(٨) بين الجزء

---

(١) في (ب) واضح بدلاً من (ظاهر)

(٢) سقط من (ب) لفظ (العنصرية)

(٣) في (ب) بها بدلاً من (اليها)

(٤) ان هذا من اتخاذ الاشباب التي أمرنا الله سبحانه وتعالى باتخاذها اما الخلق والانبات فهو من الله تعالى: قال في كتابه: «أأنتم انشأتم شجرتها أم نحن المنشئون» وقال تعالى: «أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون»

(٥) سقط من (ب) لفظ (نضجاً)

(٦) في (أ) بزيادة لفظ (نوعية)

(٧) في (ب) ابطال بدلاً من (دفع)

(٨) في (أ) الالتصاق بدلاً من (الاجتماع)

الناري وغيره من سبب يستديمه ريثما يتم التأثير والتأثر، فلم لا يكون هو المانع من تفريق الأجزاء من غير افتقار إلى الصورة النوعية. نعم يرد أنه لم لا يجوز أن يكون الطبخ والنضج[1] بحرارة الأجزاء الهوائية أو الفائضة من الأجرام السماوية من غير جزء ناري، وأن يكون الحافظ محض إرادة القادر المختار، أو مجرد امتـزاج[2] الرطب باليابس. ولو سلّم ما ذكر فيما نشاهد تركيبه وتحليله فلا يدل على أن جميع المركبات كذلك.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (النضج)

(٢) في (ب) اختلاط بدلاً من (امتزاج)

المبحث الثاني

[قال (المبحث الثاني)

كل من الأربعة ينقلب إلى المجاور بخلع صورة، ولبس أخرى، ويسمى الكون[1] والفساد، ففيما بين النار والهواء ظاهر، وفيما بين الهواء والماء، كما في غليان الماء وحصول القطرات على الإناء المكبوب على الجسد، وفيما بين الماء والأرض، كما في تسييل الأحجار بالجبل، وانعقاد مياه بعض العيون أحجاراً، فهذه ستة أنواع، وإذا اعتبر فيما بين غير المتجاورين جعلت أربعة بواسطة، واثنين بواسطتين].

زعموا أن هيولي العناصر مشتركة، قابلة لصورها النوعية، وخصوصيات الصور، إنما هي بحسب الاستعدادات الحاصلة بالأسباب الخارجة، فعند تبدل الأسباب الخارجة[2]، والاستعدادات يجوز أن تزول صورة، وهو المراد بالفساد، وتحدث صورة[3] أخرى وهو المراد بالكون. وهذا معنى انقلاب عنصر إلى آخر، وقد علم أن النار فوق الكل، وتحتها الهواء ثم الماء ثم الأرض، وكل من الأربعة

---

(١) الكون بالمعنى الخاص: هو حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها، وهو عند ارسطو تحول جوهر ادني الى جوهر أعلى ويقابله الفساد. لأن الفساد زوال الصورة عن المادة بعد أن كانت حاصلة.
والكون، والثبوت والوجود، والتحقيق عند الأشاعرة ألفاظ مترادفة أما عند المعتزلة فالثبوت أعم من الوجود، والثبوت والتحقق عندهم مترادفان وكذا الكون والوجود.
والكون بمعنى ما مرادف للتكوين، وهو تركيب الشيء بالتأليف بين أجزائه أو اخراجه من العدم الى الوجود، ويعبر عنه بالخلق والتخليق والاحداث والاختراع والابداع، والصنع، والتصوير، والاحياء، وجميع هذه الالفاظ متقاربة، وسفر التكوين أحد اقسام العهد القديم يصف كيفية تكوين العالم.

(٢) سقط من (ب) كلمة (الخارجة)

(٣) سقط من (ب) كلمة (صورة)

ينقلب إلى ما يجاوره، فتقع ثلاثة ازدواجات. أحدها بين النار والهواء، والثاني بين الهواء والماء، والثالث بين الماء والأرض، وإلى غير المجاور بواسطة واحدة، فيقع ازدواجان. أحدهما بين النار والماء، والثاني بين الهواء والأرض، أو بواسطتين، فيقع ازدواج واحد هو بين النار والأرض، ويشتمل كل ازدواج على نوعين من الكون والفساد، أعني انقلاب هذا إلى ذلك. وبالعكس. فالأنواع الأولية ستة. والتي بوسط أربعة، وبوسطين اثنان، فالجميع اثنا عشر حاصلة من ضرب كل من الأربعة في الثلاثة الباقية، ويشهد بوقوع الكل الحس والتجربة، ولم يقع الاشتباه إلا في انقلاب الهواء ماء.

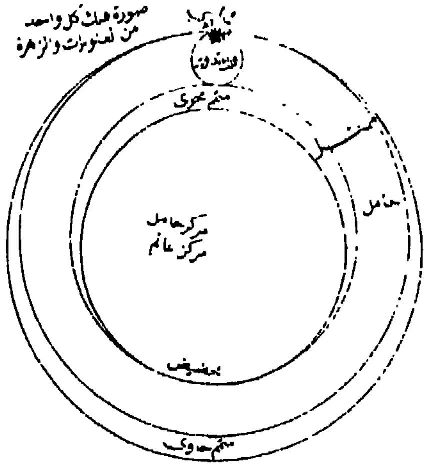
فقد قيل: إن ركوب القطرات على الإناء المبرد بالجمد، يجوز أن يكون للرشح أو لانجذاب الأبخرة إليه على ما قال أبو البركات. أن في الهواء المطيف بالإناء أجزاء لطيفة مائية، لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء إياها لم تتمكن من خرق الهواء والنزول على الإناء، فلما زالت سخونتها لمجاورة الإناء المبرد بالجمد كثفت، وثقلت فنزلت، واجتمعت على الإناء. وردّ الأول. بأنه لو كان للرشح لكان الماء الحار أولى بذلك لكونه ألطف، ولما كان الندى[1] إلا في مواضع الرشح، على أن الرشح إنما يتوهم في الإناء المملوء بالجمد دون المكبوب عليه.

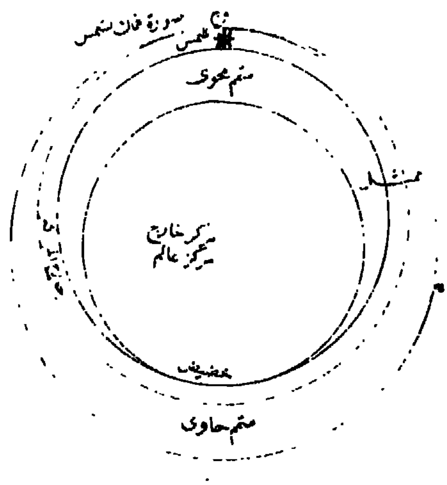
والثاني. بأنه لا يتصور بقاء هذا القدر من الأجزاء المائية في الهواء الحار الصيفي، بل لا بد من أن يتبخر ويتصعد.

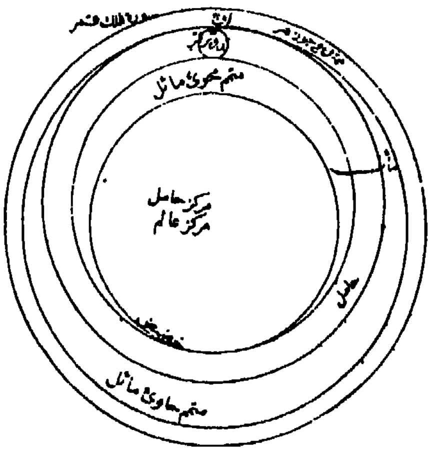
ولو سلّم فينبغي أن ينفد أو ينقص بالنزول، فلا تعود قطرات الإناء بعد إزالتها، ولو ادعى أنها نزلت من مسافة أبعد لزم أن تكون في زمان أطول، والوجود بخلافه على أن النزول إنما يكون على خط مستقيم فكيف يقع على جوانب الإناء.

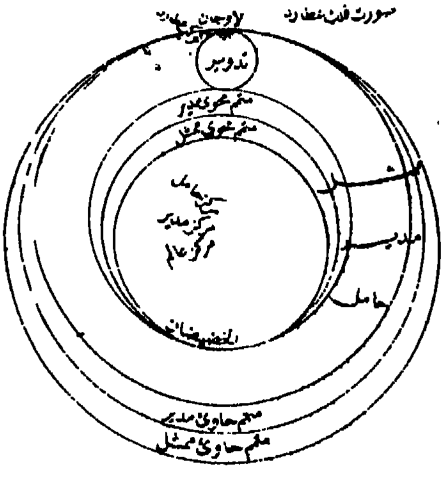
---

(١) الندى: المطر والبلل وجمعه أنداء، وقد جمع على أندية وهو شاذ لأنه جمع الممدود كاكسيه، وندى الأرض (نداوتها) وبللها وأرض ندية على فعلة بكسر العين ولا تقل ندية، وقيل الندى: ندى النهار، والسدى: ندى الليل، وندى الشيء ابتل فهو ندٍ وبابه: صدى ونُدُوَّة أيضاً نقله الأزهري.


صورة فلك كل واحد
من العلويات والزهرة
متمم محوى
حامل
مركز حامل
مركز عالم
حضيض
متمم حاوى


صورة فلك الشمس
متمم محوى
مركز خارج
مركز عالم
حضيض
متمم حاوى


صورة فلك القمر
متمم محوى مائل
مركز حامل
مركز عالم
حامل
متمم حاوى مائل


صورة فلك عطارد
تدوير
متمم محوى مدير
متمم محوى ممثل
مركز حامل
مركز مدير
مركز عالم
مدير
حامل
متمم حاوى مدير
متمم حاوى ممثل

المبحث الثالث
في النار وعوامل توهجها

[قال (المبحث الثالث)

النار طبقة واحدة[1] شديدة القوة على الإحالة صحيحة الاستدارة بسطحها إلا عند من يجعلها هواء يتسخن بحركة الفلك متحركة بالتبعية، لما يشاهد من حركات الشهب، وذوات الأذناب[2] على نهج حركة الفلك، ولا كذلك حال الهواء مع النار لسهولة انفصاله برطوبته، ولعدم بقاء أجزائه على أوضاعها، وقد يحتج بأن لكل جزء منها جزءاً من الفلك بمنزلة المكان الطبيعي. . ويعترض بأن ذلك مع تشابه أجزائها، وكذا أجزاء الفلك غير معقول، والهواء صحيح الاستدارة محدبه، لا مقعرة له، أربع طبقات. الدخانية وتحتها الصرفة ثم الزمهريرية الشديدة البرودة بمجاورة الأبخرة، ثم المتسخنة بانعكاس الأشعة، والماء طبقة واحدة، والأرض ثلاث طبقات، المنكشفة للأشعة، ثم الطينية، ثم الصرفة].

لما كانت النار شديدة الإحالة[3] لما جاورها إلى جوهرها لقوة كيفية الحرارة النارية وشدتها، كانت لها طبقة واحدة، وهي صحيحة الاستدارة بمحدبها[4] ومقعرها، لبقائها على مقتضى طبعها إلا عند من يجعل النار عبارة عن هواء مسخن بحركة الفلك، فلا محالة ترقى في الموضع القريب من القطب لبطء الحركة، وتغلظ فيما يلي المنطقة لسرعتها، فلا يكون مقعر النار صحيح الاستدارة، ثم لا

---

(١) سقط من (ب) لفظ (واحدة)

(٢) المذنب: في الفلك اجرام سحابية الشكل، تدور حول الشمس، لها رأس سديمي المنظر، به نواة أو أكثر وقد يمتد منه ذيل يربو أحيانا على ١٠٠ مليون ميل ويتكون من صخور أو حبيبات رملية، يتخللها مواد غازية، كان المعتقد انها تأتي من خارج المجموعة الشمسية، ولكن الرأي الحديث يتبعها للمجموعة الشمسية. (راجع الموسوعة الثقافيةص ٩١٤)

(٣) في (ب) الاحاطة بدلاً من (الاحالة).

(٤) الحدب: ما ارتفع من الأرض (والحدبة) بفتح الدال أيضاً التي في الظهر وقد (حدب) ظهره من باب طرب فهو (حدب) واحدودب مثله وأحدبه الله فهو (أحدب) بين الحدب.

يخفى أن حركة المحيط لا توجب حركة المحاط عند اتحاد المركز، لكن قد يتحرك بتبعيته لأسباب خارجية. وقد استدلوا بما يشاهد من حركات الشهب، وذوات الأذناب على نهج حركة الفلك، أن كرة النار تتحرك بحركة الفلك، وأنما لم يتحرك الهواء تبعاً للنار، لأنه لرطوبته، وعدم بقاء أجزائه على أوضاعها ينفصل بسهولة. فلا يلزم جرم[1] المحيط به. وقيل: إن كل جزء يفرض من النار له جزء معين من الفلك كالمكان الطبيعي له، وهو ملازم له، ملاصق به طبعاً فيتبعه في الحركة.

وردّ بأن الفلك متشابه الأجزاء، وكذا النار الملاقية لكونها بسيطة، فيكون حال كل جزء من النار، مع كل جزء من الفلك كحاله مع سائر الأجزاء، فلا يكون[2] البعض منها طالباً للبعض منه بالطبع، وأما الهواء فمحدبه صحيح الاستدارة على الرأي الأصح لملاصقته مقعر النار، لا مقعره لما يرى من أمر المياه والجبال والوهاد، وله أربع طبقات. إحداها الدخانية المجاورة للنار يخالطها أجزاء من النار، ويتصاعد إليها أجزاء من الدخان فتكون مركبة من الأرضية والهوائية والنارية، وتحتها الصرفة التي يجاورها الدخان، ولم يرتفع إليها البخار. وذلك لأن الدخان لمخالطته الأجزاء النارية، وتصعده من اليابس[3] من حيث أنه يابس، يكون أخف حركة، وأشد نفوذاً، وتحتها الطبقة الزمهريرية الباردة جداً لمخالطة الأبخرة الصاعدة إليها، وانقطاع أثر[4] انعكاس الأشعة الحاصلة من أنوار الكواكب، وتحتها الطبقة المجاورة للأرض المتسخنة بانعكاس الأنوار من مطرح الشعاع. وأما الماء فطبقة واحدة[5] هي البحر المحيط بالأرض، ولم يبق على صرافتها لنفوذ آثار الأشعة، ومخالطة الأجزاء الأرضية، وإنما اختلفت بالعذوبة، والملوحة، والصفاء، والكدورة، لاختلاف مخالطة الأجزاء الأرضية قلة وكثرة، وأما الأرض فثلاث طبقات. إحداها الغبرية[6] التي انكشفت بعضها عن الماء،

---

(١) سبق الحديث عنه في هذا الجزء

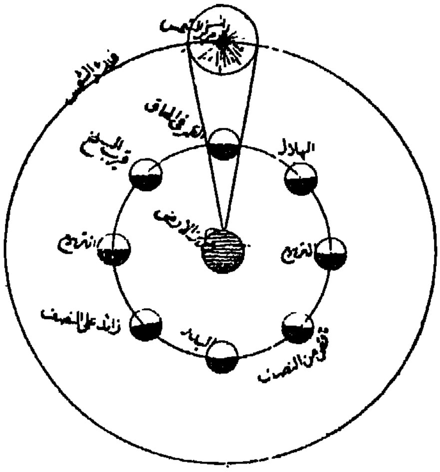
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (يكون)

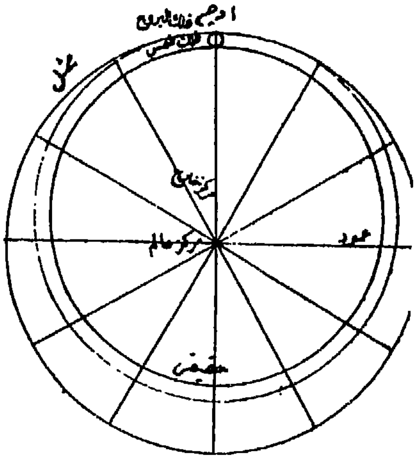
(٣) سقط من (ب) لفظ (اليابس)

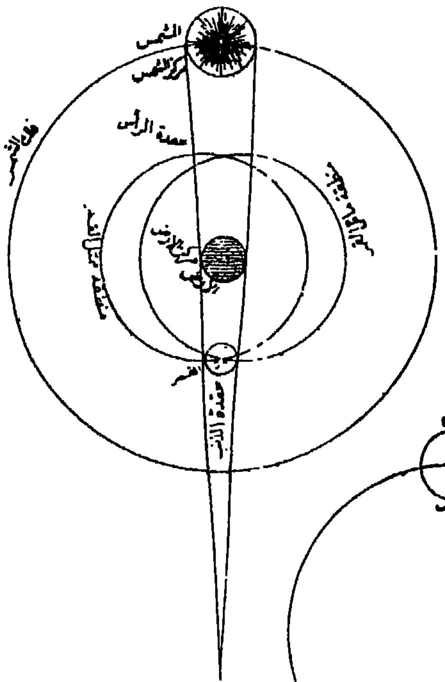
(٤) سقط من (ب) لفظ (أثر)

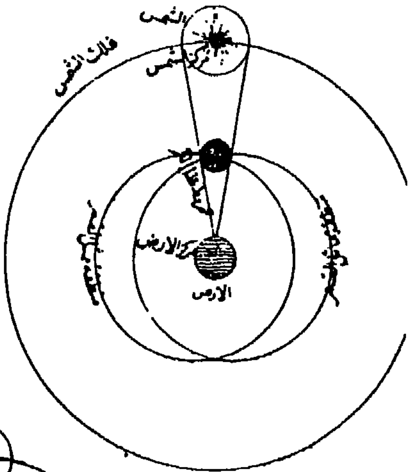
(٥) سقط من (أ) لفظ (واحدة)

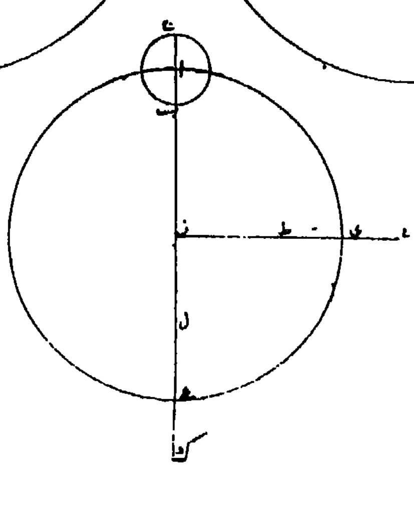
(٦) في (ب) التربة بدلاً من (الغبرية)


الهلال
التربيع
البدر
زائد على النصف


مركز عالم


الشمس
عقدة الرأس
القمر


الشمس
فلك الشمس
الارض



وتجففت بحر الشمس والكواكب، وبقي بعضها تحت الماء، والثانية الطينية الممتزجة من الماء والتراب. والثالثة الصرفة القريبة من المركز، فتكون طبقات العناصر تسعاً، وجعلها صاحب المواقف[1] سبعاً لأنه أسقط الماء لعدم بقائه على الكرية والإحاطة عن الطبقات. وجعل الهواء ثلاثاً. أعلاها المخلوطة من النارية والهوائية، وتحتها الزمهريرية، وفسرها بالهواء الصرف، وتحتها البخارية المخلوطة من الهوائية[2] والمائية. ولا أدري كيف خفي عليه أن ما تحت الأعلى مع بعده عن مجاورة الأرض والماء لا يكون زمهريراً وإن الزمهرير لا يكون هواء صرفاً.

[قال (وهي)

مع الماء بمنزلة كرة واحدة[3]، وليست الأرض على حقيقة[4] الاستدارة، لما فيها من التضاريس، إلا أن ذلك بالقاسر، ولم تعد إلى الكربة لما في طبعها من اليبوسة. وما يقال: أن ذلك لا يقدح في كريتها معناه في كريتها بحسب الحس، وإلا فالكرية لا تقبل الشدة والضعف].

أي الأرض مع الماء بمنزلة كرة واحدة مركزها مركز[5] العالم، وليست الأرض على حقيقة الاستدارة لما فيها من الجبال والوهاد، وما يقال: أن ذلك لا يقدح في كريتها معناه، أنه ليست لتضاريس الأرض من الجبال والوهاد نسبة محسوسة[6] إليها[7]، لأن نسبة أعظم جبل على الأرض، وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلاثة على ما ذكره بعض المهندسين إلى الأرض كنسبة سبع[8] عرض شعيرة إلى كرة قطرها ذراع

(١) هو الامام عضد الدين الايجي راجع ترجمة وافية عنه في مقدمة الكتاب
(٢) في (ب) البخارية بدلاً من (الهوائية)
(٣) سقط من (ب) لفظ (واحدة)
(٤) في (ب) واقع بدلاً من (حقيقة)
(٥) سقط من (ب) مركز (الثانية)
(٦) في (أ) مجسوسة (بالجيم) بدلاً من (محسوسة)
(٧) في (ب) الينا بدلاً من (اليها)
(٨) سقط من (ب) لفظ (سبع)

بالتقريب، وأما الكرية بحسب الحقيقة، فيقدح فيها أقل من ذلك، لأنها لا تقبل الشدة والضعف، لأن معناها أن تكون جميع الخطوط الخارجة من المركز إلى المحيط متساوية بحسب التحقيق لا بمجرد التقريب.

[قال (والذي تقتضيه قواعدهم إحاطة الماء بجميع الأرض)

ولم يذكروا لانكشاف البعض شيئاً يعول عليه سوى العناية الإلٓهية، فإن أرادوا ظاهرها، فقد اهتدوا، لكنهم يفسرونها بالعلم بالنظام على الوجه الأكمل].

لأن الأرض ثقيل مطلق[1]، والماء ثقيل مضاف بمعنى أن حيزه الطبيعي أن يكون فوق الأرض، وتحت الهواء، والسبب في انكشاف الربع المسكون، قيل هو انجذاب أكثر المياه إلى ناحية الجنوب لكونها أحر لقرب الشمس منها، وبعدها عن ناحية الشمال، لكون حضيض الشمس في البروج الجنوبية، وأوجها في الشمالية، وكونها في القرب أشد شعاعاً من كونها في البعد، وكون الحرارة اللازمة من الشعاع الأشد أقوى وأحد من الحرارة اللازمة من الشعاع الأضعف. ولا خفاء في أن من شأن الحرارة جذب الرطوبات كما يشاهد في السراج وعلى هذا تنتقل العمارة من الشمال إلى الجنوب وبالعكس بسبب انتقال الأوج من أحدهما إلى الأخر، وتكون العمارة دائماً حيث أوج الشمس لئلا يجتمع في الصيف قرب الشمس من سمت الرأس، وقربها من الأرض فتبلغ الحرارة إلى النكاية والإحراق، ولا البعدان في الشتاء فيبلغ البرد إلى حد النكاية والتفجيج. وقيل: السبب كثرة الوهاد والأغوار[2] في ناحية الشمال، باتفاق من الأسباب الخارجة فتنحدر المياه

---

(١) المطلق: مقابل للمقيد، تقول: أطلق الرجل المواشي سرحها، وأطلق الأسير، خلي سبيله، واطلق في كلامه، لم يقيده، فالمطلق إذن في اللغة هو المتعري من كل قيد.

والمطلق في علم ما وراء الطبيعة: اسم للشيء الذي لا يتوقف تصوره أو وجوده على شيء آخر غيره، لأنه علة وجود نفسه، ولذلك قيل ان الموجود المطلق هو الموجود في ذاته وبذاته، وهو الضروري الذي لا يلحقه التغير، والبريء من جميع انحاء النقص.

(٢) غور كل شيء قعره، يقال فلان بعيد الغور، والغور أيضاً المطمئن من الأرض. والغور تهامة، وما يلي اليمن، وماء غور اي غائر وصف بالمصدر كدرهم ضرب، وماء سكب وغار اتى الغور فهو غائر، وبابه قال، ولا يقال أغار، وزعم الفراء أن أغار لغة.

أليها بالطبع، وتبقى المواضع المرتفعة مكشوفة، وقال بعضهم: ليس لانكشاف القدر المذكور سبب معلوم غير العناية الإلهية[1]. فإن أرادوا بذلك إرادة الله أن يكون ذلك مستقراً للإنسان وسائر الحيوانات، ومادة لما يحتاج إليه من المعادن والنبات، فقد دخلوا في زمرة المهتدين، حيث جعلوا الصانع عالما بالجزئيات، فاعلا بالاختيار، لا موجباً بالذات، لكنهم يفسرون العناية بالعلم، بالنظام على الوجه الأكمل، وهو لا يوجب العلم بالجزئي من حيث هو جزئي، ولا الفعل بالقصد والاختيار.

[قال (والعمدة في كرية الكل)

بساطتها وفي كون الأرض في الوسط، ثقلها المطلق، وفي سكونها أنها في حيزها مع انتفاء الميل المستدير لوجود المستقيم، وقد يستدل على كرية الماء برؤية السائر في البحر أعالي الجبال قبل حضيضانها، وعلى توسط الأرض بعدم تفاوت الكواكب في الصغر والكبر بحسب البقاع، وعلى كريتها بكون طلوع الكواكب وغروبها، وارتفاع القطب وانخفاضه على نسبة واحدة بحسب البقاع، وكأنه تحدث، وإلا فبعد تسليم انتفاء سبب آخر لا يفيد حقيقة الاستدارة والتوسط].

قد اتفق المحققون على أن العناصر[2] كلها كرية الشكل، وأن الأرض في

= وغار الماء سفل في الأرض، وبابه قال ودخل وكذا باب غارت أي عينه دخلت في رأسه وغارت عينه تغار لغة فيه.

(١) في (ب) الأزلية بدلاً من (الالهية)

(٢) العنصر في اللغة الأصل والجنس، يقال: فلان كريم العنصر، وجمعه عناصر، وهي مرادفة للامهات، والمواد والأركان والاسطقسات، قال ابن سينا: العنصر: اسم للأصل الأول في الموضوعات، فيقال عنصر للمحل الأول الذي باستحالته يقبل صوراً تتنوع بها كائنات عنها، اما مطلقاً وهو الهيولي الأولي، واما بشرط الجسمية، وهو المحل الأول من الأجسام الكائنة بقبول صورتها (راجع رسالة الحدود)

وقال الخوارزمي: «الاسطقس» (اي العنصر) هو الشيء البسيط الذي منه يتركب المركب كالحجارة والقراميد، والجذوع التي يتركب منها القصر وكالحروف التي يتركب منها الكلام، وكالواحد الذي يتركب منه العدد (راجع مفاتيح العلوم ص ٨٢) =

الوسطبمعنى أن وضعها من السماء كمركز الكرة عند محيطها، وأنها لا تتحرك لا من المركز. ولا إليه ولا عليه. واستدلوا على ذلك بحسب النظر التعليمي بأدلـة مذكورة في كتب الهيئة تفيد الآنية[1]، وبحسب المنظر الطبيعي بما يفيد اللمية على ما ذكر في علم السماء والعالم مثـل أن جميع العناصـر بل الفلـكيات بسائـط، والشكل الطبيعي للبسيطهو الكرة، لأن مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف، وأن الأرض ثقيل مطلق، فتكون تحت الكل، وهو ما يلي مركز محدد الجهات، وإذا كانت في حيزها الطبيعي لم تتحرك عنه، ولا إليه. وإن في الأرض مبدأ ميل مستقيم على ما يرى في أجزائها، فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير، لتضـاد الميلين، فلا تتحرك على المركز، كما ذهب إليه البعض من أن ما يظهر من الطلوع والغروب بالحركة اليومية مستند إلى حركة الأرض على مركزها، حركة وضعية من المغرب إلى المشرق، والكل ضعيف، لأنها لا يفيد كونها كذلك في الوجود، لأن مقتضى الطبع قد يزول بالقاسر، فيجوز أن لا تبنى على الكرية، ولا في الوسط، وتتحرك على الاستدارة لا بالطبع كالفلك.

وأما الأدلة التعليمية فكثيرة مذكورة في موضعها، بما عليها من الإشكالات مثل استدلالهم على كرية الماء، بأنه لو لم يكن كرياً ساتراً بنفسـه، لأسـافـل الجبـل الشامخ على ساحل البحر، لظهر الجبل كله دفعة للسائر في البحر، وليس كذلك لأنه يظهر له رأس الجبل أولا ثم ما تحته قليلاً قليلاً، ويتحقق ذلك، بأن توقد نيران على مواضع مختلفة من أعلى الجبل إلى أسفلـه. ومثـل استدلالهـم علـى كون

= والعناصر عند القـدماء أربعة: وهي النار، والهواء، والماء، والتراب،

(١) الآنية: اصطلاح فلسفي قديم معناه تحقق الوجود العيني، زعم ابـو البقاء: انـه مشتق من (إن) التي تفيد في اللغة العربية التأكيد والقوة في الوجود، قال: ولهذا اطلقت الفلاسفة لفظ (الانية) على واجب الوجود لذاته لكونه اكمل الموجودات في تأكيد الوجود وفي قوة الوجود، وهـذا لفظ محدث ليس من كلام العرب (راجع كليات ابي البقاء)

وزعم بعض المحدثين ان الانية لفظ معرب عن كلمة (اين) اليونانية التي معناها كان أو وجـد، واختلفوا في ضبط هذه الكلمة، فقرأها بعضهم آنية كما في تعريفات الجرجـاني وهو خـطأ لان الآنية نسبة الى الآن وقرأها بعضهم أنية نسبة الى أن المخففة.

والأنيـة: تحقق الوجـود العيني والدليـل على ذلك قـول الجرجـاني: الأنية هي تحقق الـوجـود العيني من حيث مرتبته الذاتية.

الأرض في الوسط، بأنها لو لم تكن كذلك، لزم أن يرى الكوكب في بعض البقاع أصغر لبعده عن السماء، وفي البعض أكبر لقربه منها، والواقع بخلافه، ومثل استدلالهم على كرية الأرض، بأنه لو كان امتدادها الطولي، أعني ما بين المشرق والمغرب على استقامة، لكان طلوع الكواكب على سكانها، وكذا غروبها عنهم في آن واحد، أو على تقعير لكان الطلوع على المغربين قبله على المشرقين في مساكن متفقة العرض، وكذا الغروب فيها، وليس كذلك، بل الطلوع والغروب للمشرقيين قبلهما للمغربيين، بحكم ارصاد الحوادث الفلكية من الخسوفات القمرية وغيرها. فأن أوساطها إنما تتفق في آن واحد لا محالة، وهي مختلفة بالنسبة إلى أول الليل حتى لو كانت للمغربي بعد مضي ساعتين كانت للمشرقي بعد مضي ثلاث ساعات، إن كان ما بين نصفي نهاريهما[١] خمس عشرة درجة، وبين مسكنيهما المتفقي العرض ألف ميل، وعلى هذا النسق يتعين التحديب[٢]، ولو كان الامتداد العرضي. أعني ما بين الجنوب والشمال على استقامة، لبقي ارتفاع أحد القطبين، وانحطاط الآخر[٣] على حاله بالنسبة إلى السائر كم سارا وعلى تقعير لانتقص ارتفاع القطب الظاهر، وانحطاط الآخر بالنسبة إلى السائر إلى جهة القطب الظاهر وبالعكس للسائر إلى جهة القطب الخفي، والوجود بخلاف ذلك، إذ يزداد ارتفاع القطب الشمالي، وانحطاط الجنوبي للواغلين في الشمال، وبالعكس للواغلين في الجنوب بحسب وغولهما، فتعين التحديب في هذين الامتدادين، وكذا في سائر الامتدادات التي في سموت بين السمتين[٤] لتركب الاختلافين حسب ما يقتضيه التحديب دون الاستقامة أو التقعير[٥]. وإذ ثبت استدارة القدر المكشوف حدس منه أن الباقي كذلك.

واعترض بأنه يجوز أن يكون وجود الأمور المذكورة على النهج المذكور[٦]

---

(١) في (ب) النهار بينهما بدلاً من (نهاريهما)

(٢) في (ب) التحديث بدلاً من (التحديب)

(٣) في (أ) الثاني بدلاً من (الآخر)

(٤) سقط من (أ) لفظ (بين)

(٥) سقط من (أ) لفظ (او التقعير)

(٦) سقط من (ب) لفظ (المذكور)

مبنياً على سبب آخر غير الاستدارة والتوسط، وحاصله أن ما ذكرتم استدلال بوجود المسبب على وجود سبب معين، ولا يتم إلا إذا بين انتفاء سبب آخر.

ولو سلّم. فما ذكر لا يفيد إلا الاستدارة والتوسطبحسب الحس دون الحقيقة، ولا محيص[١] إلا بالرجوع إلى أن ذلك تحدس كما في استضاءة القمر بالشمس.

[قال (القسم الثالث)

في المركبات اَلتي لا مزاج لها وهي أنواع:

النوع الأول: ما يحدث فوق الأرض البخار[٢] المتصاعد قد يلطف فيصبح[٣] هواء، وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيتكاثف فيجتمع سحاباً ويتقاطر مطراً، وربما يصيبه برد قبل تشكله قطرات فينزل ثلجاً، أو بعده فبرداً، وقد لا يبلغ فيصير ضباباً إن كثر، ونزل صقيعاً، أو طلاً[٤] إن قلّ وتكاثف برد الليل، وربما ينعقد البخار الكثير سحاباً ماطراً بتكاثفه بالبرد، وأن يتصعد إلى الزمهريرية لمانع، وقد يتصاعد مع البخار دخان، فيحتبس في السحاب فيمزقه بعنف إلى فوق إن بقي على حرارته[٥]، وإلى تحت إن أصابه برد، فيحدث من تمزيقه ومصاكته إياه صوت هو الرعد[٦]، ونارية لطيفة هي البرق[٧]، أو كثيفة هي الصاعقة[٨]، وقد يشتعل الدخان

---

(١) في (ب) ولا بد بدلاً من (ولا محيص)

(٢) في (ب) النجار بدلاً من (البخار) وهو تحريف

(٣) في (أ) فيصير بدلاً من (فيصبح)

(٤) في (ب) أو طلالاً بدلاً من (طل) وهو تحريف

(٥) في (ب) ضراوته بدلاً من (حرارته) وهو تحريف

(٦ ، ٧ ،٨)ـ في السحب كهربائية موجبة، وفي الأرض كهربائية سالبة، وقد تكتسب السحب المنخفضة من كهربائية الأرض فتصير كهربائيتها سالبة مثلها فإن اتفق مرور سحابة من هذا النوع حصل بينهما تجاذب لأن الجسمين المتكهربين بكهربائيتين مختلفتين يتجاذبان وتتحد بينهما الكهربائيتان فتتجاذب تانك السحابتان حتى تتحد كهربائيتاهما وعادةً يحصل من هذا الاتحاد حرارة شديدة، وتتولد بينهما شرارة مناسبة لحجم السحابتين فتلك الشرارة هي الصاعقة، وما يرى من نورها هو البرق، وما يسمع من الرعد هو صوت سريانها في الهواء، فيكون الرعد: هو صوت الشرارة الكهربائية تخترق طبقات الهواء، وقد توصل (فرنكلان) الطبيعي لإحداث صاعقة بواسطة بالون كهربه بكهربائية مخالفة لكهربائية السحب وأطاره وهو ماسك له إلى بعد مناسب من الجو =

الغليظ بالوصول إلى كرة النار، فيرى كأنه كوكب انقض، وهو الشهاب، وقد يدوم احتراقه، فيقع على صورة ذوأبة، أو ذنب، أو حية، أو حيوان له قرون، فيدور بدوران الفلك، وقد ينزل اشتعاله إلى الأرض وهو الحريق].

بعد الفراغ من مباحث البسائط بقسميها. أعني الفلكية والعنصرية، شرع في قسمي مباحث المركبات. أعني التي لا مزاج لها، والتي لها مزاج، وقدم ذلك لكونه أشبه بالبسائط من جهة عدم استحكام تركيبه، ومن جهة جواز اقتصاره على عنصرين، أو ثلاثة، وجعله ثلاثة أنواع، لأن حدوثه: إما فوق الأرض أعني في الهواء، وإما على وجه الأرض وإما في الأرض. فالنوع الأول منه ما يتكون من البخار، ومنه ما يتكون من الدخان، وكلاهما بالحرارة، فإنها تحلل من الرطب أجزاء هوائية ومائية هي البخار، ومن اليابس أجزاء أرضية تخالطها أجزاء نارية. وقلما تخلو[1] عن هوائية وهي الدخان فالبخار المتصاعد قد يلطف بتحليل الحرارة أجزاؤه المائية، فيصيرهواء، وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيتكاثف فيجتمع[2] سحاباً ويتقاطر مطراً إن لم يكن البرد شديداً، وإن أصابه برد شديد فيجمد السحاب قبل تشكله بشكل[3] القطرات نزل ثلجاً، أو بعد تشكله بذلك نزل برداً صغيراً مستديراً إن كان من سحاب بعيد لذوبان الزوايا بالحركة والاحتكاك، وإلا فكبيراً غير مستدير في الغالب، وإنما يكون البرد في هواء ربيعي أو خريفي لفرط[4] التحليل في الصيفي، والجمود في الشتوي، وقد لا يبلغ البخار المتصاعد الطبقة الزمهريرية، فإن كثر صار[5] ضباباً، وإن قل وتكاثف ببرد الليل،

= فحصل بينه وبين السحابة التي كانت إزاءه ما يحصل عادة بين سحابتين أو سحابة وجسم مرتفع من التجاذب، وانتهى الأمر باتحاد كهربائية البالون بكهربائية السحابة، وحدث من ذلك الاتحاد شرارة كهربائية هي الصاعقة فنزلت بجواره وكادت تصيبه، وسمع لها صوت شديد هو الرعد.

راجع دائرة معارف القرن العشرين ٤ : ٢٦١

(١) في (أ) تخ بدلاً من (تخلو) وهو تحريف

(٢) في (ب) فيصير بدلاً من (فيجتمع)

(٣) سقط من (ب) جملة (بشكل القطرات)

(٤) في (ب) لكثرة بدلاً من (لفرط)

(٥) ف (أ) اصبح بدلاً من (صار)

فإن انجمد نزل صقيعاً، وإلا فطلا، فنسبة الصقيع إلى الطل، نسبة الثلج إلى المطر، وقد يكون السحاب الماطر من بخار كثير يتكاثف بالبرد من غير أن يتصعد إلى الزمهريرية، لمانع مثل هبوب الرياح المانعة للأبخرة من التصاعد، أو الضاغطة إياها إلى الاجتماع، بسبب وقوف[1] جبال قدام الرياح، ومثل ثقل الجزء المتقدم وبطء حركته، وقد يكون مع البخار المتصاعد دخان، فإذا ارتفعا معاً إلى الهواء البارد، وانعقد البخار سحاباً، واحتبس الدخان فيه، فإن بقي الدخان على حرارته قصد الصعود، وإن برد قصد النزول. وكيف[2] كان فإنه يمزق السحاب تمزيقاً[3] عنيفاً، فيحدث من تمزيقه ومصاكته صوت هو الرعد، ونارية لطيفة[4] هي البرق، أو كثيفة هي الصاعقة، وقد يشتعل الدخان الغليظ بالوصول إلى كرة النار، كما يشاهد عند وصول دخان سراج منطفىء إلى سراج مشتعل فيسري فيه الاشتعال، فيرى كأنه كوكب انقض[5] وهو الشهاب، وقد يكون الدخان لغلظه لا يشتعل، بل يحترق ويدوم فيه الاحتراق، فيبقى على صورة ذوابة أو ذنب أو حية أو حيوان[6] له قرون، وربما يقف تحت كوكب، ويدور مع النار بدوران الفلك إياها[7]، وربما تظهر فيه علامات هائلة حمر وسود بحسب زيادة غلظ[8] الدخان، وإذا لم ينقطع اتصال الدخان من الأرض، ونزل اشتعاله إلى الأرض يرى كأن تنيناً ينزل من السماء إلى الأرض وهو الحريق.

[قال (وقد تتكاثف الأدخنة

المتصاعدة بالبرد، فتنزل بطبعها، وبرد حركة الفلك إياها عند وصولها إلى كرة

---

(١) في (أ) وجود بدلاً من (وقوف)
(٢) في (أ) وايما كان بدلاً من (وكيف كان)
(٣) في (ب) سقط لفظ (تمزيقاً)
(٤) سقط من (ب) لفظ (لطيفة)
(٥) في (أ) سقط بدلاً من (انقض)
(٦) سقط من (ب) لفظ (أو حيوان)
(٧) في (ب) اياما بدلاً من (إياها)
(٨) في (أ) كثرة بدلاً من (غلظ)

النار، فيتموج الهواء وهو الريح[١]، وقد يلتقي ريحان من جهتين، فيستديران، فتحدث الزوابع، وأما في الرياح من اختلاف الأحوال، واشتداد الأهوال، بحيث يقلع الأشجار، ويختطف[٢] السفن[٣] من البحار،مع أن رجوع الدخان ينبغي أن يكون على استقامة[٤] كالبخار، فلم يتكلموا فيه بشيء يعول عليه، ولم يتشرفوا من مرسل الرياح بنفحات الرجوع].

إشارة إلى أسباب الرياح، وذلك أن الأدخنة الكثيرة المتصاعدة قد تتكاثف بالبرد، وينكسر حرها بالطبقة الزمهريرية، فتثقل وترجع بطبعها، فيتموج الهواء، فتحدث الريح الباردة، وقد لا ينكسر حرها، فتتصاعد إلى كرة النار، ثم ترجع بحركتها التابعة بحركة الفلك، فتحدث الريح الحارة، وعلى هذا ينبغي أن يحمل ما وقع في المواقف من أنها تصادم الفلك. أي تقارنه، بحيث يصل إليها أثر حركته، وإلا فلا يتصور أن يقطع الدخان مع ما فيه من الأجزاء الأرضية الثقيلة كرة النار مع شدة إحالتها لما يجاورها حتى يصادم الفلك حقيقة، وقد يكون تموج الهواء لتخلخل يقع في جانب منه، فيدفع ما يجاوره، وهكذا إلى أن يفترق بالجملة، فالتموج من الهواء هو الريح بأي سبب يقع، وأما الزوبعة والإعصار، أعني الريح المستديرة الصاعدة أو الهابطة، فسبب الصاعدة (أن المادة الريحية إذا وصلت إلى الأرض وقرعتها عنيفاً ثم رجعت فلقيتها ريح أخرى من جهتها وكونها حدثت الحالة المذكورة وقد تحدث من)[٥] تلاقي الريحين من جهتين متقابلتين، وسبب الهابطة أن ينفصل ريح من سحابة، فيقصد النزول فيعارضها في الطريق سحابة صاعدة[٦]، فتدافعها الأجزاء الريحية إلى تحت، فيقع جزء من الريح بين دافع إلى تحت، ودافع إلى فوق، فيستدير وتنضغط الأجزاء الأرضية بينها، فتهبط ملتوية، والحق أن ما شوهد من أحوال الرياح القالعة للأشجار، والمختطفة للسفن

---

(١) سقط من (ب) جملة (وهو الريح)
(٢) في (أ) ويفرق بدلاً من (ويختطف)
(٣) في (أ) في بدلاً من (من)
(٤) في (ب) بزيادة لفظ (واحدة)
(٥) ما بين القوسين سقط من (أ).
(٦) سقط من (ب) لفظ (صاعدة)

من البحار، وما تواتر[1] من تخريبها للمدن، وما ورد من النصوص القاطعة في ذلك يشهد شهادة صادقة بوجوب الرجوع إلى القادر المختار سبحانه وتعالى[2] وغاية ما ذكروه لو ثبت بيان الأسباب المادية.

[قال (وقد يحول)

إليه بين القمر والبصر غيم رطب رقيق أبيض متصغر الأجزاء، تتفق أجزاء أوضاعها، فينعكس ضوء البصر من أجزاء ذلك الغيم إلى جرم القمر، فيؤدي كل جزء ضوء القمر، فيرى دائرة بيضاء تامة أو ناقصة، وتسمى الهالة[3]. وقد تتضاعف وقد يحدث مثلها للشمس وتسمى الطغاوة، وإذا وقع مثل تلك الأجزاء في خلاف جهة الشمس حصل فيه من انعكاس شعاع البصر قوس، جانبها الأعلى أحمر ناصع، والأسفل أرجواني، والأوسط كرائي ويسمى قوس قزح][4].

يشير إلى سبب الهالة وقوس قزح. أما الهالة فسببها إحاطة أجزاء رشية صقيلة كأنها مرايا متراصة بغيم رقيق لطيف لا يستر ما وراءه واقع في مقابلة القمر، فيرى في ذلك الغيم نفس القمر، لأن الشيء إنما يرى على الاستقامة نفسه لا شبحه، ويرى في كل واحد من تلك الأجزاء الرشية شبحه لانعكاس ضوء البصر منها إلى القمر، لأن الضوء إذا وقع على صقيل انعكس إلى الجسم الذي وضعه من ذلك الصقيل، كوضع المضيء منه إذا لم تكن جهته مخالفة لجهة المضيء، فيرى ضوء القمر، ولا يرى شكله[5]، لأن المرآة إذا كانت صغيرة لا تؤدي شكل المرئي، بل ضوءه

---

(١) في (ب) وما تعارف بدلاً من (تواتر)

(٢) سقط من (أ) لفظ (سبحانه وتعالى)

(٣) أوضح المؤلف ما يقصده بالهالة فأغنى بذلك عن الحديث عنه

(٤) قوس قزح: ينشأ في السماء أو على مقربة من مسقط الماء من الشلال ونحوه، ويكون من ناحية الأفق المقابلة للشمس وترى فيه ألوان الطيف متتابعة، وسببه انعكاس أشعة الشمس من رذاذ الماء المتطاير من ماء المطر، أو من مياه الشلالات وغيرها من مساقط الماء المرتفعة وقوس النصر، عقد من خشب أو نحوه يقام فوق الطريق العام في شكل قوس.

(٥) في (ب) حجمه بدلاً من (شكله).

ولونه إن كان[1] ملوناً، فيؤدي كل واحد من تلك الأجزاء ضوء القمر، فيرى دائرة مضيئة لكون الهيئة الحاصلة بين تلك الأجزاء، وبين المرئي واحدة، وإنما لا يرى السحاب الذي يقابل القمر لقوة شعاع القمر[2]، فإن الرقيق اللطيف لا يرى في ضوء القوي كأجزاء الهباء المتفرقة في الصحراء، وأكثر ما تحدث الهالة عند عدم الريح، فيستدل بتخرقها من جميع الجهات على الصحو، ومن جهة على ريح تأتي من تلك الجهة، وببطلانها يثخن السحاب على المطر لتكثر الأجزاء المائية، وقد تتضاعف الهالة، بأن توجد سحابتان بالصفة المذكورة، إحداهما تحت الأخرى، ولا محالة تكون التحتانية أعظم لكونها أقرب. وذكر بعضهم أنه رأى سبع هالات معاً، وأما هالة الشمس وتسمى[3] بالطغاوة، فنادرة جداً. لأن الشمس في الأكثر تحلل السحب الرقيقة، وأما قوس قزح فسببه. أنه إذا كان في خلاف جهة الشمس أجزاء مائية شفافة[4] صافية، وكان وراءها جسم كثيف مثل جبل أو سحاب مظلم[5] حتى يكون كحال البلور الذي وراءه[6] شيء ملون لينعكس منه الشعاع، وكانت الشمس قريبة من الأفق، فإذا واجهنا تلك الأجزاء المائية انعكس شعاع البصر من تلك[7] الأجزاء الصقيلة إلى الشمس، فأدى كل واحد منها ـ لكونه صغيراً[8] ـ ضوء الشمس دون شكلها، وكان مستديراً على شكل قوس، لأن الشمس لو جعلت بمركز دائرة لكان القدر الذي يقع من تلك الدائرة فوق الأرض يمر على تلك الأجزاء، ولو تمت الدائرة لكان تمامها تحت الأرض، وكلما كان ارتفاع الشمس أكثر، كان القوس أصغر، ولهذا لم يحدث إذا كانت الشمس في وسط السماء، وأما اختلاف ألوانها. فقيل: لأن الناحية العليا تكون أقرب إلى الشمس فيكون انعكاس

---

(١) سقط من (أ) لفظ (إن كان).
(٢) في (ب) شعاعه، بدلاً من (شعاع القمر)
(٣) في (ب) جملة (وتسمى بالطفارة).
(٤) سقط من (أ) لفظ (شفافة).
(٥) سقط من (ب) لفظ (مظلم).
(٦) في (أ) خلفه بدلاً من (وراءه).
(٧) سقط من (ب) لفظ (تلك).
(٨) سقط من (أ) جملة (لكونه صغيراً).

الضوء أقوى، فيرى حمرة ناصعة، والسفلى أبعد منها، وأقل إشراقاً[1]، فترى حمرة في سواد وهو الأرجواني، ويتولد بينهما كرائي مركب من إشراق الحمرة وكدر الظلمة.

ورد بأن ذلك يقتضي أن يتدرج من نصوع الحمرة إلى الأرجوانية من غير انفصال الألوان بعضها عن بعض، على أن تولد الكرائي إنما هو من الأصفر والأسود، فليس له مع الأحمر والأرجواني كثير مناسبة.

واعترف ابن سينا بعدم الاطلاع على سبب اختلاف هذه الألوان.

[قال (وقد شاهدت)

مثل ذلك للقمر[2] في ليلة رشية الجو، إلا أنه كان أصغر كثيف الألوان قريباً من تمام دائرة].

ذكروا أن القمر قد يحدث على الندرة قوساً خيالية، لا يكون لها ألوان، لكني قد شاهدت بتركستان[3] في سنة ثلاث وستين وسبعمائة في خلاف جهة القمر قوساً على ألوان قوس قزح إلا أنها كانت أصغر منها كثيراً، وكانت بحيث تكاد تتم دائرة، ولم تكن ألوانها في ضياء صفاء الألوان الشمسية، وإشراقها. بل أكثف، وكان ذلك في ليلة، رشية الجو رقيقة السحاب، والقمر على قرب من الأفق.

---

(١) سقط من (ب) جملة (وأقل إشراقاً).

(٢) في (ب) للغيم بدلاً من (للقمر).

(٣) التركستان: من آسيا الوسطى، هي الجزء المعروف بالجنس التركي وهو مكون من أقطار مختلف بعضها تابع لروسيا وبعضها تابع للصين .فالتركستان التابعة لروسيا وتسمى أيضاً طوران تحدها غرباً جبال الأورال وبحر قزوين، وجنوباً هضبة إيران وشرقاً جبال تيان شان وشمالاً أكمات قليلة الارتفاع تبلغ مساحتها ١,٦٦٦,١١٩ كيلومتراً مربعاً وهي عبارة عن سهول متسعة وفي جزئها الغربي منخفض من الأرض يجاور بحر قزوين شمالاً وغرباً يظهر أنه قاع بحر قديم كان متصلاًببحر (أزوف) أما أواسط هذه الأراضي وشمالها فأريضات لا تقل عن أريضات سيبيريا، وهي تمتاز بصحاريها الرملية بين رمال سوداء وبيضاء وحمراء.
أما جنوبها فيحتوي على وديان خصبة ترويها أنهار غزيرة المياه.

[قال (النوع الثاني ما يحدث على الأرض)

مثـل الأحجار والجبال، والسبـب قد يصادف الحر العظيم طبعاً كثير الرخاء، فينعقد حجراً وتحفـر الرياح والمياه أجزاءه الرخوة! فتبقى الصلبـة مرتفعـة هي الجبال، وقد يتكون من تراكم عمارات تخربت ومن غير ذلك، ثم لصلابتها تبقى فيها الأبخرة، ولقلة تسخنها بانعكاس الشعاع تبقى عليها الثلوج والأنداء[1]، فتكون المعادن والسحب والعيون.

مثل الأحجار والجبال والسبب الأكثر لتحجر الأرض، عمل الحرارة في الطين اللزج[2]، بحيث يستحكم انعقاد زطبه بيابسه، وقد ينعقد الماء السيال[3] حجراً، إما لقوة معدنية محجرة أو لأرضية غالبة على ذلك الماء بالقوة لا بالمقدار كما في الملح، فإذا صادف الحر العظيم طيناً كثيراً لزجاً إما دفعة وإما علـى مرور الأيام يتكون الحجر العظيم، فإذا ارتفع بأن تجعل الزلزلة العظيمة طائفة من الأرض تلاً من التلال، ثم تحجر أو بأن يكون الطين المتحجر مختلف الأجزاء في الصلابة والرخاوة، فتحفر أجزاؤه الرخوة بالمياه والرياح، وتغور تلك الحفر بالتدريج غوراً شديداً، وتبقى الصلبة مرتفعة، أو بغير ذلك من الأسباب فهو الجبل، أو يحصل من تراكم عمارات تخربت، وقد يرى بعض الجبال منضـودة سافـا فسافـا كأنهـا سافات الجدار، فيشبه أن يكون حدوث مادة الفوقاني بعد تحجر التحتاني، وقد سال على كل ساف من خلاف جوهره ما صار حائلاً بينه وبين الآخر، وقد يوجد في كثير من الأحجار عند كسرها أجزاء الحيوانات المائية، فيشبه أن هذه المعمورات قد كانت في سالف الدهر، مغمورة في البحر، فحصل الطين اللزج الكثير، وتحجر بعد الانكشاف. فلذلك كثـر الجبـال، ويكون الحفـر ما بينهـا بأسبـاب تقتضيه كالسيول والرياح، ومن منافع الجبـال[4] حفـظ الأبخـرة التي هي مادة المعـادن

---

(١) سقط من (ب) لفظ (الأنداء).

(٢) سقط من (أ) لفظ (اللزج).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (السيال).

(٤) الجبال ورد ذكرها في القران على معانٍ كثيرة.

الأول: جبال الموج للسلامة في حق نوح والهلكة في حق المشركين من قوله قال تعالى: «وهي تجري =

والسحب والعيون، فأن الأبخرة تنفس عند الأرض الرخوة فلا يجتمع منها قدر يعتد به.

[قال (النوع الثالث ما يحدث في الأرض)

قد يحتبس[1] فيها بخار أو دخان أو نحو ذلك، ووجه الأرض متكاثف فيتحرك، ويحرك الأرض، وربما يشقها، فتحدث الزلازل[2]، وقد يكون معها نار محرقة وأصوات هائلة].

قد يعرض لجزء من الأرض حركة بسبب ما يتحرك تحتها، فيحرك ما فوقه ويسمى الزلزلة، وذلك إذا تولد تحت الأرض بخار أو دخان أو ريح أو ما يناسب ذلك، وكان وجه الأرض متكاثف عديم المسام أو ضيقها جداً. وحاول ذلك الخروج، ولم يتمكن لكثافة الأرض، تحرك في ذاته وحرك الأرض، وربما يشقها لقوته، وقد ينفصل منه نار محرقة، وأصوات هائلة لشدة المحاكة والمصاكة، وقد يسمع منها دوي لشدة الريح، ولا توجد الزلزلة في الأراضي الرخوة لسهولة خروج

= بهم في موج كالجبال.»

الثاني: جبال ثمود للمهارة والحذاقة (وكانوا ينحتون من الجبال بيوتاً آمنين).

الثالث: محل موس حال الرؤية (فلما تجلى ربه للجبل).

الرابع: جبل ابراهيم لإظهار القدرة والإحياء بعد الإماتة (ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً).

الخامس: جبل بني إسرائيل لقبول الأمر والشريعة (وإذ نتقنا الجبل فوقهم)

السادس: الجبل المذكور لتأثير المكر والحيلة من القرون الماضية (وإن كان مكرهم لتزول منه الجبال).

السابع: جبل النحل لتحصيل العسل للشفاء والراحة (أن اتخذي من الجبال بيوتاً).

الثامن: المذكور للكن والكفاية (وجعل لكم من الجبال أكناناً).

لتاسع: جبال البرد والمطر: (وينزل من السماء من جبال فيها برد).

(١) في (ب) يحتقن بدلاً من (يحتبس).

(٢) الزلازل: هي من آثار التفاعلات الأرضية الحاصلة في بطن الأرض وسببها هو سبب تكون البراكين وذلك أن مياه البحر تتسرب من خلال طبقات الأرض حتى تصل إلى عمق تكون فيه درجة الحرارة شديدة فيتبخر هذا الماء فيطلب مخلصاً ولا يزال يتراكم بعض على بعض حتى يهد ما يصادفه أمامه من الحواجز فترج القشرة الأرضية ارتجاجاً مخيفاً هو ما يسمى بالزلازل وأحياناً تنخسف.قطعة كبيرة من الأرض وتغور في باطن الأرض ببيوتها ومدائنها كما حصل في اليابان آخر سنة ١٩٢٣ م إذ انخسفت مدن برمتها دفعة واحدة وهي تكثر في بعض البلاد وتكاد لا تذكر في البعض الآخر.

الأبخرة. وقلما يكون في الصيف لقلة تكاثف وجه الأرض، والبلاد التي يكثر فيها الزلزلة إذا حفرت فيها آبار كثيرة حتى كثرت مخالص الأبخرة، قلت الزلزلة بها، وقد يصير الكسوف سبباً للزلزلة لفقد الحرارة الكائنة عن الشعاع دفعة، وحصول البرد الحاقن للرياح في تجاويف الأرض بالتحصيف بغتة، ولا شك أن البرد الذي يعرض بغتة يفعل ما لا يفعله العارض بالتدريج.

[قال (وربما ينقلب البخار

ماء فتنشق الأرض عيوناً جارية، إن كان لها مدد، وإلا فراكدة، وربما يفتقر إلى أن ينكشف عنه ثقل التراب، فيظهر آباراً وقنوات جارية، وللثلوج والأمطار أثر ظاهر في ذلك].

إشارة إلى أسباب العيون[1] والآبار والقنوات، وذلك أن الأبخرة التي تحدث تحت الأرض، إن كانت كثيرة، وانقلبت مياها، انشق منها الأرض، فإن كان لها مدد حدث منها العيون الجارية، وتجري على الولاء لضرورة عدم الخلاء، فإنه كلما جرت تلك المياه، انجذب إلى مواضعها هواء أو بخار آخر يتبرد بالبرد الحاصل هناك، فينقلب ماء أيضاً وهكذا، إلا أنه يمنع مانع يحدث دفعة أو على التدريج، وإن لم يكن لتلك الأبخرة مدد حدثت العيون الراكدة، وإن لم تكن الأبخرة كثيرة بحيث تنشق الأرض، فإذا أزيل عن وجهها ثقل التراب، وصادفت منفذاً، واندفعت إليه، حدث منها القنوات الجارية والآبار بحسب مصادفة المدد وفقدانه، وقد يكون سبب العيون والقنوات والآبار مياه الأمطار والثلوج. لأنا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها.

[قال (ثم إنهم يعترفون)[2]

بأن ما ذكروا في الآثار العلوية والسفلية ظنون مبنية على حدس وتجربة،

---

(١) قال تعالى: (وفجرنا الأرض عيونا فالتقى الماء على أمر قد قُدر) سورة القمر آية ١٢ وقال تعالى: (وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون) ٣٤ سورة يس وقال تعالى: (وفجرنا خلالهما نهراً) ٢٣ سورة الكهف.

(٢) في (ب) يصرحون بدلاً من (يعترفون)

وربما يصير يقيناً بالنسبة إلى بعض الأذهان لمعونة[1] القرائن، وأنه لا يمتنع تكونها بأسباب أخر، وإن بعض ما ذكروا من الأسباب ناقص يفتقر إلى تأثير من القوى الروحانية، وفيما يشاهد في بلاد الترك من خواص النباتات والأحجار في أمر الرياح والأمطار ما يشهد بأن لا مؤثر إلا الله ولا خالق سواه].

يعني أن ما ذكر في الآثار العلوية[2]. أي التي فوق الأرض والسفلية أي التي على وجهها وتحتها[3]، إنما هو رأي الفلاسفة لا المتكلمين القائلين باستناد جميع ذلك إلى إرادة القادر المختار. ومع ذلك. فالفلاسفة معترفون بأنها ظنون مبنية على حدس[4] وتجربة، يشاهد أمثالها كما يرى في الحمام من تصاعد الأبخرة وانعقادها، وتقاطرها[5]، وفي البرد الشديد من تكاثف ما يخرج بالأنفاس كالثلج، وفي المرايا من اختلاف الصور والألوان، وانعكاس الأضواء على الأنحاء المختلفة، إلى غير ذلك، فهذا وأمثاله من التجارب والمشاهدات ما يفيد ظن استناد تلك الآثار إلى ما ذكروا من الأسباب، وقد ينضم إليها من قرائن الأحوال، ما يفيد اليقين الحدسي[6]، ويختلف ذلك باختلاف الأشخاص فيحصل اليقين للبعض دون البعض. واعترفوا أيضاً بأنه لا يمتنع استنادها ألى أسباب أخر، لجواز أن يكون للواحد، بالنوع علل متعددة، وأن يكون صدوره عن البعض أقلياً، وعن البعض أكثرياً. وبأن في جملة ما ذكر من الأسباب ما يحكم الحدس، بأنه غير تام السببية، بل يفتقر إلى انضمام قوى روحانية لولاها لما كانت كافية في إيجاب ما هي أسبابه، فإن من الرياح ما يقلع الأشجار العظيمة، ويختطف المراكب من البحار، وإن من الصواعق ما يقع على الجبل فيدكه، وعلى البحر فيغوص فيه،

---

(١) في (أ) لوجود بدلاً من (لمعونة).

(٢) كالسماء التي رفعت بغير عمد، وما فيها من نجوم وكواكب وغير ذلك من أشياء تدل دلالة قاطعة على الصانع الحكيم.

(٣) على وجهها من النبات والأشجار وما تخرجه من أثمار وأزهار تسقى بماء واحد وتختلف في الشكل والطعم.

(٤) سبق الحديث عن الحدس في كلمة وافية.

(٥) هناك نظرية علمية تقول: إذا التقى بخار ساخن بجسم صلب بارد تحول إلى ماء.

(٦) سقط من (ب) لفظ (الحدسي).

ويحرق بعض حيواناته، وما ينفذ في المتخلخل فلا يحرقه، ويذيب ما يصادفه من الأجسام الكثيفة الصلبة، حتى يذيب الذهب في الكيس، ولا يحرق الكيس إلا ما يحرق عن الذوب، ويذيب ضبة الترس، ولا يحرق الترس، وإن من الكواكب ذوات الأذناب ما يبقى عدة شهور، ويكون لها حركات طولية وعرضية إلى غير ذلك من الأمور الغريبة التي لا يكفي فيها ما ذكر من الأسباب المادية والفاعلية، بل لا بد من تأثير من القوى الروحانية. وقد تواتر في بلاد الترك، ونواحي أرس[1] وبلغار[2] من خواص النباتات والأحجار في شأن السحب والرياح والأمطار وغير ذلك ما يجزم العقل بأنه ليس صادراً عن النبات والحجر[3]، بل عن خالق القوى والقدر، وسمعت غير واحد من الثقاة، أنهم إذا سافروا في الصيف، اصطحبوا واحداً من الكفرة يقوم باستعمال بعض تلك الأحجار مبتهلاً متضرعاً في أثناء ذلك إلى الخالق سبحانه وتعالى على طريقتهم، وله رياضة عظيمة، وترك للشهوات، ونسب في جماعة مخصوصة مشهورة باستنزال المطر، فيحدث سحابة قدر ما يظل أولئك السفر[4]، فيها ريح تدفع عنهم البعوض، تسير معهم إذا ساروا، وتقف إذا وقفوا،

---

(١) لاتوجد أرس وإنما توجد أوراس: بالسين المهملة: جبل بأرض أفريقية فيه عدة قبائل من البربر وبعض البلاد، وتوجد أرس بالفتح ثم الضم والسين المهملة مشددة موضع في قول مطير بن الأشيم:

تطاول ليلي بالأرس فلم أنم كأني أسوم العين نوماً محرَّماً.

(٢) بلغار: بالضم والغين معجمة: مدينة الصقالبة ضاربة في الشمال شديدة البرد لا يكاد الثلج يقلع عن أرضها صيفاً ولا شتاءً، وقلَّ ما يرى أهلها أرضاً ناشفة، وبناؤهم بالخشب وحده، وهو أن يركبوا عوداً فوق عود ويسمروها بأوتاد من خشب أيضاً محكمة، والفواكه والخيرات بأرضهم لا تنضب، وبين إتل مدينة الخزر وبلغار على طريق المفاوز نحو شهر، ويصعد إليها في نهر إتل نحو شهرين وفي الحدود نحو عشرين يوماً، ومن بلغار إلى أول حد الروم نحو عشر مراحل ومنها إلى كوبابة مدينة الروس عشرين يوماً، ومن بلغار إلى بشجرد خمس وعشرون مرحلة، وكان ملك بلغار وأهلها قد أسلموا في أيام المقتدر بالله وأرسلوا إلى بغداد رسولاً يعرفون المقتدر ذلك ويسألونه إنفاذ من يعلمهم الصلوات والشرائع. الخ..

راجع معجم البلدان حـ ١ صفحة ٤٨٥ وما بعدها

(٣) إن النبات لا يملك من أمر نفسه شيئاً وكذلك الحجر لأن الله سبحانه وتعالى يقول: «أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون» وكذلك الحجر فالله سبحانه وتعالى هو الخالق والمبدع، وإذا كان قال في حق الخلق جميعاً «والله خلقكم وما تعملون» فكيف بالجماد..؟

(٤) في (أ) السفر بدلاً من (النفر) وهو تحريف.

وترجع إذا رجعوا، وربما تستقبلهم فرقة أخرى معهم سحابة تكفيهم وريح إلى خلاف جهة هذه الريح، وإنكار هذا عندهم من قبيل إنكار المحسوسات، وأما حديث النبات الذي ينفتح به القيد من الحديد على قوائم الفرس عند إصابته فمشهور. ولعمري إن النصوص الواردة في استناد أمثال هذه الاثار إلى القادر المختار قاطعة، وطرق الهدى إلى ذلك واضحة، لكن من لم يجعل الله له نوراً. فما له من نور.

[قال (القسم الرابع)

في المركبات التي لها مزاج: وفيه مقدمة ومباحث.

أما المقدمة ففي المزاج[1] إذا اجتمعت العناصر المتصغرة الأجزاء جداً، فتفاعلت بقواها، فانكسرت سورة كل من الكيفيات الأربع، حدثت كيفية متوسطة متشابهة في الكل هي المزاج، واعتبر تصغر الأجزاء، لأن تأثير الجسم وإن أمكن بدون المماسة، إلا أنه في الامتزاج بالمماسة، وهي تتكثر بتكثر السطوح التابع لتكثر الأجزاء، والمراد بالعناصر أربعتها، إذ لا مزاج عن البعض عند الجمهور، فلا بد من الكون والفساد ليحصل النار، وبالقوى الكيفيات عند الأطباء، والصور النوعية عند الفلاسفة حيث أثبتوها، وجعلوا الكيفيات واسطة في فعلها، لا فاعلة. لأن تفاعل الكيفيتين إن كان معاً كان الشيء مغلوباً عن شيء غالباً عليه، وإن كان على التعاقب كان المغلوب عن الشيء غالباً عليه، وبالعكس، وأورود مثله[2] على توسط الكيفية.

فإن أجيب. بأن المراد أن هذه معدات، والمؤثر أمر مفارق موجباً كان[3] ليكون

---

(١) المزاج: هو ما أسس عليه البدن من الطبائع وهي الاختلافات التي توجد بين أفراد الناس ناشئة عن استيلاء مجموع من المجاميع أو جهاز من الأجهزة وغلبته على غيره في البنية.
فإن استولت مثلاً أعضاء الدورة على غيرها وتسبب عن استيلائها كثرة الدم سمي المزاج دموياً، وإن استولت الأعصاب سمي عصبياً وإن استولت الصفراء سمي صفراوياً وإن استولت اللمفا سمي لمفاوياً.

(٢) في (ب) وأورده بدلاً من (وأورد مثله)

(٣) سقط من (ب) لفظ (كان)

الاعتداد للزوم أو مختاراً ليكون لمجرى العادة، أو بأن المنكسر، سورة الكيفية، وهو يحصل بنفس الكيفية المضادة، كما في امتزاج الماء الشديد[1] الحرارة بماء بارد، بل فاتر، بل أقل حرارة.

أجيب بمثله في جانب الآخر مع القطع بحدوث الكيفية المتوسطة حيث لا صورة تقتضي انكسار سورة البرودة كما في امتزاج الماء الحار بالبارد، وإن التزم بأن ذلك ليس بالفعل، والانفعال، بل بزوال الكيفيتين. وحدوث المتوسطة بسبب مفارق ألزم مثله في المزاج، وإن جعل التكاسر السورة النارية، التي أحدثت الحرارة في الماء ظهر أن ليس يلزم كون الفاعل صور البسايط الممتزجة، والأشبه بأصولهم أنه صورة المائية بتوسط الحرارة العارضة، فإن صورة كل من العناصر تفعل في مادتها بالذات، وفي غيرها بتوسط الكيفية، ذاتية كانت أو عرضية، فعلية أو انفعالية، ومادته تنفعل كذلك[2]، ولهذا لا يلزمهم ما يلزم القائلين بتفاعل الكيفيات أنفسها[3] من انفعال الفعلية، وفعل الانفعالية.

فإن قيل: نحن نعلم قطعاً أن المنكسر عند الامتزاج هو مرارة النار وبرودة الماء مثلاً قلنا: نعم بمعنى أنها تنعدم وتحدث المتوسطة، وأما الذي يتأثر ويتغير من كيفية إلى كيفية، فهو المادة[4] لا غير، وكما لا يمتنع انفعالها في الكيفية الفعلية لا يمتنع فعل الصورة بالكيفية الانفعالية للقطع بأن صورة الماء مثلاً، إنما تكسر يبوسة النار برطوبته لا ببرودته.

---

(١) في (ب) الحار بدلاً من (الشديد الحرارة)

(٢) سقط من (ب) لفظ (كذلك)

(٣) في (ب) كلها بدلاً من (أنفسها)

(٤) المادة: لا يزال العلماء عاجزين عن معرفة كنه المادة التي تتركب منها الأشياء المحسوسة في الكون أرتأي (ديموكريت) الفيلسوف اليوناني القديم أن الأجسام مكونة من ذرات صغيره جداً لا تقبل الانقسام وزعم أنها متأثرة بقوتين قوة تجذب بعضها إلى بعض، وقوة تميل لتنفير بعضها عن بعض فإن كان الجسم صلباً كانت قوة الجذب في ذراته تفوق قوة الدفع فتماسك وإن كان الجسم سائلاً تعادلت القوتان ولذلك يمور السائل ولا يتماسك ويأخذ شكل الأواني التي يوضع فيها، وإن كان الجسم غازياً كان قوة الدفع فيه اكبر من قوة الجذب ولذلك تميل الغازات للانتشار والامتداد، وقد أخذ العلماء بهذا المذهب وقبلوه مئات السنين ولكن بعد أن هذبوه وقوموه على حسب الحاجة في تعليل ظواهر الطبيعة

والمراد بتشابه الكيفية تماثلها في كل جزء مركب أو بسيط بحيث لا يتفاوت إلا بالعدد. إذ لو كان هي الكيفيات العنصرية بعينها، وكانت التشابه في الحس لفرط الامتزاج، وعدم التمييز لم يكن هناك فعل وانفعال، ولم تتحقق كيفية وحدانية بها يستعد المركب بفيضان صورة ونفس عليه].

شروع في رابع الأقسام التي رتب عليها الكلام في فصل مباحث الأجسام على التفصيل، وهو في المركبات التي لها مزاج، وفيه مقدمة لبيان حقيقة المزاج وأقسامه، وثلاثة مباحث للإشارة إلى الأقسام الثلاثة للمتزج أعني المعدن والنبات والحيوان - وقد سبق أن الكلام في ذلك مبني على قانون الفلسفة، وإنما آثر في تفسير المزاج، طريق التفريع على طريق التعريف، بأن يقول هو كيفية متوسطة متشابهة حادثة من تفاعل العناصر المجتمعة المتصغرة الأجزاء بقواها المنكسرة، سورة[1] كل من كيفياتها الأربع، لأن ذكر المتوسطة والمتشابهة، إنما يحس بعد ذكر أجزاء العناصر واجتماعها وكيفياتها، وفي رعاية ذلك فوات حسن انتظام اللفظ ووضوح المعنى.

فإن قيل: أي حاجة إلى ذكر المتوسطة.

قلنا: الاحتراز عن توابع المزاج كالألوان والطعوم والروائح. لأن معنى التوسط أن يكون أقرب إلى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها. بمعنى أن يستحر[2] بالقياس إلى الجزء البارد، ويستبرد بالقياس إلى الجزء الحار، وكذا في الرطوبة واليبوسة. وأما ذكر التشابه على ما سيجيء من معناه، فللتحقيق دون الاحتراز، ولو ذكر بدلهما الملموسة لكفي وحسن التحديد.

وعبارة ابن سينا في القانون[3]، خارج عن القانون جداً، وذلك أنه قال:

---

(١) في (ب) سوى بدلاً من (سورة)

(٢) في (ب) تسخن بدلاً من (يستحر)

(٣) كتاب القانون في الطب للشيخ الرئيس أبي علي حسين بن عبد الله المعروف بابن سينا المتوفي سنة ٤٢٨ وهو من الكتب المعتبرة أوله الحمد لله حمداً يستحق بعلو شأنه الخ فهو كتاب مشتمل على قوانينه الكلية والجزئية فتكلم أولاً في الأمور العامية الكلية في كلا قسمي الطب أعني النظري والعملي، ثم تكلم في كليات أحكام قوى الأدوية المفردة ثم في جزئياتها ثم في الأمراض الجزئية ثم =

المزاج كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر متصغرة الأجزاء، لتماس أكثر كل واحد منها أكثر الأجزاء إذا تفاعلت بقواها بعضها في بعض حدثت عن جملتها كيفية متشابهة في جميعها هي المزاج، فسلك طريق التعريف منحرفاً إلى طريق التفريع، وحينئذ فالشرطية[1]. أعني قوله إذا تفاعلت الخ أن كانت صفة العناصر وقع تكرار لا حاجة إليه، وكان قوله هي المزاج أجنبياً لا يرتبط بما سبق إلا بأن يجعل صفة كيفية متشابهة، فيذكر المحدود في الحد، وإن جعل الظرف متعلقاً بقوله يحدث، كان الواقع في معرض الجزاء أجنبياً لا معنى له. والظاهر أن قوله إذا تفاعلت الخ أخذ في طريق التفريع بعد تمام التعريف، وأسند التفاعل في التعريف إلى الكيفيات على ما هو ظاهر نظر الصناعة، وفي التفريع إلى العناصر بواسطة القوى التي هي الكيفيات أو الصور النوعية على ما هو أقرب إلى التحقيق الفلسفي.

فإن قيل: فيدخل في التعريف توابع المزاج.

قلنا: وكذلك إذا جعلنا الشرطية من تمام التعريف، لأن إخراجها بقيد المتشابهة تفسيراً لها بما فسروا به المتوسطة تعسف على ما سيجيء إن شاء الله تعالى، ثم لا بد لتوضيح المقام من الكلام في مواضع:

= القانون الكلي للمعالجة وقسمه إلى خمسة كتب: الاول: في الامور الكلية من علم الطب. الثاني: في الأدويةالمفردة، الثالث في الامراض الجزئية من الرأس إلى القدم الرابع: في الامراض الجزئية التي لم تختص بعضو الخامس في تركيب الأدوية. ومن شروح كلياته شرح ابن النفيس علاء الدين على بن أبي الحزم القرشي الشافعي المتوفي سنة ٦٧٨ واختصره وسماه الموجز وأول الشرح بعد حمد الله رب العالمين الح ذكر فيه أنه رتبه على ترتيب القانون إلا في فن التشريح فإنه رأى أن يجمع الكلام في التشريح في كتاب واحد بعد الكلام في مباحث بقية الكتاب الاول، وشرحها الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفي سنة ٦٠٦هـ.

راجع كشف الظنون ٢: ١٣١١ - ١٣١٢

(١) القضية الشرطية هي التي تتركب من قضيتين ويحكم فيها على تعلق أحد طرفيها بالاخر، وهي إما متصلة وإما منفصلة، فالشرطية المتصلة هي التي توجب أو تسلب لزوم قضية أخرى. كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.

والشرطية المنفصلة: هي التي توجب أو تسلب عناد قضية لاخرى كقولنا إما أن يكون هذا العدد زوجاً وإما أن يكون فرداً.

الأول: أنه اعتبر في المزاج تصغر أجزاء العناصر، لأن تأثير الجسم وإن أمكن بدون المماسة كما في تسخين الشمس للأرض، وجذب المغناطيس[1] للحديد لكن لاخفاء في أنه في الامتزاج، إنما هو بطريق المماسة وهي تتكثر بتكثر السطوح الحاصل بتكثر الأجزاء الحاصل لتصغرها، وكلما كان تصغر الأجزاء أكثر، كان الامتزاج أتم، ومنهم من جعل المماسة شرطاً في تأثير الجسم، لأنه إن لم يشترط وضع أصلاً فباطل، للقطع بأن نار الحجاز لا تحرق حطب العراق. وإن اشترط المجاورة ولو بوسط أو وسائط، فالبعيد لا ينفعل إلا بعد انفعال القريب القابل للانفعال. وحينئذ: فالمؤثر في البعيد هو المتوسط بما استفاد من الأثر للقطع بأن سخونة الجسم المجاور للهواء المجاور للنار، إنما هو بسخونة الهواء، فلا يكون التأثير بدون المماسة.

والجواب: أنه يجوز أن يكون القابل هو البعيد دون القريب، فيتأثر بدون المماسة، كما في تسخين الشمس للأرض، وجذب المغناطيس للحديد.

الثاني: أنه لا بد في حدوث المزاج من العناصر الأربعة، لأن في كل منها فائدة، لا يتم بدونها الكسر والانكسار، وحدوث الكيفية المتوسطة المتشابهة، ولهذا يرى المركب من الماء والتراب لا تترتب عليه آثار الأمزجة إلا بعد تخلخل في الأجزاء، وحرارة فوق ما في الهواء، فعلى هذا لا بد في تحصيل الجزء الناري من الكون والفساد، إذ لا يترك من الأثير إلا بالقاسر ولا قاسر. وبعضهم على أنه يجوز حدوث المزاج من اجتماع بعض العناصر، فإنها إذا تصغرت أجزاؤها جداً واختلطت تفاعلت لا محالة، وحدثت الكيفية المتوسطة.

---

(١) يوجد جسم يسمى حجر المغناطيس خاصيته جذب الحديد، ومعادن أخرى كالكوبالت والكروم والنيكل، وهذا الجسم يوجد بكثرة في بلاد السويد والنورفيج الفولاذ: يكتسب قوة جذب الحديد كالمغناطيس وذلك إذا دلك بحجر المغناطيس أو عرض لتأثير تيار كهربائي.

لأجل معرفة خواص المغناطيس الطبيعي يستعمل المغناطيس الصناعي لإمكان إعطائه الأشكال المناسبة.

والأشكال المستعملة في التجارب هي: القضبان ويعطي لها أحياناً شكل نعل الفرس، والإبر، وهي على شكل المعين، والمعين هو شكل هندسي رباعي أضلاعه متوازية، وكل زاويتين متقابلتين فيه متساويتان منها زاويتان حادتان وزاويتان منفرجتان فالشكل المعين هو كشكل قطعة البقلاوة.

الثالث: أن عند امتزاج العناصر الفاعل والمنفعل، هي الكيفيات الأربع في نظر الطبيب، إذ لا ثبت عنده للصور النوعية. وأما الفلاسفة فلما أثبتوها بما سبق من الأدلة جعلوا الفاعل هو[1] الصورة بتوسط الكيفية التي لمادتها بالذات، كحرارة النار، أو بالعرض كحرارة الماء، ومعنى فاعليتها أن تحيل مادة العنصر[2] الآخر إلى كيفيتها، فتكسر سورة كيفية الآخر. بمعنى أن تزول تلك المرتبة من مراتب تلك الكيفية، وتحدث مرتبة أخرى أضعف منها. أما كون الفاعل هو الصورة فلأنه لا يجوز أن يكون هو المادة لأن شأنها القبول والانفعال، ولا الكيفية لأن تفاعل الكيفيتين أي كسر كل منهما سورة الأخرى، إن كان معاً لزم أن يكون الشيء مغلوباً عن شيء حال كونه غالباً عليه، وإن كان على التعاقب، بأن تكسر سورة الأخرى، ثم ينكسر عنها، لزم أن يصير المغلوب عن الشيء غالباً عليه، والغالب على الشيء مغلوباً عنه، وذلك أن المنكسر عندما كان قوياً لم يقو على كسر الآخر، فلما انكسر وضعفت قوته، قوي على كسر الآخر وهذا[3] محال، وأما توسط الكيفية فلأن منشأ[4] الكسر والانكسار هو التضاد وذلك في الكيفيات، ولهذا لا تكسر سورة الهواء البارد برودة الأرض، ولا سورة الماء الحار حرارة الهواء ونحو ذلك.

واعترض بأن ما ذكر مشترك الإلزام، لأن تفاعل الصورتين بواسطة الكيفيتين، إما أن يكون معاً فيلزم كون الشيء غالباً مغلوباً معاً، لأن الكيفية كما أنها غالبة إذا فرضناها الكاسرة، فكذا إذا كان لها دخل في ذلك. بل يلزم اجتماع الكيفية الشديدة التي بها الكسر، والضعيفة الحادثة بالانكسار في آن[5] واحد، وهو محال لأنهما مرتبتان مختلفتان، وإما أن يكون على التعاقب، فتلزم صيرورة المغلوب غالباً وبالعكس[6]، ولظهور بطلان هذا، ولزوم كون المعلول مقارناً للعلة وشرطها، اقتصر في المواقف على الشق الأول. فقال: الصورة إنما تفعل بواسطة

---

(١) في (ب) نفس بدلاً من (هو)

(٢) في (ب) العناصر بدلاً من (العنصر)

(٣) سقط من (أ) لفظ (وهذا محال)

(٤) في (ب) سبب بدلاً من (منشأ)

(٥) سقط من (أ) لفظ (آن واحد)

(٦) سقط من (ب) لفظ (والعكس)

الكيفية، فتكون الكيفية[1] شرطاً في التأثير، فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة. أي التي بواسطتها الكسر مع الحادثة أي الضعيفة التي تحدث بعد الانكسار. لا يقال الاعتراض مدفوع بوجهين:

أحدهما: أن القول بفاعلية الصورة تجوز، والحقيقة أن الصور والكيفيات معدات لفيضان الكيفية المتوسطة من المبدأ المفارق بطريق اللزوم[2] عند الفلاسفة لتمام الفاعل والقابل وبطريق العادة عند غيرهم لكون الفاعل مختاراً، وحينئذ يبطل حديث[3] الغالب والمغلوب.

وثانيهما: أن المنكسر عند الامتزاج من كل كيفية سورتها لا نفسها، والكاسر نفس الكيفية المضادة لا سورتها للقطع بأن سورة الماء الشديد الحرارة تنكسر بالماء البارد، وإن لم يكن في الغاية، بل بالماء الفاتر، بل بماء حار هو أقل حرارة، وإذا كان كذلك، فلا يمتنع أن تكون الكيفية المنكسرة كاسرة لسورة الكيفية المضادة، ولا يكون هذا من اجتماع الغالبية والمغلوبية في شيء لأن نقول: فحينئذ يصح القول بتفاعل الكيفيات من غير اعتبار للصور.

وههنا اعتراض آخر. وهو أنا نجد حدوث الكيفية المتوسطة بمجرد تفاعل الكيفيات من غير اعتبار[4] أن يكون هناك صورة توجب انكسار سورة[5] الكيفية المضادة، كما في امتزاج الماء الحار بالماء البارد للقطع بأن الصورة المائية، لا تكسر البرودة.

فإن زعموا: أن ليس ههنا فعل وانفعال، أي كسر وانكسار، ليلزم وجود صورة كاسرة، بل تستعد المادة بواسطة اجتماع المائين لزوال كيفيتهما، وحدوث كيفية متوسطة من المبدأ الفياض.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (الكيفية)

(٢) سقط من (أ) جملة (بطريقة اللزوم)

(٣) في (ب) ما قالوه بدلاً من قوله (حديث)

(٤) سقط من (ب) لفظ (اعتبار)

(٥) سقط من (ب) لفظ (سورة)

قلنا: فليكن الأمر في المزاج أيضاً[1] كذلك. فأنه لا معنى لاشتداد الكيفية وضعفها إلا بطلان كيفية، وحدوث أخرى أشد منها أو أضعف بحسب اختلاف[2] الاستعداد، وإنما النزاع في الفاعل، وإن زعموا أن الكاسر لسورة برودة الماء هو الصورة النارية التي أحدثت الحرارة في الماء الحار.

قلنا: فقد ظهر أنه ليس بلازم أن يكون الكاسر للكيفية صورة بسيط هو أحد أجزاء المركب. فبطل قولكم في المزاج، بأن انكسار الكيفيات، إنما هو بصور عناصر الممتزج، ثم الأشبه أن يقال: الكاسر لسورة برودة الماء البارد المختلط بالماء الحار هو الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة. لأن من قواعدهم أن صورة كل عنصر تفعل في مادته بالذات، وفي مجاوره بواسطة الكيفية ذاتية كانت كبرودة الماء، أو عرضية كحرارته فعلية كالحرارة والبرودة[3]، أو انفعالية كالرطوبة واليبوسة، ومادة كل عنصر تنفعل بالذات عن صورته، وتكيفيته الذاتية أو العرضية الفعلية والانفعالية عن مجاورة، وعلى هذا لا يرد على القائلين بكون الفاعل هو الصورة ما يرد على القائلين بكونه هو الكيفية من لزوم انفعال الكيفية الفعلية، فيما إذا كان الكسر والانكسار بين الفعليتين، أعني الحرارة[4] والبرودة، ولزوم فعلية الكيفية الانفعالية، فيما إذا كان الكسر والانكسار بين الانفعاليين. أعني الرطوبة واليبوسة فإن قيل: إن كان في الفاعلية خفاء، فلا خفاء في أن المنفعل عند الامتزاج هو الكيفيات كحرارة النار وبرودة الماء، وكذا البواقي[5].

قلنا: نعم بمعنى أنها تزول، وتحدث الكيفية المتوسطة، وأما الذي يتأثر ويتغير من حال إلى حال، فهو المادة لا غير، وكما لا يمتنع انفعالها في الكيفية الفعلية كالحرارة والبرودة لا يمتنع فعل الصورة بالكيفية الانفعالية كالرطوبة واليبوسة، للقطع بأن صورة الماء مثلاً إنما تكسر يبوسة[6] النار برطوبته لا ببرودته،

(١) سقط من (ب) لفظ (أيضاً)

(٢) سقط من (ب) لفظ (اختلاف)

(٣) سقط من (أ) جملة (كالحرارة والبرودة)

(٤) سقط من (أ) جملة (الحرارة والبرودة)

(٥) سقط من (ب) جملة (وكذا البواقي)

(٦) في (ب) سورة بدلاً من (يبوسة)

وصورة النار تكسر رطوبة الماء بيبوستها[1] لا بحرارتها.

الرابع: أن معنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل. أن الحاصل في كل جزء من الأجزاء المركبة أو البسيطة للممتزج، تماثل الحاصل في الجزء الآخر[2] أي تساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت إلا بالمحل، حتى أن الجزء الناري، كالجزء المائي في الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، وكذا الهوائي والأرضي، إذ لو اختلفت الكيفيات في أجزاء الممتزج، وكان التشابه في الحس لشدة امتزاج الكيفيات العنصرية الباقية على حالها، بحيث لا تتميز عند الحس لما كان هناك فعل وانفعال، ولم تتحقق كيفية وجدانية بها يستعد الممتزج لفيضان صورة معدنية أو نباتية أو حيوانية أو نفس إنسانية عليه. بل كان هذا مجرد تركيب ومجاورة بين العناصر لا امتزاج. لأن الامتزاج هو اجتماع العناصر، بحيث تحدث منه الكيفية المتوسطة المتشابهة، والتركيب أعم من ذلك، وكذا الاختلاط، وقد يجعل[3] مرادفاً للامتزاج، كذا في الشفاء[4]، وما ذكر في شرح القانون، من أن معنى التشابه في جميع الأجزاء، أن يستحر بالقياس إلى البارد، ويستبرد بالقياس إلى الحار، وكذا في الرطوبة واليبوسة قصداً إلى دفع اعتراض الإمام بدخول توابع المزاج في تعريفه، فمخالفة لصريح العقل، وصحيح النقل[5]، وما ذكرنا هو المفهوم من اللفظ والمذكور في كلام القوم.

[قال (فلا بد من استحالة العناصر في كيفياتها جميعاً].

قد عرفت فيما مضى أن الكون والفساد تبدل[6] في الصورة النوعية للعناصر،

---

(١) في (ب) بسورتها بدلاً من (بيبوستها)

(٢) سقط من (أ) جملة (الجزء الاخر)

(٣) في (ب) يحصل بدلاً من (يجعل)

(٤) كتاب الشفاء في المنطق لابي علي حسين بن عبد الله المعروف بابن سينا المتوفي سنة ٤٢٨ قيل هو من ثمانية عشر مجلداً وشرحه أبو عبد الله محمد بن أحمد الاديب التجاني (البجاوي) صاحب تحفة العروس واختصره شمس الدين عبد الحميد بن عيسى (الحشروشاهي التبريزي) المتوفي سنة ٦٥٢ اثنتين وخمسين وستمائة راجع كشف الظنون ٢ : ١٠٥٥

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (النقل)

(٦) في (ب) اختلاف بدلاً من (تبدل)

بأن تبطل صورة، وتحدث أخرى مع بقاء المادة. والاستحالة تبدل في الكيفيات، بأن تزول كيفية، وتحدث أخرى مع بقاء الصورة، ولاخفاء في أن القول بالمزاج بالمعنى المذكور[1]. أعني حدوث كيفية متوسطة متشابهة في كل جزء بحسب الحقيقة، مبنى على جواز استحالة كل عنصر في كيفية[2] الفعلية والانفعالية، حتى يكون الجزء الناري من الممتزج في الكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة كالجزء المائي، والهوائي والأرضي على السواء[3].

وزعم الإمام أنهم لم يثبتوا ذلك إلا في الماء حيث يستحيل برده[4] إلى الحر من غير تكون وبروز، ولا ورود عليه من خارج، وهو لا يستلزم جواز استحالة الكل في الكل وكأن الأطباء تركوا بيان[5] هذا الأصل إلى الحكماء، لكونه من مبادىء علم الطب، والحكماء إلى الأطباء لكونه من فروع الطبيعي، وأصول الطب فبقي مهملاً.

وردّ بأن جواز الاستحالة من لوازم جواز الكون والفساد، فبيانه في الكل بيان لجواز الاستحالة في الكل، وتقريره على ما أشير إليه في النجاة[6]، أن زوال صورة

---

(١) سقط من (ب) جملة (بالمعنى المذكور)

(٢) سقط من (أ) لفظ (كيفية)

(٣) سقط من (ب) جملة (على السواء)

(٤) في (أ) برودة بدلاً من (برده)

(٥) سقط من (أ) لفظ (بيان)

(٦) كتاب النجاة في مختصر الشفاء لابن سينا أوله وبعد حمد الله والثناء عليه، شرحه محمد الحارثي السرخسي الذي ساح أكثر الاقاليم لطلب الحكمة كما ذكره الشهرزوري في النزهة وتتمة النجاة للشيخ أبي عبيد عبد الواحد بن محمد الجوزجاني ذكر فيه أنه كان في خدمة الشيخ حريصاً على اقتناء تصانيفه إذ كان من عادته أن يبذل مصنف لملتمسه ولا يدخر منه نسخة لنفسه وكان من تصانيفه الكبار في الحكمة بعد كتاب الشفاء كتاب النجاة في الحكمة وأنه أورد فيه من المنطق والطبيعيات والالهيات ما رأى أن يورده، ولم يتفرغ لإيراد الرياضيات فيه لعوائق عاقته.

وكان عنده من مصنفات الشيخ الرئيس كتاب في أصول الهندسة مختصراً من أقليدس ذكر فيه من الهندسة على رأيه القدر الذي من عرفه وتحقق وجد السبيل إلى معرفة (المجسطى) وكتاب في الارصاد الجوية الكلية والهيئة كالمختصر من (المجسطى) وكتاب مختصر في الموسيقى، ورأى أن يضيف هذه الرسائل إلى هذا الكتاب ليتم مصنفاته كما أشار إليه في صدره ولما لم يجد له في الارتماطيقي شيئاً شبيهاً بها اختصر من كتابه في الارتماطيقي رسالة وأودعها ما يرشد إلى معرفة =

وحدوث أخرى إنما يكون عند تمام استعداد المادة، وهو أمر حادث يفتقر إلى زمان، فلا بدّ من تغير واقع على التدريج، وليس ذلك في نفس الصورة لأن وجودها وعدمها دفعي.

فتعين أن يكون في الكيفية، بأن تتغير فتضعف الكيفية التي تناسب الصورة التي تفسد، وتشتد إلى تناسب الصورة التي تكون، ولا نعني بالاستحالة إلا تغير الكيفية مع بقاء الصورة، وما ذكر في المتن استدلال على ثبوت الاستحالة بوجه آخر، وهو أنه لما ثبت فيضان الصور والنفوس لزم حدوث كيفية متوسطة متشابهة في جميع أجزاء الممتزج، لتستعد المادة بذلك لقبولها، وهذا نفس الاستحالة. أعني زوال الكيفيات الصرفة في الأجزاء العنصرية، وحصول الكيفية المتوسطة وفيه نظر، لجواز أن يحصل الاستعداد بمجرد اختلاط الأجزاء المتصغرة بحيث[*] تحصل الكيفية المتوسطة بحسب الحس مع كون كل من الأجزاء البسيطة على صرافة كيفيتها.

[قال (ثم التعريف يتناول المزاج الثاني)

فما فوقه كما في الذهب من الزئبق[1] والكبريت، إن جعلنا الفاعل فيه صور البسائط على ما يظهر بالقرع والانبيق، لا الصور المعارضة على المركبات باعداد الكيفية المزاجية].

أعني الحاصل من امتزاج الأجزاء المتصغرة للمركبات، كمزاج الذهب

= الموسيقى وأصاف إليه راجع كشف الظنون ٢ : ١٩٢٩

(١) هو معدن سائل يوجد في الكون منفرداً، ويوجد على حالة كبريتور ويسمى زنجفر، ومنه يستخرج بالصناعة، وهو سائل لماع يتجمد على درجة ٤٠ تحت الصفر، ويغلي على درجة ٣٦٠ فوق الصفر، ولا يتغير في الهواء وعلى درجة ٣٠٠ يتحد بالاوكسجين فيستحيل إلى مسحوق أحمر هو أكسيد الزئبق وإذا لامس الزئبق قطعة من الذهب أو النحاس صارت بيضاء بسبب تكون ملغمة من الزئبق على سطحها.

هذا المعدن يستعمل لاستخراج الذهب والفضة بالتملغم ويستعمل في البارومتراب والترمومتراب وعمل المرايا وهو يستعمل طبياً ضد الزهري ومنوعاً ومحللاً وبعض الاطباء يصفونه من الباطن في حالة اختناق الامعاء ويستعمل دهاناً على الجلد في معالجة الزهري.

الحاصل من امتزاج الزئبق والكبريت، إن جعلناه حادثاً من انكسار الكيفيات بصور البسائط العنصرية المحفوظة في الممتزج على ما يظهر بالقرع والإنبيق، فإنا إذا وضعنا فيه قطعة من اللحم مثلاً تميزت إلى جسم مائي قاطر، وأرضي متكلس. وأما إذا جعلنا حدوثه بواسطة الصور النوعية للمركبات، بأن تعد الكيفية المزاجية الأجزاء الممتزجة لفيضان صورة نوعية عليها غير صور العناصر، ثم تتفاعل الممتزجات المختلفة بواسطة صورها وكيفياتها، فتحدث كيفية متوسطة متشابهة في الشكل[1] كما في الذهب بواسطة الصورة الزئبقية والكبريتية، فلا يدخل في التعريف، لأنها لم تحدث من تفاعل العناصر بقواها أي صورها أو كيفياتها.

[قال (فالمزاج نوع آخر)

من الكيفيات الملموسة حاصلة في كل جزء حتى البسائط، وهي على صورها دون كيفياتها. وقيل وكيفياتها. وإنما تحس بالمتوسطة للامتزاج. وقيل: بل زالت صورها إلى صورة متوسطة بينها. وقيل: بل صورة أخرى من النوعيات].

قد علم مما سبق أن المزاج كيفية ملموسة مغايرة بالنوع، لما في العناصر من الكيفيات الصرفة حاصلة في كل جزء من أجزاء الممتزج حتى الأجزاء البسيطة العنصرية، وهي باقية على صورها النوعية، وإنما استحالت من كيفياتها الصرفة، إلى الكيفية المتوسطة، وهذا رأي جمهور المشائين[2].

فإن قيل: لو كانت صور العناصر باقية، والصورة الحادثة بعد المزاج سارية في جميع أجزاء الممتزج، لزم أن تكون النار مثلاً مع الصورة النارية، متصفة بالصورة الذهبية، وحينئذ جاز أن[3] تكون المواليد من عنصر واحد.

قلنا: يجوز أن تكون الصورة الحادثة إنما تسري في[4] الأجزاء المركبة دون

---

(١) في (ب) الكل بدلاً من (الشكل)

(٢) المشاءون أتباع أرسطو وتلاميذه، أطلق عليهم الاسم لانهم كانوا يمشون في ممرات ملعب اللوقيون الذي اتخذه أرسطو مدرسة، أشهرهم ثاوفراسطوس، واستراتون.

(٣) سقط من (أ) حرف (أن)

(٤) في (ب) تجري بدلاً من (تسري)

البسيطة، أو يكون قبول البسيط إياها مشروطاً بالامتزاج. ثم ههنا مذاهب أخر فاسدة.

الأول: أن العناصر باقية على صورها، وصرافة كيفياتها، وإنما تحس[1] بالكيفية المتوسطة لفرط الاختلاط وعدم الامتياز عند الحس.

وردّ بأن عدم بقاء العناصر على كيفياتها عند تماسها معلوم قطعاً.

الثاني: إن امتزاج العناصر وتفاعلها قد أدى بها إلى أن تخلع صورها، ولا يكون لواحد منها صورتها الخاصة[2]، وتلبس[3] حينئذ صورة واحدة، فيصير لها هيولي واحدة، وصورة واحدة، ثم منهم من جعل تلك الصورة أمراً متوسطاً بين الصور المتضادة للبسائط، ومنهم من جعلها صورة أخرى للنوعيات، أي صورة توجد لبعض الأنواع الموجودة في الأعيان.

وردّ بوجهين:

أحدهما: أن تفاسد[4] الصور سواء كان على وجه الانكسار أو الزوال بالكلية، إما أن يكون معاً أو على التعاقب وكلاهما فاسد لما مرّ في الكيفيات، ولا يجوز أن يجعل الفاعل ههنا هو الكيفية كالصورة في انكسار الكيفيات، لأن في فساد الصورة فساد آثارها، أعني الكيفيات.

وثانيهما: أنه لو كان كذلك لما اختلفت أجزاء الممتزج بالتبخر والتقاطر والترمد واللازم باطل بحكم القرع والإنبيق.

[قال (ثم المزاج)

إن كان من قوى متساوية المقادير فمعتدل، وقد يدعي امتناعه بناء على أن لا قاسر على الاجتماع سوى غلبة إحدى القوى].

---

(١) في (ب) تحسن بدلاً من (تحس)

(٢) في (ب) الحاصلة بدلاً من (الخاصة)

(٣) في (ب) وليس بدلاً من (وتلبس)

(٤) في (ب) مفاسد بدلا من (تفاسد)

بين حقيقة المزاج، وكيفية حصوله. وهذا بيان أقسامه بحسب الاعتدال الحقيقي، أو الفرضي، والخارج عنه بكيفية أو أكثر، وقد سبق أن المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الأربع: أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. وسميت قوى باعتبار كونها مبادىء التغيرات على ما هو ظاهر نظر صناعة الطب. والقوة اسم لما هو مبدأ التغير من آخر في آخر من حيث هو آخر. فالمزاج إن كان على حد التساوي في مقادير القوى الأربع شدة وضعفاً، فمعتدل حقيقي، وإلا فغير معتدل، والتساوي في مقادير القوى، لا يستلزم التساوي في مقادير العناصر، لجواز أن يكون عنصراً مغلوباً في الكمية قوياً في الكيفية، وبالعكس. وأكد صاحب القانون[1] التساوي بالتقاوم[2] حيث قال: الاعتدال أن تكون مقادير الكيفيات المضادة[3] متساوية متقاومة. فزعم الشارح[4]، أن تساوي مقادير الكيفيات إشارة إلى تساوي مقادير العناصر. فإن تساوي السوادين مثلاً في القدر عبارة عن تساوي محلهما، والتقاوم إشارة إلى تساوي الكيفيات شدة وضعفاً، وذلك لأنه حكم بامتناع وجود هذا المعتدل لتساوي هيولي عناصره إلى أحيازها، فلا يتحقق الاجتماع، ريثما يحصل الفعل والانفعال، وتساوى الهيولي، لا يمكن[5] بدون

---

(١) هو الرئيس (ابن سينا) سبق الترجمة له في كلمة وافية في هذا الكتاب فليرجع إليها.

(٢) في (ب) بالتقادم (بالدال) بدلاً من (التقاوم).

(٣) سقط من (ب) لفظ (المضادة)

(٤) شرحه ابن النفيس علاء الدين علي بن أبي الحزم القرشي الشافعي المتوفي سنة ٦٨٧ وسماه الموجز، وشرحه الامام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفي سنة ٦٠٦ هـ، وشرح كلياته أيضاً الموفق السامري الحكيم الأجل الموفق أبو يوسف يعقوب بن غنائم السامري المتوفي سنة ٦٨١ هـ جمع فيه ما قاله ابن الخطيب في شرحه للكيات.

(٥) الهيولي لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية (تعريفات الجرجاني).

قال ابن سينا «الهيولي المطلقة فهي جوهر، ووجوده بالفعل إنما يحصل لقبول الصورة الجسمية لقوة فيه قابلة للصور وليس له في ذاته صورة تخص إلا معنى القوة، ومعنى قولي لها هي جوهر، هو أن وجودها حاصل لها بالفعل لذاتها ويقال هيولي لكل شيء من شأنه أن يقبل كمالاً ما وأمراً ليس فيه فيكون بالقياس الى ما ليس فيه هيولي وبالقياس الى ما فيه موضوع (رسالة الحدود).

والهيولي عند القدماء على أربعة أقسام وهي ١ ـ الهيولي الاول، وهي جوهر غير جسم، الهيولي =

تساوي مقادير أجرام العناصر حجماً، وتساوي كيفياتها قوة وضعفاً.

أما الأول: فلأنه ذكر أن الغالب في الكم يغلب في الميل لا محالة.

وأما الثاني: فلأن الميول تختلف باختلاف الكيفيات أيضاً، فإنها قد تعاون الصورة النوعية في إحداث الميل، وفي تعاوقها عنه، فإن الماء المبرد بالثلج أميل إلى مكانه من الماء المسخن بالنار، فلا بدّ في المعتدل الذي يمتنع وجوده لتساوي ميوله عن تساوي عناصره كماً وكيفاً.

ثم قال: والخارجْ عن هذا الاعتدال لا ينحصر في ثمانية، ولم يدع أحد هذا الانحصار، كيف والمعتدل الفرضي والخارج عنه. وهما تسعة على ما سيجيء خارج عن هذا الاعتدال؟ وفيه نظر. أما أولاً: فلأن المفهوم من مقادير الكيفيات مراتبها في الشدة والضعف لا امتداداتها بحسب المسافة لتكون بحسب مقادير أجرام العناصر.

وأما ثانياً: فلأن كيفيات العناصر مختلفة في الشدة والضعف حتى جعلوا حرارة النار أضعاف برودة الماء مثلاً[1]، فكيف يتصور تساوي أجرام العناصر مع تساوي قوى كيفياتها؟ حتى يكون الحكم بامتناع وجوده، بناء على تداعي الأجزاء إلى الافتراق بسبب اختلاف الميول.

وأما ثالثاً: فلأن ادعاء انحصار الخارج عند هذا[2] الاعتدال في الثمانية صريح في كلام القانون[3] متصلاً بكلامه في هذا الاعتدال، وجعل الاعتدال الفرضي مع الأقسام الثمانية للخارج عنه، قادحاً في هذا الانحصار وهم إذ ربما يكون جميع[4] ذلك أحد الأقسام الثمانية للخارج عن هذا الاعتدال، أعني الحقيقي.

= الثانية، وهي جسم قام به صورة كالاجسام بالنسبة إلى صوره النوعية، ٣ ـ الهيولي الثالثة، وهي الاجسام مع الصورة النوعية التي صارت محلاً لصور أخرى، ٤ ـ الهيولي الرابعة: وهي أن يكون الجسم مع الصورتين محلاً للصورة.

(١) سقط من (ب) لفظ (مثلاً)

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (هذا)

(٣) سبق الحديث عنه في هذا الجزء في كلمة وافية

(٤) في (ب) سقط لفظ جميع

[قال (وهو ممنوع)

وإلا فغير معتدل وذلك بخروجه عن التساوي بكيفية].

يعني يجوز أن يكون الاجتماع المؤدي[1] إلى الفعل والانفعال حاصلاً بأسباب أخر غير علية[2] الكيفيات، كأن يكون حدوث الجزء الناري تحت الأرض مثلاً فيمنع كل منهما صاحبه عن الميل إلى حيز[3] نفسه.

[قال (أو كيفيتين غير متضادتين فينحصر في ثمانية)].

يشير إلى أنه لا يمكن الخروج عن الاعتدال بالحرارة والبرودة جميعاً أو بالرطوبة واليبوسة جميعاً، لأن الميل عن حاق[4] الوسط إلى الحرارة مثلاً، معناه زيادة الحرارة على البرودة، فكيف يتصور مع ذلك زيادة البرودة على الحرارة؟ وبهذا يبطل ما قيل: يجوز الخروج[5] بكيفيات ثلاث، فيزيد على الأقسام الثمانية أربعة أخرى: هي المزاج الحار البارد، والرطب أو اليابس، والمزاج الرطب اليابس الحار أو البارد.

نعم يتصور ذلك لو اشترط في المعتدل تساوي أجرام العناصر أيضاً[6]، بأن يزيد جرم الحار والبارد جميعاً أو الرطب واليابس جميعاً.

[قال (وقد يقال المعتدل

كما يتوفر فيه على الممتزج القسط الذي ينبغي له من الكميات والكيفيات نوعاً أو صنفاً أو شخصاً، أو عضواً كل بحسب الخارج أو الداخل بمعنى. أن للإنسان مثلاً مزاجاً هو أليق الأمزجة به، بالنسبة إلى سائر الأنواع، له مراتب بين طرفيه:

---

(١) سقط من (أ) لفظ (المؤدي)
(٢) سقط من (ب) لفظ (علية)
(٣) في (ب) خير بدلاً من (حيز) وهو تحريف
(٤) سقط من (أ) لفظ (حاق)
(٥) سقط من (أ) لفظ (يجوز)
(٦) سقط من (أ) لفظ (أيضاً)

أحدهما: أقربهما إلى الاعتدال الحقيقي، وكذا للتركي[1] بالنسبة إلى سائر الأصناف، وإلى أفراده، ولزيد بالنسبة إلى سائر الأشخاص وإلى أحواله. وللقلب كذلك.

فعرض مزاج النوع يشتمل على أمزجة إضافيه[2]، والصنف على إشخاصيته[3] والشخص على أحواليته[4]، واعتبار العضو إنما هو من جهة أن الطب[5] ينظر[6] بالبوق وفي[6] الأعضاء، وإلا فهو نوع برأسه، كالإنسان ينبغي أن يكون له الاعتبارات الثلاث، واعتدال الشخص يعتبر بحسب تكافؤ قوى أعضائه، حتى يحصل من المجموع ما يقرب إلى الاعتدال الحقيقي، ولا خفاء في أنه ليس هناك امتزاج أجزاء[7]، وحصول كيفية واحدة، فكأنه مجرد وضع، وإضافة، أو كيفيات لجميع الأعضاء من حيث يتأثر بعضها عن البعض بمجرد المجاورة من غير امتزاج].

ما مركان هو المعتدل الحقيقي مشتقاً من التعادل بمعنى التساوي، وهذا هو المعتدل الفرضي والطبي المستعمل في صناعة الطب مشتقاً من العدل في القسمة، ومعناه المزاج الذي قد تؤثر فيه على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي[8] له، ويليق[9] بحاله، ويكون أنسب بأفعاله مثلاً شأن الأسد[10] الجرأة والاقدام، وشأن الأرنب الخوف والجبن، فيليق بالأول غلبة الحرارة، وبالثاني غلبة البرودة، وهذا الاعتدال يعرض له ثمانية اعتبارات، لأن أليقية المزاج[11] للممتزج. إما أن تكون بحسب الأفعال المطلوبة من النوع، أو من المصنف أو من

(١) في (ب) للتزكي بدلاً من (التركي)
(٢) في (ب) أصنافية بدلاً من (إضافية)
(٣) في (ب) أشخاصية بدلاً من (إشخاصيته)
(٤) في (ب) أحوال بدلاً من (أحواليته)
(٥) في (ب) الطيب بدلاً من (الطب)
(٦) سقط من (أ) حرف الجر (في)
(٧) في (ب) امتزاج بعض الأجزاء
(٨) في (ب) يليق له بدلاً من (ينبغي)
(٩) في (ب) ويجدر بدلاً من (يليق)
(١٠) في (أ) الليث بدلاً من (الأسد)
(١١) في (أ) ألفية بدلاً من (أليقية)

الشخص، أو من العضو، وكل من ذلك يعتبر إما بالقياس إلى الخارج، أعني للنوع إلى سائر الأنواع، وللصنف إلى سائر الأصناف من ذلك النوع، وللشخص إلى سائر الأشخاص من ذلك الصنف، وللعضو إلى سائر الأعضاء من ذلك البدن، وإما بالقياس إلى الداخل. أعني للنوع إلى ما له من الأصناف[١]، وللصنف إلى ما له من الأشخاص[٢] وللشخص إلى ما يعرض له من الأحوال، وكذا للعضو مثلاً للبدن الإنساني مزاج هو أليق به من حيث أنه إنسان من مزاج أي نوع فرض، بحيث إذا تغيَّر أو فسد اختلَّت الأفعال المختصة بهذا النوع، وله مراتب يتردد فيها بين طرفي إفراط وتفريط يعبر عنها بسعة المزاج، للقطع بأن ليس جميع[٣] أفراد الإنسان على مزاج واحد، وليس أيضاً كل مزاج صالحاً للصورة الإنسانية،فلنفرض أن حرارتهلا تزيد على عشرين، ولا تنقص عن عشرة، بل تتردد بينهما، فإذا زادت على عشرين لم يكن الممتزج إنساناً، بل فرساً، وإذا نقصت من عشرة لم يكن إنساناً، بل أرنباً، ثم لا محالة تكون هناك واسطة بين هذين الطرفين. أعني الإفراط والتفريطهي أليق به من حيث أنه إنسان من مزاج. أي فرد فرض من أفراد الإنسان، ويكون أفضل أمزجة الإنسان وأقربها إلى الاعتدال، في سن بلغ فيه النشو غايته، وهو وإن لم يكن الاعتدال الحقيقي الذي حكموا بامتناع وجوده، لكنه يعز وجوده، إذ لا يوجد إلا في شخص واحد تجعله الأطباء دستوراً، يقاس إليه سائر[٤] الأشخاص، وكذا للتركي مزاج خاص هو أليق به من حيث أنه تركي في أمزجة سائر أصناف الانسان[٥] له عرض أي سعة لو خرج الشخص عنها لم يكن تركياً، بل صنفاً آخر وله واسطة هي أليق به من فرد[٦] فرض من أفراد التركي، هي أفضل أمزجة الصنف، وإن لم يلزم أن تكون أفضل أمزجة النوع، وكذا لزيد مزاج هو أليق به من حيث هو هذا الشخص المعين، أي أنسب بالصفات المختصة

---

(١) في (ب) الاشخاص بدلاً من (الأصناف)

(٢) سقطمن (ب) وللصنف إلى ماله من الأشخاص

(٣) سقطمن (ب) لفظ(جميع)

(٤) في (ب) عليه بدلاً من (إليه)

(٥) في (أ) بزيادة لفظ(الإنسان)

(٦) سقطمن (ب) جملة (من أي فرد)

به من أمزجة أفراد ذلك الصنف[1]، وهو المزاج الذي يجب أن يكون زيد عليه، ليكون موجوداً حياً صحيحاً. ثم لاخفاء في أن له سعة ضرورة أن مزاجه وهو شاب غير مزاجه وهو شيخ أو صبي أو كهل، ولها طرفا إفراط وتفريط لا تتعداهما ضرورة أن ليس كل مزاج صالحاً له مع اختصاصه بمزاج معين وبينهما واسطة إذا حصلت لزيد كان على أفضل ما ينبغي أن يكون عليه بمعنى أن المزاج الذي له في ذلك الوقت أصلح لأفعاله من المزاج الذي له في سائر[2] أوقاته، وكذا للقلب مزاج هو أليق به من أمزجة سائر أعضاء البدن. عريض له طرفان إذا تجاوزهما لم يكن القلب، وواسطة إذا حصلت للقلب كان على أفضل ما ينبغي أن يكون عليه، فظهر أن عرض مزاج النوع يشتمل على أمزجة أصنافه، لأن غرض[3] الصنف، بعض غرض[4] النوع، وغرض مزاج الصنف يشتمل على أمزجة أشخاصه، وعرض مزاج الشخص على أمزجته في حالاته، وليس مزاج العضو داخلاً في العروض المتقدمة[5]، لأنها مأخوذة باعتبار مجموع البدن، من حيث هو مجموع إذا تكافأت الأعضاء الحارة بالباردة والرطبة باليابسة، فيستحيل أن يكون مزاج مجموع البدن، مزاج عضو واحد فإن قيل: العضو نوع من أنواع الكائنات مشتمل على أصناف مشتملة على أشخاص، فينبغي أن يعتبر له اعتدال نوعي وصنفي[6] وشخصي كل منها بالقياس إلى الداخل والخارج دون أن يجعل قسماً[7] برأسه مقابلاً لها.

قلنا: نعم إلا أنهم نظروا إلى أن الطب[8] ينظر في أحوال بدن الانسان وأعضائه من حيث كونها على اعتدالها، أو خارجة عنه، واعتبار مزاج البدن، إنما هو باعتبار تكافؤ أعضائه وتعادلها في المزاج، بأن تكون حرارة ما هو حار منها كالقلب تعادل

---

(١) في (أ) النوع بدلاً من (الصنف)
(٢) في (ب) جميع بدلاً من (سائر)
(٣) في (ب) عرض بدلاً من (غرض)
(٤) في (ب) عرض بدلاً من (غرض)
(٥) سقط من (ب) لفظ (المتقدمة)
(٦) سقط من (أ) لفظ (وصنفي)
(٧) في (ب) بزيادة (قائماً)
(٨) في (ب) بزيادة (باعتباره)

برودة ما هو بارد منها كالدماغ، ويبوسة ما هو يابس منها كالعظم تعادل رطوبة ما هو رطب منها كالكبد، بحيث إذا نسب جميع ما في البدن من الحرارة إلى جميع ما فيه من البرودة كان قريباً[1] من التساوي، وكذا الرطوبة مع اليبوسة.

وبالجملة يكون الحاصل من المجموع قريباً من الاعتدال الحقيقي. ثم لاخفاء في أنه ليس ههنا. أعني في مزاج جملة البدن المعبر بالمزاج الشخصي، اختلاط أجزاء[2] الأعضاء، وتصغرها وتمارسها، وكأنه مجرد وضع، وإضافة للبعض إلى البعض، أو كيفيات تحصل لجميع الأعضاء من جهة تأثر بعضها من البعض بمجرد المجاورة من غير امتزاج واختلاط للأجزاء.

[قال(والخارج عن هذا الاعتدال)

أيضاً ينحصر في ثمانية. على قياس الحقيقي.

واعترض بأن الخروج بالمتضادين[3] ممكن ههنا بأن يزيدا أو ينقصا من القدر اللائق فيجوز الخروج بكيفية أو كيفيتين أو ثلاث أو أربع بحسب الزيادة والنقصان جمعاً وإفراداً يصير ثمانين.

وأجيب: بأن معنى توفر القسط اللائق أن يكون بين الفاعلتين نسبة تليق بالممتزج، وكذا بين المنفعلتين، فما دامت النسبة محفوظة، فالاعتدال بحاله سواء زادت المقادير أو انتقصت كما إذا كان اللائق عشرة أجزاء من الحرارة، وخمسة من البرودة، فصارت الحرارة اثني عشر أو ثمانية، والبرودة ستة أو أربعة، وإن صارت البرودة ستة، والحرارة أحد عشر، فهو أبرد مما ينبغي لا أحر، أو ثلاثة عشر فأحر لا

---

(١) في (ب) كان متساوياً بدلاً من (قريباً من التساوي)

(٢) في (أ) جزئيات بدلاً من (أجزاء)

(٣) التضاد: هو التباين والتقابل التام، وضد الشيء خلافه، فالسواد ضد البياض، والموت ضد الحياة، والليل ضد النهار، إذا جاء ذهب ذاك، لذلك قيل إن الضدين لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة لكن يرتفعان، أما النقيضان فلا يجتمعان ولا يرتفعان ومن شرط الضدين أن يكونا من جنس واحد كالبياض والسواد فإنهما يجتمعان في اللونية، وإذا كان النوعان المتعادلان لا يختلفان إلا في صفة واحدة موجودة في أحدهما معدومة في الاخر كان التضاد بينهما تاماً كاللونين المتكاملين فإنه كلما كان أحدهما إلى أخيه أقرب كان التضاد بينهما أعظم

أبرد. نعم لا يبعد ذلك في الاعتدال الشخصي بالنسبة إلى الداخل بأن يصير مزاج قلب زيدأحر ،وأيبس من أعدل أحواله، ومزاج دماغه أبرد وأرطب وبالعكس. إذ ليس هناك كيفية متوسطة تبقى مع حفظ التسمية].

يعني الاعتدال الفرضي المعتبر بحسب الطب ينحصر في ثمانية، لأنه إما أن يكون بكيفية واحدة من الأربع، فيكون أحر مما ينبغي، أو أبرد أو أرطب أو أيبس، وإما بكيفيتين غير متضادتين فيكون أحر وأرطب، أو أيبس أو أبرد وأرطب أو أيبس، واعترض الكاتبي[1] في شرح[2] الملخص. بأن الخروج عن هذا الاعتدال بكيفيتين متضادتين ممكن بأن تزيد الحرارة والبرودة جميعاً على القدر اللائق بالممتزج، أو تنقصا عنه، وكذا الرطوبة واليبوسة، ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين غالبتين ومغلوبتين معاً في الخارج عن الاعتدال الحقيقي، لأن المعتبر ثمة زيادة كل على الأخرى. وههنا على القدر اللائق، لا على الأخرى. وإذا جاز ذلك فالخروج إما أن يكون بكيفية، أو كيفيتين، أو ثلاث كيفيات، أو الكيفيات الأربع جميعاً والأول: ثمانية أقسام حاصلة من ضرب أربعة. أعني الكيفيات في اثنين. أعني الزيادة والنقصان. والثاني: أربعة وعشرون قسماً لأن الكيفيتين الخارجتين، إما الحرارة مع البرودة أو مع الرطوبة أو مع اليبوسة. وإما البرودة مع الرطوبة أو مع اليبوسة، وإما الرطوبة مع اليبوسة، فهذه ستة نضربها في أربع حالات، هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما، وزيادة الأولى مع نقصان الثانية وبالعكس. والثالث اثنان

---

(١) هو علي بن عمر بن علي الكاتبي القزويني نجم الدين، ويقال له دبيران: حكيم منطقي. من تلاميذ نصير الدين الطوسي له تصانيف منها «الشمسية» ورسالة في قواعد المنطق، و«حكمة العين» في المنطق الطبيعي والرياضي، والمفصل شرح المحصل لفخر الدين الرازي في الكلام، وجامع الدقائق في كشف الحقائق في المنطق توفي عام ٦٧٥هـ.
راجع فوات الوفيات ٢ : ٦٦ / وهدية العارفين ١ : ٧١٣ ومعجم المطبوعات ١٥٣٧

(٢) الملخص في الحكمة والمنطق للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفي ٦٠٦هـ وشرحه أبو الحسن علي بن عمر القزويني الكاتبي المتوفي سنة ٦٧٥هـ شرحاً مبسوطاً وسماه المنصص، واختصره نجم الدين بن اللبودي المذكور في الإشارات وعليه حواش مفيدة للأبهري وشرحه شمس الدين اللبودي المذكور في الرأي المعتبر.
راجع كشف الظنون ٢ : ١٨١٩

وثلاثون قسماً، لأن الخروج، إما بالحرارة مع البرودة والرطوبة، أو مع البـرودة واليبوسة، أي مع الرطوبة واليبوسة، وإما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة يصير أربعة نضربها في ثمان حالات. هي زيادة الكيفيات الثلاث، ونقصانها، وزيادة كل من الثلاث مع نقصان الأخريين، ونقصان كل مع زيادة الأخريين. والرابع ستة عشر قسماً على عدد الحالات الممكنة. أعني زيادة الكيفيات الأربع ونقصانها، وزيادة كل منها مع نقصان الثلاث الباقية وبالعكس. فهذه عشرة، وزيادة كل اثنتين مع نقصان الآخريين. وهذه ستة. لأن الاثنتين. إما الفاعلتان وإما المنفعلتان، وإما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين. والمعترض قد أخلّ ببعض هذه الأقسام، فجعل الأقسام الممكنة ثلاثة وستين، فاستوفاها العلامة الشيرازي[1] ثمانين.

ثم أجاب: بأن معنى هذا الاعتدال، هو أن يتوفر على الممتـزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي هو أليق بحاله، وأنسب بأفعالـه. أعنـي أن تكون الحرارة والبرودة فيه على نسبة تلائم أفعالـه علـى الوجـه الأفضـل الأليق، وكذا الرطوبة واليبوسة، فما دامت هذه النسبة محفوظة، كان الاعتدال باقياً، وإن فرض زيادة أو نقصان في مقادير الكيفيات مثلاً، إذا كان اللائق بالممتزج أن يكون الحار ضعف البارد، كأن يكون الحار من عشرة إلى عشرين، والبارد من خمسـة إلـى عشرة، فإذا زادت الفاعلتان، فصارت الحرارة اثنتي عشرة والبرودة ستة، أو انقصتا فصارت الحرارة ثمانية، والبرودة أربعة، فإن الاعتـدال باق لبقـاء النسبـة. وإن صارت البرودة ستة مع كون الحرارة أحد عشر فليس هذا خروجا عن الاعتـدال بالكيفيتين، بل بالبرودة فقط، إذ المزاج صار أبرد مما ينبغي لا أحـر، ومـع كون

(١) هو محمود بن مسعود بن مصلح الفارسي قطب الدين الشيرازي: قاض علم بالعقليات، مفسر، ولد بشيماز عام ٦٣٤ وكان أبوه طبيباً فيها فقرأ عليه، ثم قصد نصير الدين الطوسي وقرأ عليه، ودخل الروم فولى قضاء سيواس وملطيه، وزار الشام ثم سكن تبريز وتوفي بها عام ٧١٠هـ. من كتبه فتح المنان في تفسير القرآن نحو ٤٠ مجلداً منه الجزء الاول مخطوط، وحكمة الاشراق ط، وشرح كليات القانون في الطب لابن سينا، ومفتاح المفتاح في البلاغة، وغرة التاج في الحكمة، ونهاية الإدراك في دراية الافلاك، في علم الهيئة، وشرح الاسرار للسهروردي، ورسالة في بيان الحاجة إلى الطب والاطباء ووصاياهم، وعير ذلك.

راجع بغية الوعاة ٣٨٩ والدرر الكامنة ٤ : ٣٣٩ ومفتاح السعادة ١ : ١٦٤.

الحرارة ثلاثة عشر فليس إلا خروجاً عن الاعتدال بالحرارة، حيث صارأحر[1]مما ينبغي، وكذا في الرطوبة واليبوسة، والحاصل أنه إذا كانت النسبة الفاصلة بأن تكون الحرارة ضعف البرودة مثلاً، فتغير[2] النسبة، إما أن يكون بزيادة الحرارة على الضعف [أو نقصانها أو زيادة البرودة على النصف أو نقصانها ولا يتصور مع زيادة الحرارة على الضعف][3] نقصان البرودة عن الضعف[4] ولا مع نقصانها عن الضعف زيادة البرودة على النصف، وكذا الكلام في كميات العناصر، فلا يرد ههنا ما يرد عن الاعتدال الحقيقي من أنه لما اعتبر فيه تساوي العناصر في الكم أيضاً، جاز الخروج عنه بالعنصر الحار والبارد جميعاً، بأن يزيد آخر ما على الآخرين، وذلك لأن المعتبر ههنا نسبة بين كميات العناصر، كالضعف والنصف مثلاً، فتغير النسبة[5] لا يتصور إلا مثل ما ذكر في الكيفيتين فليتأمل.

نعم لا يبعد الخروج بالكيفيتين المتضادتين عن الاعتدال الشخصي بالنسبة إلى الداخل، بأن يصير مزاج قلب زيد أحر وأيبس من أعدل أحواله، ومزاج دماغه أبرد وأرطب أو بالعكس. وذلك لأنه ليس هناك كيفية متوسطة يحكم ببقائها ما دامت النسبة محفوظة[6] وإن كانت المقادير مختلفة.

[قال (واختلفوا في أعدل البقاع)[7]

بحسب أوضاع العلويات: فقال ابن سينا. خط الاستواء لتشابه أحوالهم في البرد والحر، ولا يضر كونهم دائماً في المسامتة أو القرب منها، لأنها لسرعة زوالها

---

(١) في (أ) آخر بدلاً من (أحرَّ) وهو تحريف

(٢) في (ب) فتعين النسبة بدلاً من (فتغير)

(٣) ما بين القوسين سقطمن (أ)

(٤) في (أ) النصف بدلاً من (الضعف)

(٥) في (ب) فتعين بدلاً من (فتغير)

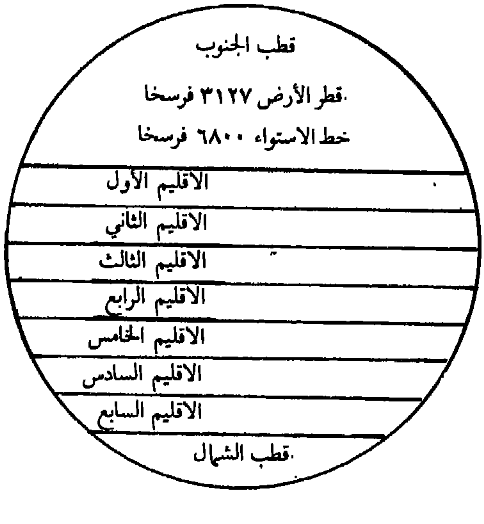
(٦) في (ب) محظوظة بدلاً من (محفوظة)

(٧) البقعة من الأرض واحدة (البقاع) والباقعة الداهية، والبقيع موضع فيه أرُوم الشجر من ضروب شتى، وبه سمي بقيع الغرقد، وهي مقبرة بالمدينة، والغرْأب الأبقع الذي فيه سواد وبياض وبقعان الشام الذي في الحديث: خدمهم وعبيدهم.

قليلة النكاية، ولا كون شتائهم مثل صيف البلدة التي عرضها ضعف الميل الكلي في مسامتة الشمس مع أنه في غاية الحر، لجواز أن يكون ذلك لتزايد نهاره على الليل إلى قريب من الضعف، بخلاف خط الاستواء فإنهما يتساويان فيه أبداً، فيتعادل البرد والحر، أو يكون أهل خط الاستواء لما ألفوا بالحر لم تتأثر أمزجتهم عن حر المسامتة، واستبردوا الهواء حين الشمس في المنقلب فلم ينحرفوا عن الاعتدال.

والجواب: أن التشابه بمعنى عدم طريان تغير معتد به لا يفيد القرب من الاعتدال الحقيقي على ما هو المتنازع. وقال الأكثرون هو الإقليم الرابع(١) لما يشاهد فيه من زيادة الكمالات التابعة للمزاج، الذي كلما كان إلى الاعتدال

(١) الاقليم: قسم من الارض يختص باسم، والاقاليم سبعة أقسام في الربع المسكون من الارض كل أقليم منها كأنه بساط مفروش قد مد طوله من المشرق إلى المغرب،وعرضه من الجنوب إلى الشمال وهي مختلفة الطول والعرض، فأطولها وأعرضها الاقليم الأول، وذلك أن طوله من المشرق إلى المغرب نحو ثلاثة آلاف فرسخ، وعرضه من الجنوب إلى الشمال نحو مئة وخمسين فرسخاً وأقصرها طولاً وعرضاً الاقليم السابع، وذلك أن طوله من المشرق إلى المغرب نحو من ألف وخمسمائة فرسخ، وعرضه من الجنوب إلى الشمال نحو من سبعين فرسخاً وأما سائر الأقاليم ففيما بينهما من الطول والعرض، وهذا مثال ذلك



الحقيقي أقرب، وإلى الواحد الذي هو المبدأ أنسب، كان بإفاضة الكمال عليه أجدر، وخط الاستواء بالضد من ذلك، وهذا وإن أمكن استناده إلى أسباب أرضية، إلا أنه حدسي يكاد يقع به الجزم. كيف لا ؟ ومبنى عمارة الأقاليم، وكثرة التواليد فيها على الاعتدال، فما كان منها أوسط، والتوالد والعمارة فيه أوفر، كان إلى الاعتدال الحقيقي أقرب، وعن الفجاجة والاحتراق أبعد، ثم تلا نزاع في إمكان بقعة أعدل منهما، باتفاق من الأسباب الأرضية].

قد اتفقوا على أنه إذا اعتبرت الأنواع كان أعدل الأمزجة أي أقربها إلى الاعتدال الحقيقي، مزاج نوع الإنسان لأنه متعلق للنفس الناطقة الأشرف، فلا بدّ أن يكون أشرف، أي أقرب إلى الوحدة الحقيقية، وأبعد عن التضاد والكثرة، ولأنه أحوج الأنواع إلى الأفعال المتقنة التي تعين على بعضها الحرارة كالهضم، وعلى بعضها البرودة كالإمساك، وعلى بعضها اليبوسة كالحفظ، وعلى بعضها الرطوبة كالإدراك.

واختلفوا في أعدل الأصناف بالنظر إلى أوضاع العلويات. فقال ابن سينا: سكان خط الاستواء، أي الموضع الموازي لمعدل النهار، وذلك لتشابه أحوالهم في الحر والبرد، لتساوي ليلهم ونهارهم دائماً، ولأنه ليس صيفهم شديد الحر، لأن الشمس تزول عن سمت رأسهم بسرعة، لما تقرر في موضعه من أن حركتها في الميل. أعني البعد عن معدل النهار أسرع عند الاعتدالين، وأبطأ عند الانقلابين، ولا شتاؤهم شديد البرد، لأن الشمس لا تبعد عن سمتهم كثيراً، فلا يعظم التفاوت بين صيفه وشتائه. ومع ذلك فمدة كل منهما قصيرة، وهي شهر ونصف كما مرّ من كون الفصول هناك ثمانية. فالشمس لا تسامتهم عن بعد كثير، بل عن قرب من المسامتة، فهم دائماً منتقلون من حالة متوسطة إلى ما يشابهها، فكأنهم في الربيع دائماً. واستدل بعضهم على فساد هذا الرأي بوجهين:

أحدهما: أن الشمس تسامت رءوسهم في السنة مرتين، ثم لا تبعد عن المسامتة بأكثر من ثلاثة وعشرين جزءاً ونصفاً، على ما هو غاية الميل الكلي، فهم

دائماً في المسامتة أو في القرب منها، فتكون حرارتهم مفرطة، لأن قرب المسامتة في زمان يسير كما في الصيف عندنا، مع تقدم برد الشتاء المخرج للهواء عن استعداد التسخن مسخن جداً فهذا أولى.

وجوابه: أن مسامتتهم لسرعة زوالها أقل نكاية وتسخيناً للهواء من المسامتة، أو القرب منها في البلاد ذوات العروض، لأن قرب المسامتة يبقى هناك أياماً كثيرة، ويكون النهار أطول من الليل طولاً ظاهراً. والسبب الدائم وإن ضعف، قد يكون أكثر تأثيراً من غير الدائم، وإن قوى كالحديد في نار لينة مدة، وفي نار قوية لحظة.

وثانيهما: أن زمان وصول الشمس إلى أول السرطان[1] شتاء لخط الاستواء لكون الشمس على غاية البعد عن سمت رأسهم، وصيف لبقعة عرضها سبعة وأربعون ضعف الميل الكلي كبلدة سراي[2] لكونها على غاية القرب عنها مع أن بعدها عن سمت رأس البقعتين على السواء، فيكون حر شتاء خط الاستواء كحرّ صيف هذه البلدة، بل أكثر إذا تأملت، لأن ما قبل هذه الحالة لهم من أسباب السخونة، ولأهل البلدة من أسباب البرودة، وإذا كان حر شتائهم هذا، فما ظنك بحرّ صيفهم.

وجوابه: منع تشابه حرّ الفصلين في البقعتين، وإنما يلزم لو انحصر سبب الحرّ

---

(١) السرطان: بيت القمر، وشرف المشتري، وهبوط المريخ ووبال زحل، وهو برج مائي أنثي ليلي شمالي منقلب صيفي بلغمي، وفي أوله يبتدىء الليل بالزيادة والنهار في النقصان تسعون يوماً، وله ثلاثة وجوه، وخمسة حدود.

(٢) لا توجد بلدة بهذا الاسم فلعلها سُرماري - وهي قلعة عظيمة، وولاية واسعة بين تفليس وخلاط مشهورة مذكورة وسرماري قرية بينها وبين بخاري ثلاثة فراسخ.

أو لعله يقصد سُرَّ من رأي: قال الزجاجي: قالوا كان اسمها قديماً ساميرا سميت بسامير بن نوح كان ينزلها لان أباه أقطعه إياها فلما استحدثها المعتصم سماها سُرَّ من رأى، وقد بسط القول فيها بسامراء قال أبو عثمان المازني. قال لي الواثق كيف ينسب رجل إلى سُرَّ من رأى..؟ فقلت: سُرّي يا امير المؤمنين أنسب إلى أول الحرفين كما قالوا في النسب إلى تأبط شراً تأبطي.

راجع معجم البلدان ٣: ٢١٥

في قرب الشمس من سمت الرأس وهو محال، فيجوز أن يشتد حرّ صيف البلدة المفروضة، بسبب تزايد طول النهار على الليل إلى الضعف تقريباً، لأن طول نهارها يبلغ ست عشرة ساعة تقريباً، وقصر لياليها ثماني ساعات كذلك، بخلاف خط الاستواء، فإن الليل والنهار فيه دائماً على السواء، فيتعادل الحر والبرد، وأيضاً المألوف لا يؤثر، فلعل أهل خط الاستواء لإلفهم بالحرّ لا تتأثر أمزجتهم، ولا تتسخن من حرّ مسامتة الشمس، ويستبردون الهواء عند بُعد المسامتة، أعني كون الشمس في الانقلابين، فيبقى الاعتدال بخلاف البلدة المفروضة، فإن الحر يشتد على جسمهم، ويؤثر فيهم لعدم إلفهم به، ولانتقالهم إليه من شدة البرد، وإن كان على التدريج، ولا يخفي على المصنف ضعف هذا الجواب، وكذا إسناد حرّ البلدة إلى الأسباب الأرضية.

وأما الجواب عن احتجاج ابن سينا على كون سكان خط[1] الاستواء أقرب الأصناف إلى الاعتدال الحقيقي، بالنظر إلى أوضاع العلويات، فهو أن تشابه الأحوال بمعنى أنه لا يطرأ عليهم تغير يعتد به، ولا تلحقهم كذلك[2] نكاية من حر أو برد لا يفيد المطلوب. أعني قربهم من الاعتدال الحقيقي الذي تساوي فيه[3] الكيفيات لجواز أن يكون البالغ في الحرارة أو البرودة المألوفة كذلك.

وذهب جمع من الأوائل، وكثير من المتأخرين إلى أن أعدل الأصناف سكان الإقليم الرابع استدلالاً بالاثار كما هو مذكور في المتن، غني عن الشرح، وفيه إشارة إلى دفع اعتراضين:

أحدهما: أن كثرة التوالد والتناسل وتوفر العمارات وغير ذلك من الكمالات، إنما يتبع الاعتدال العرضي الذي هو توفر القسط الأليق من الكيفيات لا الحقيقي الذي هو تساويها، وفيه النزاع. ودفعه أن المعتدل الفرضي كلما كان إلى المعتدل الحقيقي أقرب، وبالواحد المبدأ أنسب، كان بإفاضة الكمال أجدر، فيتم

(١) سقط من (أ) لفظ (خط).
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (كذلك).
(٣) في (أ) بزيادة لفظ (فيه).

الاستدلال بزيادة الكمال على زيادة القرب من الاعتدال الحقيقي على ما هو المطلوب.

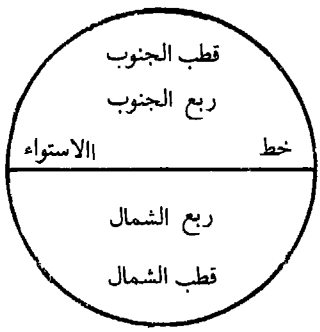
وثانيهما: أن قلة الكمالات في خط الاستواء وكثرتها في الاقليم الرابع. يجوز أن تكون عائدة إلى الأسباب الأرضية دون أوضاع العلويات. ودفعه أن الحدس يشهد بما ذكرنا، ويحكم ببطلان أن لا يوجد في خط الاستواء، وهو أربعة آلاف فرسخ بقعة خالية عن الموانع الأرضية، ولا في الإقليم الرابع على كثرة بلادها، بلدة خالصة للأسباب العلوية.

فإن قيل: إذا صح الاستدلال على اعتدال الاقليم الرابع بكونه وسطاً بين الأقاليم بعيداً عن الفجاجة الشمالية، والاحتراق الجنوبي، فأولى أن يستدل على اعتدال خط الاستواء[1] بكونه على حاف الوسط من الشمال والجنوب.

قلنا: التوسط ههنا توسط بين ما هو من أسباب الحرّ والبرد ـ أعني قرب المسامتة وبعدها بخلاف التوسط بين القطبين. فإنه نسبة الشمس إليها على السواء، وأهل ذلك الوسط دائماً في المسامتة، أو القرب منها، وإنما يصح الاستدلال لو كان غاية الحرّ والبرد تحت نقطتي الجنوب والشمال وليس كذلك.

---

(١) خط الاستواء: هو خط متوهم ابتداؤه من المشرق إلى المغرب تحت مدار رأس برج الحمل، والليل والنهار أبداً على ذلك الخط متساويان والقطبان هناك ملازمان للأفق، أحدهما مما يلي مدار سهيل في الجنوب والآخر في الشمال مما يلي الجدي وهذا مثال ذلك



[قال (وأما المباحث)

المبحث الأول

ففي أقسام الممتزج وتسمي المواليد وهي المعدنيات والنبات والحيوان. لأنه إن تحقق فيها مبدأ التغذية والتنمية، فإما مع مبدأ الحس والحركة وهو الحيوان أو لا وهو النبات و إلا فالمعادن، ولا قطع لعدم الحس والحركة فيهما، بل ربما يدعي ذلك في النبات، ويستشهد بالامارات. ولما كان اختلاف مراتب الصورة في الكمال باختلاف الأمزجة في القرب من الاعتدال، لم يبعد أن لا ينتهي نقصان الاستحقاق في البعض إلى حد الانتفاء، بل الضعف والخفاء].

بعد الفراغ من مقدمة القسم الرابع من الأقسام الأربعة المرتب عليها الكلام فيما يتعلق بالأجسام على التفصيل وهو في المركبات التي لها مزاج، شرع في مباحثه. وهي ثلاثة حسب أقسام[1] الممتزج المسماة بالمواليد الثلاثة. أعني المعادن والنبات والحيوان. ووجه الحصر أن الممتزج إن تحقق فيه مبدأ التغذية والتنمية. فإما مع تحقق مبدأ الحس والحركة الإرادية، وهو الحيوان، أو بدونه وهو النبات، وإنه لم يتحقق ذلك فيه، فالمعادن. وإنما قلنا مع تحقق مبدأ الحس والحركة، لأنه لا قطع بعدهما في النبات والمعدن. بل ربما يدعى حصول الشعور والإرادة للنبات، لامارات تدل على ذلك، مثل ما نشاهد من ميل النخلة الأنثى إلى الذكر، وتعشقها به، بحيث لو لم تلقح منه لم تثمر[2]، وميل عروق الأشجار إلى

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (أقسام)

(٢) قال تعالى: وأرسلنا الرياح لواقح فأنزلنا من السماء ماء فأسقيناكموه وما أنتم له بخازنين

ومعنى « لواقح » حوامل: لانها تحمل الماء والتراب والسحاب والخير والنفع قال الازهري: وجعل الريح لاقحاً لانها تحمل السحاب أي تقله وتصرفه، أي تنزله قال تعالى: حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً أي حملت، وناقة لاقح ونوق لواقح إذا حملت .الأجنة في بطونها، وقيل: لواقح بمعنى ملقحة وهو الاصل، ولكنها لا تلقح إلا وهي في نفسها لاقح، كأن الرياح لقحت بخير، وقيل ذوات لقح وكل ذلك صحيح أي منها ما يلقح الشجر كقولهم: عيشه راضية، أي فيها رضا، وليل نائم أي فيه نوم.

وعن أبي هريرة ـ رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول: الريح الجنوب من الجنة وهي الريح اللواقح التي ذكرها الله في كتابه وفيها منافع للناس وروى عنه عليه السلام أنه قال: ما هبت جنوب إلا أتبع الله بها عيناً غدقة وقال أبو بكر بن عياش: لا تقطر قطرة من السحاب إلا بعد أن تعمل الرياح الاربعة فيها فالصبا تهيجه، والدبور تلقحه، والجنوب تدره، والشمال تفرقه.

جهة الماء، وميل أغصانها في الصعود من جانب الموانع إلى الفضاء، ثم ليس هذا ببعيد عن القواعد الفلسفية، فإن تباعد الأمزجة عن الاعتدال الحقيقي، إنما هو على غاية من التدريج، فانتقاص استحقاق الصور الحيوانية وخواصها، لا بدّ أن تبلغ قبل الانتفاء إلى حد الضعف والخفاء، وكذا النباتية.

ولهذا اتفقوا على أن من المعدنيات ما وصل إلى أفق النباتية، ومن النباتات ما وصل إلى أفق الحيوانية كالنخلة، وإليه الإشارة بقوله عليه السلام:

« أكرموا عمتكم النخلة »[1].

[قال (والمراد بالحيوان)

ما يعمه وأجزاءه ومتولداته كالشعر والعظم واللبن والابريسم واللؤلؤ. وبالنبات ما يعم نحو الأشجار والأثمار، وما يتخذ منها، والمرجان وبالمعدن ما سوى ذلك من الممتزجات، ولو بالصنعة كالزنجار والسنجرف، ليتم حصر الأجناس. وأما حصر الأنواع فلا سبيل إليه للبشر].

إشارة إلى دفع ما يورد على حصر الأجناس في الثلاثة. حيث يوجد أشياء ليس فيها مبدأ الحس والحركة، مع القطع بأنها ليست من النبات أو المعدن، كبعض أجزاء الحيوان ومتولداته، كالعظم والشعر واللبن والعسل واللؤلؤ والابريسم، وما أشبه ذلك، وأشياء لا يطلق عليها اسم النبات والمعدن كالثمار وما يتخذ منها، وكالزنجار والسنجرف ونحو ذلك.

---

(١) لفظ الحديث: أكرموا عمتكم النخلة فإنها خلقت من فضلة طينة أبيكم آدم وليس من الشجر شجرة اكرم على الله من شجرة ولدت تحتها مريم ابنة عمران فاطعموا نساءكم الولد الرطب، فإن لم يكن رطب فتمر».

رواه أبو نعيم في الامثال عن على مرفوعاً، وأخرجه أبو يعلي في مسنده عن ابن عباس ولكن بلفظ نزلت بدل ولدت، وبلفظ فإنها خلقت من الطين الذي خلق منه آدم، وليس من الشجر يلقح غيرها، وأخرجه عثمان الدارمي بلفظ «أطعموا نفساءكم الرطب، فإن لم يكن رطب فالتمر، وهي الشجرة التي نزلت مريم ابنة عمران تحتها، وفي سنده ضعف وانقطاع وفي خبر من كان طعامها في نفاسها تمراً جاء ولدها حليماً، ورواه في الإصابة بلفظ «أكرموا عمتكم النخلة فإنها خلقت من الطينة التي خلق منها آدم» قال وفي سنده ضعف وانقطاع انتهى.

وقال في الدرر: رواه أبو يعلي، وأبو نعيم عن ابن عباس بسند ضعيف بلفظ: «أكرموا عمتكم النخلة فإنها خلقت من الطين الذي خلق منه آدم» وفي الباب: نعم المال النخل. وشبه النبي صلى الله عليه وسلم ـ النخلة بالمؤمن، فإنها تشرب برأسها وإذا قطع ماتت وينتفع بجميع أجزائها ـ انتهى.

[قال (المبحث الأول)

المعدني إما ذائب مع الانطراق أو الاشتعال أو بدونهما، وإما غير ذائب لفرط رطوبته أو يبوسته. فالأول كالأجساد السبعة. الذهب والفضة والرصاص والأسرب والحديد وإذابته بالحيلة، والنحاس والخارصيني وتكونهما من الزئبق والكبريت على حسب اختلاف صفاتهما وامتزاجاتهما بشهادة الأمارات، وعدم وجدانهما في معادنهما يجوز أن يكون لتغيرهما أو بصغر جرمهما[1] جداً].

أقسام المعدني خمسة: ذائب منطرق. ذائب مشتعل. ذائب غير منطرق ولا مشتعل. غير ذائب لفرط الرطوبة. غير ذائب لفرط اليبوسة.

فالأول: أي الذائب المنطرق هو الجسم الذي انجمد فيه الرطب واليابس بحيث لا تقدر النار على تفريقهما مع بقاء دهنية قوية بسببها يقبل ذلك الجسم الانطراق. وهو الاندفاع في العمق بانبساط يعرض للجسم في الطول والعرض قليلاً قليلاً، دون انفصال شيء، والذوبان سيلان الجسم بسبب تلازم رطبه ويابسه، والمشهور من أنواع الذائب المنطرق سبعة: الذهب والفضة والرصاص والأسرب والحديد والنحاس والخارصيني، قيل هو جوهر شبيه بالنحاس يتخذ منه مراي لها خواص. وذكر الخازني[2]. أنه لا يوجد في عهدنا والذي يتخذ منه مرايا ويسمى

---

(١) في (ب) أجزائها بدلاً من (جرمها)

(٢) هو عبد الرحمن الخازن أو الخازني أبو الفتح، حكيم فلكي مهندس. قال البيهقي كان غلاماً رومياً لعلي الخازن المروزي فنسب إليه، حصل على علوم الهندسة والمعقولات، وصنف «ميزان الحكمة» و «الزيج» المسمى بالمعتر السنجري، نسبة إلى السلطان سنجر، وكان متقشفاً يلبس لباس الزهاد بعث إليه السلطان سنجر ألف دينار فأخذ منها عشرة ورد بقيتها وقال: يكفيني كل سنة ثلاثة دنانير، وليس معي في الدار إلا سنور توفي عام ٥٥٠هـ.

راجع تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي ١٦١ وفي معجم المطبوعات ٨١٠ أن قسماً من ميزان الحكمة نشر في المجلة الاميركية الجزء ٨٥ ص ١٢٨

بالحديد الصيني، والانقنجوسن فجوهر مركب من بعض الفلزات، وليس بالخارصيني والذوبان في غير الحديد ظاهر. وأما في الحديد فيكون بالحيلة على ما يعرفه أرباب الصنعة، وشهدت الأمارات بأن مادة الأجسام السبعة الزئبق والكبريت، واختلاف الأنواع والأصناف عائد إلى اختلاف صفاتهما واختلاطهما، وتأثر أحدهما عن الآخر، أما الأمارات فهي أنها سيما الرصاص تذوب إلى مثل الزئبق، والزئبق ينعقد برائحة الكبريت إلى مثل الرصاص، والزئبق يتعلق بهذه الأجساد، ثم الزئبق مركب من مائية وكبريتية. وامتحان علم الصنعة أيضاً يشهد بذلك. واعتراض أبي البركات[١] بأنه لو كان الأمر[٢] كذلك لوجد كل من الزئبق والكبريت في معدن الآخر، وفي معادن هذه الأجسام مدفوع بأنه يجوز أن يكون عدم الوجدان لتغيرهما بالامتزاج، أو لعدم الاحساس بواسطة تصغر الأجزاء، وأما كيفية تكونها، فهي أنه إذا كان الزئبق والكبريت صافيين، وكان انطباخ أحدهما بالآخر تاماً، فإذا كان الكبريت مع بقائه أبيض غير محترق تكونت الفضة، وإن كان أحمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة تكون الذهب، وإن كانا نقيين وفي الكبريت قوة صباغة لكن وصل إليه قبل كمال النضج برد مجمد عاقد يكون الخارصيني، وإن كان الزئبق نقياً، والكبريت رديئاً، فإن كان مع الرداءة فيه قوة إحراقية، تكون النحاس، وإن كان غير شديد المخالطة بالزئبق، بل متداخلاً إياه سافاً فسافاً تولد الرصاص، وإن كان الزئبق والكبريت رديئين، فإن قوي التركيب، وفي الزئبق تخلخل أرضي، وفي الكبريت إحراق تكون الحديد، وإن ضعف التركيب تكون الأسرب، وأصحاب الصنعة يصححون هذه الدعاوي بعقد الزئبق بالكبريت انعقاداً محسوساً يحصل لهم بذلك غلبة الظن، بأن الأحوال الطبيعية تقارب الأحوال الصناعية، وأما القطع فلا يد[٣] فيه لأحد.

---

(١) هو أبو البركات بن القضاعي، طبيب مشهور لقبه الخليفة الموفق بأبي البركات كان ماهراً في صناعته متضلعاً من علومها، وكانت صناعته الرمد ويعد من الافاضل فيها. خدم الملك العزيز بن الملك الناصر صلاح الدين بالديار المصرية، وتوفي بالقاهرة سنة ٥٩٨هـ
راجع دائرة معارف القرن العشرين ٢ : ١٣٨
(٢) سقط من (أ) لفظ (الأمر)
(٣) في (ب) يدعيه بدلاً من (يدفيه)

[قال (وتكونها بالصنعة)

سيما الذهب والفضة مما يثبته الأكثرون، ويزعمون أن تحصيل صورها النوعية على تقدير ثبوتها غير مشروط بالعلم بحقائقها، وتفاصيلها، بل يكفي العلم بجميع المواد على وجه يستحق فيضان الصور بأسباب لا نعلمها] .

يعني أن الكثير من العقلاء ذهبوا إلى أن تكون الذهب والفضة بالصنعة واقع . وذهب ابن سينا إلى أنه لم يظهر له إمكانه فضلاً عن الوقوع ، لأن الفصول الذاتية التي بها تصير هذه الأجساد أنواعاً أمور مجهولة . والمجهول لا يمكن إيجاده . نعم . يمكن أن يصبغ[1] النحاس بصبغ[2] الفضة ، والفضةبصبغ[3] الذهب ، وأنه يزال عن الرصاص أكثر ما فيه من النقص ، لكن هذه الأمور المحسوسة يجوز أن لا تكون هي الفصول . بل عوارض ولوازم .

وأجيب : بأنا لا ثم اختلاف الأجسام بالفصول ، والصور النوعية . بل هي متماثلة لا تختلف إلا بالعوارض التي يمكن زوالها[4] بالتدبير .

ولو سلّم . فإن أريد لمجهولية الصور النوعية والفصول الذاتية ، أنها مجهولة من كل وجه فممنوع . كيف وقد علم أنها مبادىء لهذه الخواص والأعراض . وإن أريد أنها مجهولة بحقائقها وتفاصيلها ، فلا نسلم[5] أن الايجاد موقوف على العلم بذلك . وأنه لا يكفي العلم بجميع المواد على وجه حصل الظن بفيضان الصور عنده ، لأسباب لا تعلم على التفصيل ، كالحبة من الشعر ، والعقرب من البازروج ، ونحو ذلك ، وكفى بصنعة الترياق ، وما فيه من الخواص والآثار شاهدا على إمكان ذلك . نعم الكلام في الوقوع ، وفي العلم بجميع المواد ، وتحصيل

---

(١) في (ب) يصنع بدلاً من (يصبغ)
(٢) في (ب) يصنع بدلاً من (يصبغ)
(٣) في (ب) يصنع بدلاً من (يصبغ)
(٤) سقطمن (أ) لفظ (زوالها)
(٥) في (أ) فلاثم بدلاً من (فلا نسلم)

الاستعداد ولهذا جعل الكيمياء[1] كالعنقاء مثلاً في اسم بلا مسمى.

[قال (والثاني)

كالكبريت والزرنيخ مما فيه امتزاج ضعيف بين يبوسة ودهنية انعقدت بالبرد].

أي الذائب المشتعل هو الجسم الذي فيه رطوبة دهنية، مع يبوسة غير مستحكم المزاج، ولذلك تقوى النار على تفريق رطبه عن يابسه. وهو الاشتعال. وذلك كالكبريت المتولد من مائية تخمرت بالأرضية والهوائية تخمراً شديداً بالحرارة، حتى صارت تلك المائية دهنية، وانعقدت بالبرد، وكالزرنيخ وهو كذلك. إلا أن الدهنية فيه أقل.

[قال (والثالث)

كالزاجات والأملاح مما ضعف امتزاجه، وكثرت رطوبته المنعقدة بالحر واليبس، ولذا يذوب بالماء، وفي الزاجات مع الملحية والكبريتية وقوة بعض الأجساد الذاتية][2].

أي الذائب الذي لا ينطرق، ولا يشتعل، ما ضعف امتزاج رطبه ويابسه وكثرت رطوبته المنعقدة بالحر واليبس، كالزاجات وتولدها من ملحية وكبريتية وحجارة، وفيها قوة بعض الأجساد الذائبة، وكالأملاح وتولدها من ماء خالطه دخان حار لطيف

---

(1) الكيمياء: هو علم يبحث فيه عن طبائع وخواص الأجسام الأرضية وكيفية تحليلها وتركيبها.
يعتبر هذا العلم من العلوم الحديثة العهد فلم يبعد تاريخ تكوينه على حالته المعروفة اليوم عن مئة سنة. أما قبل ذلك فقد كان عبارة عن نظريات تجريبية لا نظام لها ولا قانون يجمع شتاتها وكثيراً ما كانت محتوشة بالخطأ، أما اليوم فقد صارت الكيمياء من وجهتها النظرية والعلمية في مصاف جميع العلوم المقررة ومما يؤثر عنها أنها ترقت ترقياً سريعاً للغاية، فإن قيامها على حالتها العصرية لم تكن نتيجة مجهودات القرائح في أجيال عدة كما كانت حال جميع العلوم الأخرى، فإن مسائل تحليل الهواء ونظرية الاحتراق والتنفس والتمييز بين الأجسام القابلة للوزن وغير القابلة للوزن والفصل بين الأجزاء البسيطة والمركبة وجميع المكتشفات التي قلبت حال هذا العلم تمت كلها في خمس عشرة سنة، وكل هذه الانقلابات السريعة المدهشة التي طرأت على هذا العلم هي عمل رجل واحد هو «لا فوازيه» العالم الفرنسي.
راجع دائرة معارف القرن العشرين ٨: ٢٥٣ وما بعدها

(2) في (أ) الذاتية بدلاً من (الذائبة) وهو تحريف

كثير النارية، وانعقد باليبس مع غلبة الأرضيةالدخانية، ولذا يتخذ الملح من الرماد المحترق بالطبخ، والتصفية.

[قال (والرابع)

كالزئبق وهو من امتزاج شديد بين مائية كثيرة، وأرضية لطيفة كبريتية].

أي الذي لا يذوب ولا ينطرق لرطوبته، ما استحكم الامتزاج بين أجزائه الرطبة الغالبة[1]، والأجزاء اليابسة بحيث لا تقوى النار على تفريقهما كالزئبق وتولده من مائية خالطته أجزاء أرضية كبريتية بالغة[2] في اللطافة.

[قال (والخامس)

كالياقوت واللؤلؤ[3] والزبرجد ونحو ذلك مما فيه امتزاج شديد بين أجزاء يابسة، وقليل مائية يحيلها البرد إلى الأرضية بحيث لا تبقى رطوبة فيه دهنية].

أي الذي لا يذوب ولا ينطرق ليبوسة ما اشتد الامتزاج بين أجزائه الرطبة والأجزاء اليابسة المستولية بحيث لا تقدر النار على تفريقهما مع إحالة البرد للمائية إلى الأرضية، بحيث لا تبقى رطوبة حية دهنية، ولذا لا ينطرق، ولما أن عقده باليبس لا يذوب إلا بالحيلة بحيث لا يبقى ذلك الجوهر، بخلاف الحديد المذاب، وذلك كالياقوت واللؤلؤ[4] والزبرجد ونحو ذلك من الأحجار.

---

(١) في (ب) العالية بدلاً من (الغالبة)

(٢) سقطت من (ب) بالغة وبها زيادة (ما بلغت)

(٣) في (أ) واللعل بدلاً من (اللؤلؤ) وهو تحريف

(٤) اللؤلؤ: معروف، وهو مكون من طبقات صدفية تركزت، ويظهر آن في وسطها جسم غريب، اعتبر «بليدناس» من الأقدمين هذا اللؤلؤ من بادزهر وحصيات ناشئة من طفحان عارضي الصدف الذي لا يتميز عنه في نظر الكيمياء.

لاجل اجتناء اللؤلؤ يغوص الغواصون عليه في أعماق البحار لتقلع منها الحيوانات الصدفية التي. توجد فيها اللآلىء، وتلك الحيوانات تكثر بجوار جزيرة سيلان، ورأس قوران والخليج الفارسي وهولاندة الجديدة، وخليج المكسيك ولذلك يميز اللؤلؤ إلى شرقي وغربي. اللؤلؤ كلما كان ماؤه أصفى وحجمه أعظم، وشكله أنظم كان أكثر اعتباراً وأجل قيمة، وقد ذكر أن اللؤلؤ يفقد لمعانه ولأجل إعادته إليه قيل يعطي للدجاج لتزدرده ثم تذبح بعد دقيقة ويخرج اللؤلؤ من معداتها معلماً فإذا =

[قال (ومرجع المعدنيات إلى الأبخرة والأدخنة)

وتكون البعض بالتصعيد كالنوشارد والملح ظاهر].

فإنها إذا لم تكن كثيرة قوية بحيث تفجر الأرض فتخرج عيوناً أو زلازل، بل ضعيفة تحتبس في باطن الأرض، وتمتزج بالقوى المودعة في الأجسام التي هناك على ضروب مختلفة، فقد تفسد تلك الأجسام لقبول قوى أخرى، وصور تكون بها أنواعاً هي الجواهر المعدنية، ويختص كل نوع ببقعة لمناسبة له معها، فإذا زرع في بقعة أخرى لم يتولد منه شيء، لأن القوة المولدة له، إنما هي في تلك الأرض، ولا خفاء في أن بعضها مما يتولد بالصنعة بتهيئة المواد، وتكميل الاستعداد كالنوشادر والملح، ولا في أن مثل الذهب والفضة واللؤلؤ وكثير من الأحجار قد يعمل له شبه، يعسر التمييز بينه وبين ذلك الجوهر في بادىء النظر، وإنما الكلام في عمل حقيقة ذلك الجوهر.

[قال (واتفقوا)

على زوال صور المواد المركبة كالزئبق والكبريت عند تكون الذهب، لكونها تابعة للمزاج المنعدم[1] عند تصغر الأجزاء جداً، ولهذا لا يكون حجم الذهب ووزنه، بين حجم الزئبق والكبريت ووزنيهما، كما هو حكم المركبات الباقية على صور أجزائها].

يريد أن المزاج الثاني ليس كالأول في بقاء الأجزاء. أعني البسائط العنصرية على صورها النوعية، بل المواد المركبة، كالزئبق[2] والكبريت المتكون منهما

= صح هذا يمكن تفسيره بأن اللؤلؤ شديد التأثير بالجوامض حتى الضعيفة فإن ازدردته الدجاج أثرت عليه حوامض معدتها فأخذت من سطحه طبقة فعاد إليه لمعانه. وقد اشتهرت اللالىء الصغيرة في طب العرب وغيرهم من الاقدمين، وقد بطل الان استعمالها فأوصى الاقدمون باختيار الابيض الزاهي الشفاف النقي منها وقالوا إذا تحول اللؤلؤ إلى مسحوق فإنه يعطي بمقدار من ٧ قمحات إلى نصف درهم فيكون مقوياً للقلب ومضاداً للسم وغير ذلك، ولا سيما القلويات، والاسهال، والأنزفة ونحوها.

ويدخل في معجون القرمز، ومسحوق الورد الأحمر مع أنه في الحقيقة ماص فقط، عادم الطعم.

(١) في (ب) المتقدم بدلاً من (المنعدم)

(٢) سبق الحديث عن الزئبق أنواعه وخواصه في كلمة وافيه فليرجع إليها.

الذهب، لا تبقى على صورها لكونها تابعة للمزاج المنعدم(١) عند تصغر الأجزاء جداً. فالتركيب المفضى إلى حصول المزاج التابع لتصغر الأجزاء، لا كتركيب الشخص من الأعضاء، لا يكون عند التحقيق إلا من البسائط العنصرية، ولهذا لا يكون حجم الذهب ووزنه بين حجم الزئبق والكبريت(٢) ووزنيهما، على ما هو قياس المركب من الأجسام المختلفة في الثقل الباقية على صورها، بل حجمه، أقل منهما بكثير ووزنه أكثر على ما سيأتي.

[قال (خاتمة)

الأجسام تتفاوت في الثقل لاختلاف الصور، وبحسب ذلك تتفاوت في الحجم والحيز، وفي الطفو على الماء والرسوب فيه، ويختلف وزن كل في الماء والهواء، ويتعين جميع ذلك بتعين الماء الذي يخرج من الإناء حين يلقى فيه قدر معين من كل منها، مثلاً ماء مائة مثقال من الذهب خمسة مثاقيل وربع، ومن الفضة تسعة وثلثان، ونسبة ماء الذهب إلى ماء الفضة نسبة حجمه إلى حجمها، وثقلها إلى ثقله، وإذا سقط ماء كل عن وزنه في الهواء بقي وزنه في الماء، وما كان ماؤه أقل من وزنه، فهو راسب أو أكثر فطاف، وإن تساويا نزل فيه بحيث يماس أعلاه(٣) سطح الماء].

هذا بحث شريف يتفرع عليه أحكام كثيرة في باب الفلزات(٤) والأحجار،

---

(١) في (ب) المتقدم بدلاً من (المنعدم)

(٢) الكبريت: عنصر لافلزي، رمزه، (كب) ذو شكلين بلورين أصفرين، وثالث غير بلوري قاتم اللون. نشيط كيمائياً ينتشر في الطبيعة، وهو أحد العناصر الموجودة في الجبلة (البرموتوبلازم) يستعمل لتحضير (البارود، كبريتات الباريوم، وثاني اكسيد الكبريت وحمص الكبريتيك، وعجينة الورق، والمطاط، والثقاب، ومبيدات الحشرات).

(٣) في (أ) أعلى بدلاً من (أعلاه)

(٤) الفلزات: واحدها: فلز: عنصر كيمائي يتميز ببريق خاص وبقابليته لتوصل الحرارة والكهرباء، وقدرته على تكوين أيون موجب، وتكون الفلزات نحو ثلثي العناصر المعروفة، وتختلف في الصلادة، والقابلية للطرق، والسحب، وقوة الشد، والثقل النوعي، ونقطة الانصهار، والكروم أصلبه الفلزات والسيزيوم أكثرها رخاوة، والفضة أحسنها توصيلاً للكهرباء ويليها النحاس فالذهب فالألومنيوم، وكل الفلزات موصلة جيدة نسبياً للحرارة ويمكن ترتيبها حسب نشاطها في متسلسلة دفع كهربائية وعموماً يستطيع أي فلز أن يحل محل الهيدروجين

ومعرفة مقدار كل منهما في المركب مع بقاء التركيب، وفي عمل الموازين القريبة جعله خاتمة بحث المعدنيات، لأن أمره فيها أظهر، واحتياجها إليه أكثر وقد سبقت إشارة إلى أن اختلاف الأجسام في الخفة والثقل، عائد إلى اختلافها في الصور والاستعدادات، لا إلى كثرة الأجزاء وقلتها مع تخلل الخلاء، وبحسب تفاوتها في الخفة والثقل، تتفاوت فيما يتبع ذلك من الحجم والحيز والطفو على الماء والرسوب فيه، ومن اختلاف أوزانها في الماء، بعد التساوي في الهواء. مثلاً حجم الأخف يكون أعظم من حجم الأقل مع التساوي في الوزن، كمائة مثقال من الفضة، ومائة من الذهب، وحيز الأخف يكون إلى صوب المحيط[1]، والأثقل إلى صوب المركز، وإن تساويا وزناً أو حجماً، والأخف قد يعلو الماء، والأثقل يرسب فيه كالخشب والحديد، وإن كان وزن الخشب أضعاف وزن الحديد، وإذا كان في إحدى كفتي الميزان مائة مثقال من الحجر، وفي الأخرى مائة مثقال من الذهب أو الفضة أو غيرهما من الأجساد التي جوهرها أثقل من جوهر الحجر ولا محالة يقوم الميزان مستوياً في الهواء، فإذا أرسلنا الكفتين في الماء لم يبق الاستواء. بل يميل العمود إلى جانب الجوهر الأثقل، وكلما كان من جوهر أثقل، كان الميل أكثر، ويفتقر الاستواء إلى زيادة في الحجر حسب زيادة الثقل، مع أن وزن الجوهر ليس إلا مائة مثقال مثلاً، وذلك لأن الأثقل أقدر على خرق القوام الأغلظ، وأما إذا أرسلنا أحدهما فقط في الماء، فالعمود يميل إلى جانب الهواء، لكونه أرق قواماً. وقد حاول أبو ريحان[2] تعيين مقدار تفاوت ما بين الفلزات، وبعض الأحجار في الحجم، وفي الخفة والثقل، بأن عمل إناء على شكل الطبرزد مركباً على عنقه شبه ميزاب منحني[3]، كما يكون حال الأباريق، وملأه ماء وأرسل فيه مائة مثقال من

---

(١) في (ب) المركز بدلاً من (المحيط)

(٢) هو محمد بن أحمد، أبو الريحان البيروني الخوارزمي، فيلسوف رياضي مؤرخ من أهل خوارزم. أقام في الهند بضع سنين ومات في بلده عام ٤٤٠هـ اطلع على فلسفة اليونانيين والهنود، وعلت شهرته، وارتفعت منزلته عند ملوك عصره، وصنف كتباً كثيرة جداً متقنة، رأى ياقوت فهرستها بمرو في ستين ورقة بخط مكتنف، وياقوت مكثر من النقل من كتبه منها (الاثار الباقية عن القرون الخالية) ترجم إلى الإنجليزية والاستيعاب في صنعة الأسطرلاب، والجماهر في معرفة الجواهر، وتاريخ الأمم الشرقية وتاريخ الهند، وفي أحكام النجوم، وتحقيق ما للهند من مقولة مقبولة

(٣) في (ب) ميزان بدلاً من (ميزاب)

الذهب مثلاً، وجعل تحت رأس الميزاب كفة[1] الميزان الذي يريد به معرفة مقدار الماء الذي يخرج من الإناء، وهكذا كل من الفلزات والأحجار، بعد ما بالغ في تنقية الفلزات من الغش[2]، وفي تصفية الماء، وكان ذلك من ماء جيحون[3] في خوارزم[4] في فصل الخريف. ولا شك أن الحكم يختلف باختلاف المياه، واختلاف أحوالها بحسب البلدان والفصول. فحصل معرفة مقدار الماء الذي يخرج من الإناء بمائة مثقال من كل من الفلزات والأحجار، وعرف بذلك مقدار

---

(١) في (ب) ميزان بدلاً من (ميزاب)

(٢) في (آ) الفسق بدلاً من (الغش)

(٣) جيحون: بالفتح، وهو اسم أعجمي، وقد تعسف بعضهم فقال: هو من جاحه إذا استأصله، ومنه الخطوب الجوائح، سمي بذلك لاجتياحه الارضين. قال حمزة أصل اسم جيحون بالفارسية هرون، وهو اسم وادي خراسان على وسط مدينة يقال لها جيهان فنسبه الناس إليها وقالوا جيحون على عادتهم في قلب الالفاظ.

وقال ابن الفقيه يجيء جيحون من موضع يقال له ريوساران وهو جبل يتصل بناحية السند والهند وكابل، ومنه عين تخرج من موضع يقال له عند ميس.

وقال الاصطخري: فأما جيحون فإنه عموده نهر يعرف بجرياب يخرج من بلاد وخّاب من حدود بذخشان وينضم إليه أنهار في حدود الختل ووخش فيصير من تلك الانهار هذا النهر العظيم وينضم إليه نهر يلي جرباب يسمى بأخش وهذا النهر يجمد لمدة شهرين من شهور الشتاء.

(٤) خوارزم: قال بطليموس في كتاب الملحمة: خوارزم طولها مائة وسبع عشرة درجة وثلاثون دقيقة، وعرضها خمس وأربعون درجة وهي في الاقليم السادس، طالعها السماك، ويجمعها الذراع بيت حياتها العقرب، مشرقة في قبة الفلك وقال أبو عون في زيجة هي آخر الاقليم الخامس، وطولها إحدى وتسعون درجة، وخوارزم ليس اسماً للمدينة إنما هو اسم للناحية بجملتها فأما القصبة العظمى فقد يقال لها اليوم الجرجانية، وقد ذكرت في موضعها.

وقد ذكروا في سبب تسميتها بهذا الاسم أن أحد الملوك القدماء غضب على أربعمائة من أهل مملكته وخاصة حاشيته فأمر بنفيهم إلى موضع متقطع عن العمارات بحيث يكون بينهم وبين العمائرمائة فرسخ، فلم يجدوا على هذه الصفة إلا موضع مدينة كاث وهي إحدى مدن خوارزم فجاءوابهم إلى هذا الموضع وتركوهم وذهبوا فلما كان بعد مدة جرى ذكرهم على بال الملك فأمر قوماً بكشف خبرهم فجاءوا فوجدوهم قد بنوا اكواخاً ووجدوهم يصيدون السمك وبه يتقوتون وإذا حولهم حطب كثير فقالوا لهم كيف حالكم..؟ فقالوا: عندنا هذا اللحم، وأشاروا إلى السمك وعندنا هذا الحطب فنحن نشوي هذا بهذا ونتقوت به، فرجعوا إلى الملك وأخبروه بذلك فسمي ذلك الموضع خوارزم. لأن اللحم بلغة الخوارزمية خوار والحطب رزم، فصار خوارزم فخفف فقيل «خوارزم» استثقالاً لتكرير الراء.

راجع معجم البلدان ٢ : ٣٩٥

تفاوتها في الحجم والثقل، فإن ما يكون ماؤه أكثر يكون حجمه أكبر، وثقله أقل بنسبة تفاوت المادين، وإذا أسقطماء كل من وزنه في الهواء، كان الباقي وزنه في الماء. مثلاً. لما كان ماء مائة مثقال من الذهب، خمسة مثاقيل وربع مثقال، كان وزنه في الماء أربعة وتسعين مثقالاً وثلاثة أرباع مثقال، والماء الذي يخرج من الإناء بالقاء الجسم فيه، إن كان أقل من وزن الجسم، فالجسم يرسب في الماء، وإن كان أكثر منه فيطفو، وإن كان مساوياً له، فالجسم ينزل في الماء بحيث يماس أعلاه سطح الماء.

وقد وضع أبو ريحان[١] ومن تبعه جدولاً جامعاً لمقدار الماء الذي يخرج من الإناء بمائة مثقال من الذهب والفضة، وغيرهما، ولمقادر أوزانها عند كون الفلزات السبعة في حجم مائة مثقال من الذهب والجواهر في حجم مائة مثقال من الياقوت[٢] الاسمانجوني، ولمقدار أوزانها في الماء، بعد ما يكون مائة مثقال في الهواء. وهذا هو الجدول والله أعلم.

---

(١) سبق الترجمة له في كلمة وافية

(٢) جاء في المادة الطبية أنه يسمى بالأفرنجية (ياسنت)وأنواعه في المتجر كثيرة، ومختلفة في التركيب أولها الياقوت الأحمر المسمى بالافرنجية (رويس) وهو حجر أحمر شفاف كثير اللمعان مبلور. والياقوت الأزرق المسمى بالأفرنجية سفير وقد يوصف بالمشرقي، وثالثها الياقوت الاصفر المسمى بالأفرنجية (طوباز)

هذا جدول أبي الريحان البيروني	جدول أوزان المياه التي تخرج من الإناء بمائة مثقال من الذهب والفضة وغيرهما			جدول أوزان الفلزات والجواهر إذا كانت الفلزات في حجم مائة مثقال من الذهب والجواهر في حجم مائة مثقال من الياقوت الأسمان جوني			جدول أوزان الفلزات والجواهر في الماء حين تكون مائة مثقال في الهواء		
أسماء الفلزات والجواهر	المثاقيل	الدوانق	الطسوجات	المثاقيل	الدوانق	الطسوجات	المثاقيل	الدوانق	الطسوجات
الذهب	٥	١	٢	١٠٠	٠	٠	٩٤	٤	٢
الفضة	٩	٤	١	٥٤	١	٢	٩٠	١	٣
الزئبق	٧	٢	١	٧١	٢	١	٩٢	٣	٣
الاسرب	٨	٥	٠	٥٥	٢	٢	٩١	١	٠
الصّفر	١١	٢	٠	٤٦	٢	٠	٨٨	٤	٠
النحاس الأحمر	١١	٢	١	٤٥	٣	٠	٨٨	٣	٣
النحاس الأصفر	١١	٤	٠	٤٥	٠	٠	٨٨	٢	٠
الحديد	١٢	٥	٢	٤٠	٣	٣	٨٧	٠	٢
الرصاص	١٣	٤	٠	٣٨	٣	٣	٨٦	٢	٠
الياقوت الاسمانجونجوني	٢٥	١	٢	١٠٠	٠	٠	٧٤	٤	٢
الياقوت الأحمر	٢٦	٠	٠	٩٧	٠	٣	٧٤	٠	٠
اللعل	٢٧	٥	٢	٩٠	٢	٣	٧٢	٠	٢
الزمرد	٣٦	٢	٠	٦٩	٣	٠	٦٣	٤	٠
اللاجورد	٣٧	١	٠	٦٩	٥	٢	٦٢	٥	٠
اللؤلؤ	٣٨	٣	٠	٦٥	٣	٢	٦١	٣	٠
العقيق	٣٩	٠	٠	٦٤	٤	٢	٦١	٠	٠
الشبه	٣٩	٣	٠	٦٤	٢	١	٦٠	٣	٠
البللور	٤٠	٠	٠	٦٣	٠	٣	٦٠	٠	٠

[قال (المبحث الثاني)

اشتمل النبات على زيادة اعتدال، شارك الحيوان فيما يجري مجرى بعض الأعضاء، وفي قوى بها تحفظ الأشخاص، وتتم كمالاتها المقدارية، ويحصل الأمثال التي بها بقاء النوع ويسمى قوى طبيعية].

بعد الفراغ من المعادن شرع في النبات، ترقياً إلى الأكمل فالأكمل، والأعدل فالأعدل. ولاختصاص النبات بزيادة اعتدال لا يوجد في المعدني، وتقارب ما يوجد في الحيوان، صار له شبه بالحيوان، في بعض الأعضاء والقوى. ذلك أن له مواضع تقوم مقام الرحم والذكر[1]، كعقد الأغصان والزرع، وفي البذور مواضع متميزة منها تتوالد الأغصان، وله عروق بها يتغذى[2]،ولحاء بهيستحفظ، وأجزاء كمالية بمنزلة الشعر والظفر، كالورق والزهر وله فضول تدر كالصموغ والألبان، وله قوى لحفظ الشخص كالغاذية وخوادمها، ولتكميل المقدار كالنامية، ولتحصيل المثل إبقاء للنوع كالمولدة.

---

(١) قال تعالى: ﴿ **وأرسلنا الرياح لواقح.** ﴾ سورة الحجر آية رقم ٢٢. أي تلقح السحاب فتدر ماءً وتلقح الشجر فتفتح عن أوراقها وأكمامها وذكرها بصيغة الجمع ليكون منها الإنتاج.

(٢) تمتاز النباتات عن الحيوانات في أنها ذاتية التغذية، إذ تقوم بصنع غذائها من مواد بسيطة تحصل عليها من البيئة المحيطة بها فهي تحصل على ثاني اكسيد الكربون من الهواء في حين تحصل على الماء والأملاح المعدنية من التربة ولما كان صنع الغذاء يتم بشكل أساسي في الورقة كان لا بد من وجود أعضاء تقوم بامتصاص الماء والأملاح من التربة أولاً ثم نقلها إلى الورقة وهناك أعضاء تقوم بنقل الغذاء من الورقة إلى باقي أجزاء النبات، وتتم عملية النقل في النبات بواسطة أجهزة متخصصة تعرف بالاوعية الموصلة وهي تنتظم في مجموعات تعرف بالحزم الوعائية، وتمتد الحزم الوعائية في جميع أعضاء النبات من جذور وسيقان

[قال: (فمنها الغاذية)

وهي التي تحيل الغذاء إلى مشاكلة المغتذى، ويخدمها أربع قوى هي: الجاذبة للغذاء، والماسكة للمجذوب ريثما ينهضم، والهاضمة التي تحيل الغذاء إلى ما يليق بجوهر المغتذي، والدافعة لما لا حاجة إليه، لأن هذه الحركات والسكنات ليست إرادية لعدم الإرادة للغذاء، ولا طبيعية لوقوعها على خلاف الطبع، بل قسرية، وليس للقاسر إرادة الحيوان، إذ قد يقع[1] بدونها ولا أمراً من خارج وهو ظاهر فتعين أن تكون قوى فيه][2].

المحققون على أنها قوة مغايرة للجاذبة ،والماسكة ، والهاضمة ، والدافعة[3]. وإن كان ظاهر كلام البعض ، يشعر بأنها نفس الهاضمة. والبعض بأنها عبارة عن مجموع الأربع ، وحاصل الفرق أن الهاضمة هي التي تتصرف فيما يرد على البدن من حين المضغ ، إلى أن يحصل له كمال الاستعداد لصيرورته جزءاً من المغتذي. وهذا معنى إحالة الغذاء إلى ما يليق بجوهر المغتذي. والغاذية هي التي تتصرف فيما حصل له كمال الاستعداد ، إلى أن تجعله جزءاً بالفعل. وهذا معنى إحالة الغذاء إلى مشاكلة المغتذي. ففي تفسير الهاضمة أريد بالغذاء ما هو بالقوة كاللحم والخبز ، وبالإحالة التغير في الكيف ، كتغير الطعام إلى الكيلوس ، أو في الجوهر كتغير الكيلوس إلى الدم ، والدم إلى اللحم. وفي تفسير الغاذية. أريد بالغذاء ما هو بالفعل. أعني حين ما[4] يصير جزءاً من العضو. وبالإحالة التغير في الجوهر ، ومعنى المشاكلة المماثلة في الجوهر واللون ، والقوام ، واللصوق.

ثم ها هنا مقامان: أحدهما: بيان وجود[5] هذه القوى

وثانيهما: بيان تغايرها.

أما الأول ، فيدل على وجود الجاذبة في المعدة ، حركة الغذاء من الفم إليها

---

(١) في (ب) يدفع بدلاً من (يقع)
(٢) في (ب) منه بدلاً من (فيه)
(٣) سقط من (ب) لفظ (الدافعة)
(٤) سقط من (ب) حرف (ما)
(٥) سقط من (أ) لفظ (وجود)

حركة صاعدة كما في البهائم والإنسان المعلق برجليه، فإنها قسرية لكونها على خلاف الطبع وعدم الشعور من المتحرك. أعني الغذاء، وليس القاسر أمراً من خارج للقطع بانتفائه[١]، ولا إرادة من الحيوان لوقوعها حيث لا إرادة، بل من إرادة المنع، كما إذا كان في الغذاء شعرة أو عظم مثلاً، فينقلب إلى المعدة لفرط شوقها إليه، وإن كنت تريد إخراجه من الفم، وأيضاً قد نرى المعدة عند شدة شوقها إلى الطعام، تصعد وتجذبه، ويظهر ذلك بينا في الحيوان الواسع الفم القصير الرقبة كالتمساح[٢]، فتعين كونها بقوة من المعدة، وما ذكر في المواقف من أن هذه الحركة، ليست إرادية، إما من الغذاء فلعدم شعوره، وإما من المغتذي فلوقوعها بلا إرادته، فمبني على أنه أراد بالإرادية، ما ينسب إلى الإرادة على ما يعم الواقعة بإرادة المتحرك، والتابعة لإرادة القاسر نفياً للقسمين بأخصر[٣] عبارة. ويدل على وجودها في الرحم أنه إذا كان خالياً عن الفضول، بعيد العهد بالجماع يشتد شوقه إلى المني، حتى يحس المجامع بأنه يجذب الإحليل إلى داخل جذب المحجمة للدم، وفي باقي الأعضاء أن الكبد يتولد فيه مع الدم الصفراء والسوداء، ثم نجد كل واحد منها يتميز عن صاحبه، وينصب إلى عضو مخصوص، ويجري الدم في طريق العروق، إلى جميع الأعضاء، ولا يتصور ذلك إلا بما فيه من الجواذب، ويدل على وجود الماسكة: أن الغذاء وإن كان في غاية الرقة[٤] والسيلان يبقى في المعدة إلى الانهضام[٥]، والمني مع اقتضائه الحركة إلى أسفل يبقى في الرحم، وكذا الدم في سائر الأعضاء، وعلى وجود الدافعة. أنا نجد المعدة عند القيء، ودفع ما فيها تتحرك إلى فوق، بحيث يحس بتزعزعها، وبحركة الأحشاء تبعاً لها، وكذا الأمعاء عند دفع ما فيها بالإسهال، والرحم عند دفع الجنين، وأما في سائر الأعضاء، فلا شك أن الدم عليها مخلوط بغيره من الأخلاط[٦]، فلو لم يكن فيها ما

---

(١) في (أ) بزيادة (للقطع بانتفائه)

(٢) أو الحيوان الاخر الذي يسمى (بسبع البحر) أو سيد قشطة كما يسميه المصريون.

(٣) سقط من (ب) جملة (بأخصر عبارة)

(٤) في (ب) الميوعة بدلاً من (الرقة)

(٥) في (ب) الهضم بدلاً من (الانهضام)

(٦) سقط من (أ) لفظ (الأخلاط)

يدفع غير الملائم، لما حصل الاغتذاء على ما ينبغي، ويدل على الهاضمة: تغير الغذاء في المعدة، وظهور طعم الحموضة(١) في الأحشاء، ثم تمام الاستحالة، ثم تبدل الصورة إلى صورة الأخلاط.

وأما الثاني: وهو بيان تغاير هذه القوى فمبني على ما تقرر عندهم من استحالة صدور الأفعال المختلفة عن قمة واحدة طبيعية. ولهذا ترى بعض الأعضاء ضعيفاً في بعض هذه الأفعال، وقوياً في الباقي، ولا يخفي أنه لا يدل على تعدد القوى بالذات، لجواز أن يكون الاختلاف عائداً إلى اختلاف الآلات، والاستعدادات.

[قال (وتوجد الأربع

في كل عضو وقد يتضاعف في البعض].

يعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة في كل عضو لأنه يفتقر في البقاء إلى الاغتذاء المفتقر إلى الأفعال المستندة إلى القوى الأربع، وقد يتضاعف في بعض الأعضاء. أعني التي هي آلات الغذاء كالمعدة، فإن فيها جاذبة للغذاء من الفم، وماسكة له فيها، ومغيرة إلى ما يصلح أن يصير دماً في الكبد، ودافعة للفضلات إلى الأمعاء، ثم جاذبة للدم الذي يصير غذاء لجوهر المعدة كسائر الأعضاء، وماسكة له ريثما يغير إلى مشاكلة جوهر المعدة، وهاضمة تفعل ذلك، ودافعة لما يخالط ذلك من غير الملائم وكذا الكبد والعروق.

[قال (ولا حصر لمراتب الهضم)

إلا أنها تجعل أربعاً إلى الأعضاء وظهور التغيرات. أولها: المعدة(٢)

---

(١) الحموصة: طعم الحامض، وقد حمض الشيء بالضم، وحمص الشيء أيصاً بالفتح يحمض حموصة وحمضاً أيضاً، وقولهم فلان حامض الرئتين أي مر النفس.

والحمص: ما ملح وأمر من النبات، والحمضة: الشهوة للشيء وفي حديث الزهري «الاذن محاجة وللنفس حمضة» وإنما أخذت من شهوة الإبل للحمض لانها إذا ملت الخلة اشتهت الحمضة فتحول إليه والتحميض: الاقلال من الشيء يقال: حمض لنا فلان في القرى أي قلّل، وأما قول الاعلب العجلي: لا يحسن التحميص إلا سرداً فإنه يريد التفخيذ

(٢) المعدة: كيس عضلي يقع في الجانب الايسر من التجويف البطني تحت الحجاب الحاجز، وتكون المعدة مزودة بحلقات عضلية قوية تعمل كصمامات لتنظيم مرور الطعام، وتوجد هذه الحلقات عند =

وابتداؤها من الفم، ثم الكبد، ثم في العروق، ثم في الأعضاء. فإن الغذاء يستحيل في المعدة جوهراً شبيهاً بماء الكشك الثخين يسمى كيلوسا، فيندفع كثيفه من طريق الأمعاء، وينجذب لطيفه إلى الكبد من طريق ماساريقا].

يعني أن الغذاء من ابتداء المضغ إلى حين يصير جزءاً من العضو يعرض له في كل آن تغير واستحالة، من غير أن يكون ذلك محصوراً في عدد، إلا أنهم نظروا إلى أعضاء الغذاء والعضو المغتذي، وإلى ظهور التغيرات في الغاية. فقالوا: هضم الغذاء إما أن لا يلزمه خلع صورته، وذلك هو الذي به يتغير إلى أن يصير كيلوسا، وهو هضم المعدة وابتداؤه من الفم، أو يلزمه خلع صورته، فإما أن يلزم من كمال ذلك النضج، حصول الصورة العضوية وهو الهضم الرابع، ويكون في كل عضو، أو لا يلزمه حصول الصورة العضوية، فإما أن يلزمه حصول التشبه بها في المزاج، وذلك هو الذي به يصير رطوبة ثانية. وهو أن يكون في العروق، أو لا يلزمه ذلك، وهو الذي به يصير خلطاً ويكون هذا في الكبد. ويستدل على كون ابتداء الهضم المعدي في الفم، بأن الحنطة الممضوغة تفعل في إنضاج الدماميل ما لا تفعله المدقوقة المبلولة بالماء، أو المطبوخة فيه، وبأن ما يبقى من الطعام بين[1] الأسنان يتغير، وتنتن رائحته، ويصير له كيفية مثل كيفية لحم الفم. والسبب في ذلك أن سطح الفم متصل بسطح المعدة، بل كأنهما سطح واحد بشهادة التشريح[2]، ولذلك يجعل ما في الفم والمعدة، هضماً واحداً، لا كما

= فتحة الفؤاد التي تصل المريء بالمعدة، وعند فتحة البواب التي تصل المعدة بالاثني عشر.

وعندما يدخل الطعام إلى المعدة تبدأ سلسلة من الانقباضات للعضلات الدائرية الموجودة في جدار المعدة تشبه الحركة الدورية، ولهذه الانقباضات أهمية في خلط الطعام مع العصير المعدي الذي يقوم بهضم بعض مكونات الطعام، ويفرز جدار المعدة لدى الإنسان البالغ حوالي ٣ ليترات يومياً من العصير المعدي. الذي يتألف من:

أ ـ حامض الكورودريك

ب ـ انزيم الببسين

ج ـ انزيم الرينين

(١) في (ب) الأسنان بدلاً من (بين الاسنان)

(٢) ولهذا يعتبر الجهاز الهضمي في العلم الحديث يتكون من الفم، والبلعوم والمريء والمعدة، والامعاء الدقيقة، والامعاء الغليظة، والمستقيم والشرج

يسبق إلى بعض الأوهام، من أن أول الهضوم في الفم. والثاني في المعدة، والثالث في الكبد، والرابع في العروق، خطأً لما[1] هو العمدة، والغاية في الهضم. أعني التغيير إلى جوهر هذا[2] العضو عن درجة الاعتبار، وأما جعل الهضم الكبدي واحداً، مع أن ابتداءه في الماساريقا.

أعني العروق الدقيقة الصلبة الواصلة بين الكبد، وبين أواخر المعدة، وجميع الأمعاء، وليس لها اتحاد بالكبد، فلأنه لا نظير فيها للطيف الكيلوس المنجذب إليها تغير يعتد به، وحالة متميزة عن الكيلوسية، التي حصلت في المعدة، والخلطية التي تحصل في الكبد، ثم لكل من هذه الهضوم، فضل تندفع. ضرورة أن الهاضمة لا يمكنها إحالة جميع ما يرد إليها من الغذاء، إما لكثرته، وإما لأن من أجزائه ما لا يصلح أن يصير جزءاً من المغتذي، فالهضم الأول له فضل كثير، لأنه يفعل في الغذاء، وهو باق على طبيعته وأجزائه الصالحة وغير الصالحة، وعلى كثرته[3] الواردة على المعدة، باختيار من الحيوان، سيما الإنسان المفتقر باعتدال مزاجه إلى تنويع الأغذية وتكثيرها بالتركيب وغيره، لا بمجرد انجذاب طبيعي للنافع وحده، كما في باقي الهضوم[4]، وكما في غذاء النبات، فلذا احتاج إلى منفذ يسع كثرة الفضلات وهو المخرج، والهضم الثاني تكون فضلاته قليلة لطيفة، لأن الغذاء يرد إليه بجذب طبيعي، ومن منافذ ضيقة جداً، فيخرج أكثرها بالبول، والباقي من طريق الطحال والمرارة. وأما الهضم الثالث والرابع، فاندفاع فضولهما إما أن يكون خروجاً[5] طبيعياً أو لا ،والثاني إما أن يكون باقياً على خلطيته من غير

---

(١) في (أ) خطأ وفي (ب) خطأً

(٢) سقط من (أ) لفظ (هذا)

(٣) سقط من (ب) جملة (وعلى كثرته الواردة على المعدة)

(٤) في (ب) الهضم بدلاً من (الهضوم)

(٥) لا تشكل عملية الإخراج في النباتات مشكلة هامة بالنسبة لها ويعود ذلك لعدة أسباب منها:

١ ـ أن معدل عمليات الهدم في النبات أقل مما هو عليه في الحيوانات لذلك تتجمع المواد الإخراجية ببطء في النباتات

٢ ـ تعيد النباتات الخضراء استخدام الفضلات الإخراجية لعمليات الهدم في عمليات البناء فالماء، وثاني أكسيد الكربون الناتجة من عمليات التنفس تستخدم ثانية في عملية التركيب الضوئي، وكذلك الحال بالنسبة للفضلات النيتروجينية التي يمكن الاستفادة منها في بناء البروتينات.

تصرف للهضم، الثالث كدم البواسير، والدم الفاسد الخارج بالرعاف وغيره، وإما أن يكون قد استحال استحالة غير تامة. كالصديد والقيح، أو تامة: إما إلى حالة تصلح للتغذية، كالثغل[1] النضج الخارج من البول في حالة الصحة، مما فات الصفرة الغاذية، أو، لا، كالمدة الخارجة من الأورام المتفجرة، والأول وهو ما يكون خروجه طبيعياً. إما أن يجمع إلى منفعة الانتقاص منفعة أخرى أو لا. فالأول إما أن يكون تلك المنفعة توليد جسم متصل بالبدن من جنس الأعضاء، وهو مادة الظفر أو لا وهو مادة الشعر، أو غير متصل، وهو مادة الولد. أعني المني، أو يكون غير توليد جسم آخر. وحينئذ فتلك المنفعة قد تتعلق بالمني، كالودي الحافظ لرطوبة المني، المسهل لخروجه، وقد يتعلق بالجنين حال تكونه كالطمث، أو حال خروجه كالرطوبات الكائنة حالة الولادة، أو بعد ذلك كاللبن، وقد لا تتعلق بهما، وذلك إما لدفع ضرر شيء يخرج من البدن كالودي الكاسر بلعابيته لحدة البول، أو يدخل فيه كوسخ الأذن، القاتل بمرارته لما يدخل فيها من الذباب ونحوه، وإما لا لدفع ضرر شيء كاللعاب المعين على الكلام بترطيبه اللسان. والثاني. وهو ما لا يجمع إلى منفعة الانتقاص منفعة أخرى إما أن يتكون عنه جسمٌ آخر منفصل كمادة القمل،[2] أو غير منفصل كمادة الحصا، وإما أن لا يتكون، وهو إما أن لا يكون محسوساً البتة، كالبخار المتحلل، أو يكون محسوساً أحياناً كوسخ البدن الكائن من فضل غذائه، فإنه لا يحس إلا أن يجمع أو دائماً[3]، وخروجه إما أن يكون من منفذ محسوس كالمخاط أو غير محسوس كالعرق.

[قال (فتصير الأخلاط الأربعة)

ثم يندفع في العروق، ويتميز ما يليق لكل عضو، ويرشح عليهم من فوهات[4] العروق الكثيفة].

---

(١) في (ب) كالبقل بدلاً من (كالثغل)

(٢) في (ب) العمل بدلاً من (القمل)

(٣) سقط من (ب) لفظ (أو دائماً)

(٤) في (ب) مسام بدلاً من (فوهات)

يعني الدم والبلغم والصفراء[1] والسوداء، وذلك بحكم الاستقراء، فإن الحيوان سواء كان صحيحاً أو مريضاً، يجد دمه مخالطاً لشيء كالرغوة وهو الصفراء، أو لشيء كالرسوب وهو السوداء، أو لشيء كبياض البيض وهو البلغم، وما هذه الثلاثة فهو الدم، وقد يقال: إن الكيلوس إذا انطبخ، فإن كان معتدلاً فالدم، وإن كان قاصراً فالبلغم والسوداء، وإن كان مفرطاً فالصفراء. وأيضاً فإن الأخلاط تتكون من الأغذية المركبة من الإسطقسات الأربعة، فبحسب غلبة قوة واحد واحد منها يوجد خلط خلط. وأيضاً الغذاء شبيه بالمغتذي، وإن في البدن عضواً بارداً يابساً كالعظم، وبارداً رطباً كالدماغ، وحاراً رطباً كالكبد، وحاراً يابساً كالقلب، فيجب أن تكون الأخلاط كذلك ليغتذي كل عضو بما يناسبه، هذا والحق أن الغاذي بالحقيقة هو الدم، وباقي الأخلاط كالأبازير المصلحة، ولهذا كان أفضل الأخلاط، وأعدلها مزاجاً وقواماً، وألذها طعماً، وفسروا الخلط بأنه جسم رطب سيال، يستحيل إليه الغذاء أولا، واحترز بالرطب، أي سهل القبول للتشكل عند عدم مانع من خارج، عن مثل العظم والغضروف، وبالسيال أي ما من شأنه أن ينبسط أجزاء متسفلة بالطبع، حيث لا مانع عن مثل اللحم والشحم، إن قلنا بكونهما رطبيين، والمراد بالاستحالة التغير في الجوهر بحرارة البدن، وتصرف الغاذية بقرينة التعدية بإلى[2].

إذ يقال في العرف، استحال الماء إلى الهواء، وقلما يقال. استحال الماء الحار إلى الباردة، بل بارداً، وبه احترز عن الكيلوس الذي يستحيل إليه الغذاء أولا في كيفيته، والمراد بالغذاء ما هو المتعارف من مثل اللحم والخبز، وسائر ما

---

(١) مادة الصفراء التي تفرزها المرارة، ومرض الصفراء أيضاً، والصفراء: القوس، والصفراء نبت، والصفرية بالضم: صنف من الخوارج نسبوا إلى زياد بن الأصفر رئيسهم، بكسر الصاد والصفار بالضم: اجتماع الماء الاصفر في البطن، يعالج بقطع النائط، وهو عرق في الصلب قال الراجز:
قصب الطبيب نائط المصفور وقبله: وبجّ كلَّ عاندٍ نعور والصفر: فيما تزعم العرب: حية في البطن تعض الانسان إذا جاع واللذع الذي يجده عند الجوع من عضه قال أعشى باهلة يرثي أخاه
لا يتأرّى لما في القدر يرقبه ... ولا يَعِض على شُرْسُوفه الصفَرُ
وفي الحديث: لا صفر ولا هامة.
(٢) في (ب) التغذية بدلاً من (التعدية)

يرد على البدن فيغذوه. واحترز بقيد الأولية عن الرطوبات الثانية وعن المني، فإن الغذاء إنما يستحيل إليهما بعد الاستحالة إلى الخلط، ويرد عليه إشكال بالخلط المتولد من الخلط كالدم من البلغم، . ويدفع بأن المراد استحالة الغذاء أولا[1] في الجملة. وكل خلط فرض، فإن من شأنه أن الغذاء يستحيل إليه أولا. ثم لا خفاء في أنه مثل اللحم والعظم، وجميع ما عدا الخلط يخرج بهذا القيد، فذكر الرطب والسيال يكون مستدركاً، بل مخلا بالانعكاس[2]، إذ يخرج البلغم الجصي، والسوداء الرمادية، فإنهما غير سيالين، بحكم المشاهدة، والقول بأن عدم السيلان لمانع ليس بقادح ضعيف.

[قال (ثم يتشبه به)

لوناً، وقواماً، ومزاجاً، والتصاقاً].

أي يصير ما يليق بالعضو، ويرشح عليه شبيهاً به في المزاج والقوام[3] واللون والالتصاق، أعني صيرورته جزءاً من العضو على النسبة الطبيعية، من غير أن يبقى متميزاً عنه، مترهلاً كما في الاستسقاء اللحمي. فإن ذلك إخلال بفعل الالصاق، كما أن البرص[4] والبهق إخلال بالتشبه في اللون. أما الذبول فإخلال بتحصيل جوهر الغذاء، ومن الإخلال بالفعل ما وقع في المواقف. أن الاستسقاء اللحمي إخلال بالقوام، والذبول إخلال بالالتصاق، ولا أدري كيف يقع مثله لمثله. واعلم أنه إذا لم يكمل القوام فهي رطوبة رذاذية طلية، قد التصقت بالعضو، وانعقدت، واستحالت إليه من جهة المزاج، لكن لقرب عهدها بالانعقاد لم تصلب بعد، ولم يحصل لها قوام العضو.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (أولاً)

(٢) في (ب) ومخلاً بالانعكاس بحذف (بل)

(٣) سقط من (أ) لفظ (القوام)

(٤) البرص: داء وهو بياض، وقد برص الرجل فهو أبرص، وأبرصه الله، وسام أبرص، من كبار الوزغ، وهو معرفة إلا أنه تعريف جنس، وهما إسمان جعلا اسماً واحداً، إن شئت أعربت الاول، وأضفته إلى الثاني، وإن شئت بنيت الاول على الفتح وأعربت الثاني باعراب ما لا ينصرف.

واعترض[1] بأنها حينئذ لا تكون على مزاج العضو لما فيها من زيادة مائية لا بدّ من[2] تحللها. وردّ بأنه يجوز أن تكون الاستحالة إلى قوام العضو لا بتحلل المائية، بل بمجرد الانعقاد، كاللحم يتولد من متن الدم، ويعقده الحر، والشحم من مائيته ودسميته، ويعقده البرد.

[قال (والشاكلة المعتبرة بين الغذاء والمغتذى)

في حفظ الصحة، هي التي تكون حال ما يصير جزءاً من العضو، إذ هو الغذاء بالفعل، وأما قبله فبالقوة على الاختلاف[3] في القرب والبعد].

فيه إشارة إلى أمرين: أحدهما: أن الغذاء قد يطلق على ما هو بالفعل. أعني الجسم الذي ورد على البدن، واستحال إلى الصورة العضوية، وصارت جزءاً منه شبيهاً به، لكن لم يحصل له القوام التام الذي للعضو للقطع، بأنه لا يقال للأجزاء الكاملة من العضو، أنها غذاء له، وقد يطلق على ما هو بالقوة البعيدة، أعني الجسم الذي من شأنه، إذا ورد على البدن، وانفعل عن حرارته أن يستحيل إلى الغذاء بالفعل كالخبز واللحم أو القريبة. أعني الجسم المعد في البدن لأن يصير غذاء بالفعل كالأخلاط، وبعض الرطوبات الثانية[4]، أعني التي تستحيل إليها الأخلاط، وهل تطلق على الكيلوس منعه بعضهم. وثانيهما: أن المراد بالشاكلة في قولهم حفظ الصحة، تكون بالمشاكل، كما أن علاج المريض يكون بالمضاد، موافقة مزاج الغذاء، حين ما هو غذاء بالفعل لمزاج المغتذى، حتى أن غذاء صاحب المزاج الحار ينبغي أن يكون بارداً، بحيث إذا تصرف فيه طبيعته، فصار غذاء بالفعل، استحال عن البرد، وصار حاراً مشاكلاً لجوهر بدنه، لا أن يكون حاراً مثل مزاجه، وإلا لصار عند الهضم أحر مما ينبغي، وأسقمه، وربما صار من

---

(١) في (ب) واعترف بدلاً من (واعترض)

(٢) سقط من (أ) حرف (من)

(٣) في (ب) التباين بدلاً من (الاختلاف)

(٤) سقط من (ب) لفظ (الثانية)

قبيل الأدوية بل السموم[1]، وكذا غذاء بارد المزاج ينبغي أن يكون حاراً، ليصير[2] عند الهضم في بدنه البارد بارداً مثله، وبهذا يندفع الاعتراض، بأنه لو كان حفظ الصحة بالمشاكل لزم أن يكون غذاء من هو حارِ المزاج جداً بالمسخنات مثل العسل والفلفل، وبارد المزاج بالمبردات وبطلانه ظاهر[3].

[قال (ومنها)

النامية وهي التي تدخل الغذاء بين أجزاء الجسم، فتزيد في أقطاره بنسبة طبيعته، وقد يقال إنها الغاذية، إلا أنها في الابتداء تفي بإيراد البدل والزيادة، لفرط القوة، وصغر الجثة[4]، وكثرة الرطوبة، وفي الآخر تعجز عن ذلك].

أي ومن القوى الطبيعية النامية، وهي التي تزيد في أقطار الجسم، أعني الطول والعرض والعمق، على التناسب الطبيعي، بما تدخل في أجزائه من الغذاء، فخرج ما يفيد السمن، لأنه لا يكون زيادة في الطول وفيه نظر، والورم لأنه لا يكون على التناسب الطبيعي. أي النسبة التي تقتضيها طبيعة ذلك[5] الشخص، والتخلخل، لأنه لا يكون بما يدخل في الجسم، بل بانبساط جرمه[6]، وأما التخلخل بمعنى الانتفاش. أعني مداخلة الأجزاء الهوائية.

فلو سلّم تناول الجنس. أعني القوة الطبيعية لما يفيده، لخرج بقيد الغذاء، لظهور أن الأجزاء الهوائية، ليست غذاء للمتنفس. والأكثرون على أن قيد مداخلة الغذاء في أجزاء الجسم، يخرج السمن أيضاً، لأنه لا يدخل في جوهر[7] الأعضاء الأصلية المتولدة من المنى، بل في الأعضاء المتولدة من الدم، ومائيته كاللحم

(١) سقط من (أ) لفظ (السموم)

(٢) في (ب) ليصبح بدلاً من (ليصير)

(٣) قال الشاعر:

وبعض السم ترياق لبعض ... وقد يشفي العضال من العضال

(٤) في (ب) الجسم بدلاً من (الجثة)

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (ذلك)

(٦) في (أ) جرمه بدلاً من (جزئه)

(٧) سقط من (ب) لفظ (جوهر)

والشحم والسمن، وما ذكره الإمام من أن قيد الأقطار يخرج الزيادات الصناعية، كما إذا أخذت شمعة، وشكلتها بشكل، فإنك متى نقصت من طولها، زدت في عرضها، كلام قليل الجدوى[١]، لأن الكلام في القوى الطبيعية، وفي أن تكون الزيادة بمداخلة الغذاء. وإلا فلاخفاء، في أنك إذا ضممت ومزجت بالشمعة، قدراً آخر من الشمع، حصلت الزيادة في الأقطار[٢]، وإنما قدمنا في المتن قيد المداخلة نظراً إلى الوجود. وفي الشرح قيد الزيادة نظراً إلى الظهور، ولا يخفى أن إطلاق النامية على القوة بالنظر إلى الوضع اللغوي من قبيل سيل مفعم على لفظ اسم المفعول، وذلك لأن فعلها، إنما هو الإنماء والنامي. إنما هو الجسم قبل الزيادة التي بها يحصل النمو، وليست في الجسم الأصلي، ولا الوارد، لأن كلاً منهما على حاله، فإذن كل منهما كما كان، وإنما انضاف جسم إلى جسم، فصار المجموع أعظم من كل منهما، وهذا المجموع لم يكن قبل ذلك صغيراً ثم عظم. فإذن ليس ههنا جسم نام.

وأجيب: بمنع المقدمة الأولى على ما قال له[٣] ابن سينا: إذ[٤] أن القوة النامية تفرق أجزاء الجسم، بل اتصال العضو، وتدخل في تلك المسام الأجزاء الغذائية، ولا يلزمه الإيلام، لأن ذلك إنما هو في التفريق الغير الطبيعي. وبالجملة. لما كان معنى النمو، صيرورة الجسم أعظم مما كان بالطريق المخصوص، كان النامي هو ذلك الجسم، الذي ورد عليه الغذاء، وهو في أول الأمر الجسم الأصلي، ثم الحاصل بالتغذية والتنمية، وهكذا إلى أن يبلغ كمال النشوء.

---

(١) فى (ب) الفائدة بدلاً من (الجدوى)

(٢) الأقطار جمع قطر. والقطر: بالضم الناحية والجانب والقَطْر: جمع قطرة، والقطر: المطر. والقُطْر والقُطُر: مثل عُسْر وعُسُر: العود الذي يتبخر به قال الشاعر:

كأن المدام وصوب الغمام وريح الخزامي ونشر القُطُر

والمقْطَرة: المجمرة وأنشد أبو عبيد للمرقش الأصغر

في كل يوم لها مقطرة فيها كباءٌ مُعَدُّ وحَميم

أي ماء حار تُحمم به.

(٣) سقط من (أ) لفظ (له)

(٤) سقط من (أ) لفظ (إذ)

قوله وقد يقال: إشارة إلى ما ذكره الإمام من أن فعل النامية إيراد الغذاء إلى العضو، وتشبيهه به، وإلصاقه كالغازية، إلا أن الغازية تفعل هذه الأفعال، بحيث يكون الوارد مساوياً للمتحلل، والنامية تفعل أزيد من المتحلل[1]. ولا شك أن القادر على الشيء، قادر على مثله، والجزء الزائد مشابه للأصل، فإذا قويت الغاذية على تحصيل الأصل، قويت على تحصيل الزائد، وتكون هي النامية، إلا أنها في الابتداء تكون قوية على إيراد بدل الأصل والزائد معاً، لشدة القوة على الفعل، وكثرة المادة. أعني الرطوبة[2] وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو، وبعد ذلك يعود الأمر إلى النقصان لضعف في القوة، وقلة في المادة، وعظم في العضو.

واعترض بأن التغذية والتنمية فعلان مختلفان، فلا يستندان إلى مبدأ واحد، حتى أن أمر التغذية، لما كان بإيراد البدل والشبيه والإلصاق أسندوه إلى قوى ثلاث، وهذا ما قال في الشفاء[3]. إن شأن الغازية أن تؤتى[4] كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره، وتلصق به من الغذاء بمقداره الذي له على السواء. وأما النامية فتسلب جانباً من البدن من الغذاء ما يحتاج إليه لزيادة في جهة أخرى، فتلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة أخرى. بيان ذلك: أن الغاذية إذا انفردت وقوي فعلها، وكان ما تورد، أكثر مما يتحلل، فإنها تزيد في عرض الأعضاء وعمقها[5] زيادة ظاهرة بالتسمين، ولا تزيد في الطول زيادة يعتد بها، والنامية تزيد في الطول أكثر كثيراً مما تزيد في العرض.

[قال (ولهذا لما أدى الضعف)

وقلة الرطوبة إلى العجز عن إيراد البدن حل الأجل.

---

(١) في (ب) المتخلل بدلاً من (المتحلل)
(٢) سقط من (ب) جملة (أعني الرطوبة)
(٣) كتاب الشفاء لابن سينا وقد قام بنشره وتحقيقه مجموعة من الكتاب والمفكرين (الهيئة المصرية للكتاب)
(٤) في (ب) قوى بدلاً من (تؤتي)
(٥) في (ب) وعقمها بدلاً من (عمقها)

إشارة إلى ما ذكروا في ضرورة الموت من جهة القوة الفاعلية، وفسروا الموت. بتعطل القوى عن الأفعال، لانطفاء الحرارة الغريزية التي هي آلتها.

فإن كان ذلك لانتهاء الرطوبة[١] الغريزية إلى حد لا يفي[٢] ما يقوم بها من الحرارة الغريزية بأمر القوى وأفعالها، فموت طبيعي، وإلا فغير طبيعي.

وحاصل الكلام. أن لبطلان الرطوبة الغريزية أسباباً ضرورية، فيكون ضرورياً، فيكون انطفاء الحرارة ضرورياً لبطلان مادته، فيكون تعطل القوى ضرورياً لبطلان آلتها. وتلك الأسباب مثل انتشاق الهواء المحيط للرطوبة من الخارج، ومعاونة الحرارة الغريزية من الداخل، ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في ذلك، مع عجز الطبيعة عن مقاومة تلك المتحللات بإيراد البدل دائماً، لما سبق من تناهي القوى الجسمانية، على أن هناك أمراً آخر، يعين على إطفاء الحرارة الغريزية. بطريق الغمر[٣] لغلبته في الكم، وبطريق الغمر[٤] لمضادته في الكيف، وهو ما يستولى من الرطوبة القريبة الباردة البلغمية بواسطة قصور الهضم.

هذا ولو فرضنا فعل الغاذية. أعني إيراد البدل دائماً غير متناه. فليس التحلل دائماً على حد واحد، بل يزداد يوماً فيوماً لدوام[٥] المؤثر. أعني المحللات المذكورة في متأثر واحد[٦]، هو الرطوبة الغريزية، فالبدل لا يقاومه. فبالضرورة يتأدى الأمر إلى افناء التحلل للرطوبة.

بل لو فرضنا البدل دائماً على مقدار المتحلل. فلاخفاء في أنه لا يقاومه لقصوره بحسب الكيفية، لأن الرطوبة الغريزية تخمدت[٧] ونضجت في أوعية

---

(١) في (ب) لانتفاء بدلاً من (انتهاء)
(٢) في (ب) يبقى بدلاً من (يفي)
(٣) في (ب) القهر بدلاً من (الغمر)
(٤) في (ب) القهر بدلاً من (الغمر)
(٥) في (ب) لعدم بدلاً من (لدوام)
(٦) في (ب) مقاومة واحدة بدلاً من (متأثر واحد)
(٧) في (ب) تجمدت بدلاً من (تخمدت)

الغذاء، ثم في أوعية المنى، ثم في الرحم، والبدل لم يتجمر إلا في الأولى فيكون إيراده بدلاً منها كإيراد الماء بدلاً من الدهن في السراج[١].

[قال (ومنها المولدة):

وهي التي تحصل من الغذاء ما يصلح مبدأ لشخص آخر من نوع المغتذى، وتفصله إلى أجزاء مختلفة، ونفيدها الهيئات التي لها يصير مثلاً بالفعل، والجمهور على أن المولدة هي التي تحصل المادة وتفصلها، ومحصل الهيئات قوة أخرى تسمى بصورة].

وهي قوة شأنها تحصيل البذر وتفصيله إلى أجزاء مختلفة، وهيئات مناسبة، وذلك بأن تفرز من الغذاء بعد الهضم التام، ليصير مبدأ لشخص آخر من نوع المغتذى أو جنسه، ثم تفصل ما فيه من الكيفيات المزاجية، فتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو، ثم تفيده بعد الاستحالات الصور والقوى والأعراض الحاصلة للنوع، الذي انفصل عند البذر[٢] أو لجنسه[٣] كما في البغل، والمحققون على أن هذه الأفعال مستندة إلى قوى ثلاث، بينوا حالها على ما عرف في الإنسان، وكثير من الحيوانات الأولى التي تجذب الدم إلى الأنثيين، وتتصرف فيه إلى أن يصير منياً، وهي لا تفارق الانثيين، وتخص باسم المحصلة، والثانية التي تتصرف في المنى، فتفصل كيفياتها المزاجية، وتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو، فتعين مثلاً للعصب مزاجاً خاصاً، وللشريان مزاجاً خاصاً، وللعظم مزاجاً خاصاً. وبالجملة تعد مواد الأعضاء وتخص هذه باسم المفصلة والمغيرة

---

(١) السراج: معروف، وتسمى الشمس سراجاً، والمسرجة بالفتح التي فيها الفتيلة والدهن.

والسُّرجوجة: الطبيعة والطريقة قال الأصمعي: إذا استوت أخلاق الناس قيل: هم على سُرْجُوجة واحدة.

وقال الأصمعي: السُّريجيات: سيوف منسوبة إلى قين يقال له سُريج، وشبه العجاج بها حُسْنَ الأنف في الدقة والاستواء فقال:

وجبهــة وحاجبــاً مُزججاً وفاحِمــاً وَمَرسِنــاً مُسَرَّجا

(٢) في (ب) عنه البدن بدلاً من (عند البذر)

(٣) في (ب) الجنسية بدلاً من (أو لجنسه)

الأولى، تمييزاً من المغيرة التي هي من جملة الغاذية.

أعني التي تغير الغذاء الوارد على البدن إلى مشاكلة أعضائه. فإنها إنما تكون بعد تصرف المغيرة الأولى وحصول البدن بأعضائه. والثالثة التي تفيد تمييز الأجزاء وتشكيلها على مقاديرها، وأوضاع بعضها عند بعض، وكيفياتها، وسائر ما يتعلق بنهايات مقاديرها.

وبالجملة تلبس كل عضو صورته الخاصة به، فيكمل وجود الأعضاء، وهذه تخص باسم المصورة، ومحلها المنى، كالمفصلة وفعلها إنما يكون في الرحم، وكلام القوم متردد، في أن المولدة اسم للقوى الثلاث جميعاً[1]، أو للمحصلة وحدها، أو لها وللمفصلة معاً. والأول هو المفهوم من الشفاء والإشارات حيث حصر القوى الطبيعية في الغاذية والنامية والمولدة من غير تعرض للمصورة. ولذا قال الشارح[2] للإشارات. أن المولدة للمثل تنقسم إلى نوعين: مولدة ومصورة، والمولدة إلى نوعين: محصلة ومفصلة، فأراد بالمولدة أولاً المتصرفة لحفظ النوع، ليعم الأقسام، وثانياً المتصرفة لا على وجه التصوير ليكون أخص. بل كلام الشفاء صريح فيما ذكرنا. لأنه قال المولدة قوة تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً هو شبيه بالقوة فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تشبه به من التخليق والتمزيج ما يصيره شبيهاً به بالفعل، وقال: للمولدة فعلان:

أحدهما: تخليق البذر وتشكيله وتطبيعه. الثانية. صورها من القوى والمقادير والأعداد والأشكال والخشونة والملاسة، وما يتصل بذلك متسخرة تحت قدرة

---

(١) سقط من (ب) لفظ (جميعاً)

(٢) هو محمد بن محمد بن الحسن ابو جعفر، نصير الدين الطوسي فيلسوف كأن رأساً في العلوم العقلية، علامة بالأرصاد والمجسطي والرياضيات علت منزلته عند هولاكو فكان يطيعه فيما يشير به عليه، ولد بطوس (قرب نيسابور) وابتنى بمراغة قبة ورصداً عظيماً واتخذ خزانة ملأها من الكتب التي نهبت من بغداد والشام والجزيرة. من كتبه (شكل القطاع) و (تربيع الدائرة) (تجريد العقائد) و (حل مشكلات الإشارات والتنبيهات لابن سينا، وشرح قسم الألهيات من إشارات ابن سينا وغير ذلك كثير. توفي عام ٦٧٢هـ.

راجع فوات الوفيات ٢: ١٤٩ والوافي ١: ١٧٩

ومفتاح السعادة ١: ٢٦١

المتفرد بالجبروت عز شأنه، والثاني: أعني كون المولدة للمحصلة، مذهب بعض الأقدمين، وبه يشعر ما نقل عن ابن سينا: أن القوة المولدة يخدمها القوتان اللتان إحداهما المفصلة، والأخرى المصورة.

والثالث: أعني كونها اسماً لما يعم المحصلة والمفصلة. مذهب الجمهور والمصرح به في القانون، حيث قال: إن القوة المتصرفة لبقاء النوع تنقسم إلى نوعين، إلى المولدة والمصورة. والمولدة نوعان، نوع يولد المنى في الذكر والأنثى، ونوع يفصل القوى التي في المنى، فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو.

[قال (ونفاها بعضهم):

للقطع باستحالة صدور مثل هذه الأفعال، التي هي العمدة في الاستدلال على قدرة الصانع وعلمه وحكمته، عن قوة بسيطة عديمة الشعور، حالة في مادة متشابهة الأجزاء أو الالتصاق][1].

إشارة إلى ما ذكره الإمام، واختاره بعض الحكماء المتأخرين. وهو أن العقل قاطع بامتناع صدور هذه الأفعال المختلفة، والتركيبات العجيبة الدالة على غاية القدرة والحكمة، على قوة بسيطة ليس لها شعور أصلاً، مع أنها حالة في جسم متشابه الأجزاء، أو متشابه الامتزاج على اختلاف الرأيين، إذ عند أرسطو جزء المنى كالكل في الاسم والحد من غير اختلاف في الحقيقة لكونه منفصلاً عن الانثيين فقط، وعند أبقراط أجزاء المنى مختلفة بالحقائق، متمايزة في نفس الأمر، إذ يخرج من اللحم جزء شبيه به، ومن العظم جزء شبيه به، وكذا سائر الأعضاء، غاية الأمر أنها غير متمايزة في الحس، وهو معنى تشابه الامتزاج، ولكل من الفريقين احتجاجات مذكورة في موضعها.

---

(١) في (ب) الامتزاج بدلاً من (الالتصاق)

فعلى الأول: يلزم أن يكون الشكل الحادث من فعل المصورة في المنى هو الكرة على ما هو شأن فعل القوة الغير الشاعرة في المادة المتشابهة.

وعلى الثاني: يلزم أن يكون الحاصل كرات مضمومة بعضها إلى بعض، وأن لا يبقى وضع الأعضاء وترتيبها على نسبة واحدة لكون المنى رطوبة سيالة لا يحفظ الوضع والترتيب.

فإن قيل: إنما يمتنع اختلاف آثار القوة العديمة الشعور، في المادة الواحدة لو لم تفد القوة المفصلة فيها تمييز أجزاء[1]، واختلاف مواد للأعضاء.

قلنا: فيعود الكلام إلى القوة المفصلة. فإن اعترفوا بأن القوى في مرتبة الوسائط والآلات، لا الفواعل والمؤثرات. والمؤثر إنما هو خالقها القادر المختار الفعال لما يشاء، فقد اهتدوا ولم يبق سبيل إلى إثبات القوى. والحاصل أن ما يدرك بعلم التشريح[2] من الصور والكيفيات والأوضاع في بدن الإنسان يمتنع أن يجعل فعل القوة المصورة في مادة المنى، إما من جهة الفاعل، فلكونه عديم الشعور. وإما من جهة القابل، فلكونه متشابهاً.

وقد يجاب عن الأول. بأنه استبعاد وإنما يمتنع لو لم يكن ذلك بإذن خالقها، بمعنى أنه خلقها كذلك، وأوجدها كذلك. وعن الثاني: بأنه لو سلّم بساطة القوة المصورة، وتشابه أجزاء المنى، فلاخفاء في أنه من أجسام مختلفة الطبائع وحينئذ لا يلزم أن يكون الحيوان كرة أو كرات، إذ لا يلزم أن يكون فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد من الأجزاء[3].

---

(١)في (ب) تميزاً آخر بدلاً من (تمييز أجزاء)

(٢) علم التشريح هو العلم الذي يبحث عن أعضاء الحيوان والإنسان ليعرف ما بها من داء ويطبب لها الدواء وهو فن لا يتقنه إلا أولى الألباب من صفوة البشر ولقد عرف العرب قديماً علم التشريح. ومنه تشريح اللحم قال الراجز:

كم قد أكلت كبداً وإنفحة ثم ادخرت ألية مشرحة

والقطعة منه تسمى: شريحة، وكل سمين من اللحم ممتد فهو شريحة وشريح.

وشرح الله صدره للإسلام فانشرح وشراحيل: اسم كأنه مضاف إلى إيل ويقال: شراحين أيضاً بابدال اللام نوناً عن يعقوب.

(٣) في (ب) الأجزام بدلاً من (الأجزاء)

[قال (وأما الاعتراض):

بأن قوى النفس آلات لها وخوادم، فيمتنع حدوثها[1] قبل التنفس، وفعلها بذاتها فإنما يتوجه لو جعل النفس حادثة بعد البدن، والمصورة عن قوى نفس المولد، كالغاذية والنامية. ودل على اضطرابهم في ذلك، اضطرابهم في أن الجامع للأجزاء، والحافظ لها ماذا؟ فذكر الإمام. أن الجامع لأجزاء بدن الجنين نفس الأبوين، ثم يبقى المزاج في تدبير نفس الأم إلى أن يستعد كحدوث نفس تكون هي الحافظة له والجامعة لسائر الأجزاء. ونقل ابن سينا: أن الجامع نفس الأبوين، والحافظ للاجتماع أولاً القوة المصورة لذلك البدن، ثم نفسه الناطقة. وصرح في الشفاء بأن الجامع للاسطقسات بدن كل حيوان والمؤلف لها على ما يصلح، والحافظ لنظامه على ما ينبغي هي النفس التي له، والأشبه ما قيل، أن المتصرف أولاً نفس الأبوين بقواها إلى أن يفرز من الأخلاط، ما يصلح مادة للمني، وبعدها لصورة تحفظ مزاجه، ثم يتكامل في الرحم إلى أن يستعد لنفس يصدر عنها، مع حفظ المزاج الأفعال النباتية، فتجذب الغذاء إلى تلك المادة، وتعدها لقبول نفس يصدر عنها مع ما سبق الأفعال الحيوانية، وهكذا إلى الناطقة].

قد يورد ههنا سؤال. وهو أن الفلاسفة يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما، قوى للنفس، وآلات لها، والنفس[2] حادثة بعد حدوث المزاج[3]، وتمام صور الأعضاء

فالقول باستناد صور الأعضاء إلى المصورة، قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة، وفعلها بنفسها من غير مستعمل إياها وهو باطل.

وجوابه بعد تسليم أن النفس ليست بقديمة، كما هو رأي بعض الفلاسفة، ولا

---

(١) في (ب) صدورها بدلاً من (حدوثها)

(٢) سقط من (ب) لفظ (النفس)

(٣) مزاج البدن: ما ركب عليه من الطبائع، ومزاج الشراب ما يمزج به، والمزج: العسل قال أبو ذؤيب

فجاء بمزج لم ير الناس مثله ... هو الضحك إلا أنه عمل النحل

والموزج معرَّب وأصله بالفارسية: مُوزه. والجمع: الموازجة

مثال: الجورب والجواربة.

حادثة قبل حدوث البدن، كما هو رأي بعض المليين. أن ذلك إنما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود، وأما لو جعلت من قوى نفسه النباتية، المغايرة بالذات لنفسه الناطقة، كما هو رأى البعض، أو من قوى النفس الناطقة للأم، فلا إشكال، إلا أن كلامهم مضطرب في ذلك، على ما يشعر به اضطرابهم في أن[1] الجامع لأجزاء البدن، هل هو الحافظ لها أم لا، وفي أنه نفس المولود أم غيرها، فذكر الإمام. أن الجامع لأجزاء النطفة نفس الوالدين، ثم أنه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الأم إلى أن يستعد لقبول نفس، ثم إنها تصير بعد حدوثها، حافظة له، وجامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء.

ونقل عن ابن سينا أن الجامع لأجزاء بدن الجنين نفس الوالدين، والحافظ لذلك الاجتماع أولاً القوة المصورة لذلك البدن، ثم نفسه الناطقة، وتلك القوة ليست واحدة في جميع الأحوال، بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين. وذكر في الشفاء أن النفس التي لكل حيوان هي جامعة إسطقسات بدنه، ومؤلفتها ومركبتها على نحو يصلح معه ان يكون بدناً لها، وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي، والأشبه بمقتضى قواعدهم ما ذكر في شرح الإشارات[2]، وهي أن نفس الأبوين تجمع بالقوة الجاذبة، أجزاء غذائية، ثم تجعلها أخلالها، وتفرد منها[3] بالقوة المولدة مادة المنى، وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها إعداد المادة لصيرورتها إنساناً، فتصير بتلك القوة منياً! وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة المعدنية، ثم إن المنى يتزايد كمالاً في

(١) سقط من (ب) لفظ (أن)

(٢) سبق الحديث عن شرح الإشارات لنصير الدين الطوسي. والذي يقول عنه ابن القيم الجوزية في (إغاثة اللهفان) ٢ : ٢٦٧ نصير الشرك والكفر الملحد وزير الملاحدة، النصير الطوسي وزير هولاكو شفى نفسه من أتباع الرسول وأهل دينه فعرضهم على السيف حتى شفي إخوانه من الملاحدة واشتفى هو. فقتل الخليفة المعتصم والقضاة والفقهاء والمحدثين، واستبقى الفلاسفة والمنجمين والطبائعين والسحرة إلى أن يقول: واتخذ للملاحدة مدارس ورام جعل «إشارات» إمام الملحدين ابن سينا مكان القرآن فلم يقدر على ذلك فقال: هي قرآن الخواص، وذلك قرآن العوام ورام تغيير الصلاة وجعلها صلاتين فلم يتم له الأمر، وتعلم السحر في آخر الامر، فكان ساحراً يعبد الأصنام.

(٣) في (ب) ويقرر أنها بدلاً من (تفرد منها)

الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك إلى أن يصير مستعداً لقبول نفس أكمل، يصدر عنها مع حفظ المادة، الأفعال النباتية فتجذب[1] الغذاء، ويضيفها إلى تلك المادة فيتمها، وتتكامل المادة بترتيبها إياها، فتصير تلك الصورة مصدراً مع ما كان يصدر عنها بهذه الأفاعيل.

وهكذا إلى أن تصير مستعدة لقبول نفس أكمل يصدر عنها، مع جميع ما تقدم الأفعال الحيوانية أيضاً، فيصدر عنها تلك الأفعال أيضاً، فيتم البدن ويتكامل إلى أن يصير مستعداً لقبول نفس ناطقة يصدر عنها، مع جميع ما تقدم النطق، وتبقى مدبرة في البدن إلى أن يحل الأجل. وقد شبهوا تلك القوى في أحوالها من مبدأ حدوثها إلى استكمالها نفساً مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة مجاورة، ثم تشتد، فإن الفحم بتلك الحرارة يستعد لأن يتجمر، وبالتجمر يستعد، لأن يشتعل ناراً، شبيهة بالنار المجاورة، فمبدأ الحرارة الجاذبة[2] في الفحم، كتلك الصورة الحافظة واشتدادها، كمبدأ الأفعال النباتية وتجمرها، كمبدأ الأفعال الحيوانية، واشتعالها ناراً كالناطقة، وظاهر أن كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة، فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد مّا من النقصان إلى حد ما من الكمال، واسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة، فهي على اختلاف مراتبها نفس البدن المولود. وتبين من ذلك أن الجامع للأجزاء الغذائية الواقعة في المنيين هو نفس الأبوين، وهو غير حافظها، والجامع للأجزاء المضافة إليها، إلى أن يتم البدن، وإلى آخر العمر، والحافظ للمزاج هو نفس المولود.

[قال (ثم لهم تردد):

في تعدد هذه القوى بالذات، إذ لا يمتنع استناد تعدد الأفعال واختلافها بالقوة والضعف، وتفاوتها بالحدوث والبقاء، إلى اختلاف القوابل والآلات، ثم في مغايرتها للنفس النباتية أو الحيوانية، وفي مغايرة الغاذية[3] للخوادم، وفي أن مبدأ

---

(١) في (ب) فتحدث بدلاً من (فتجذب)

(٢) في (ب) الحادثة بدلاً من (الجاذبة)

(٣) سقط من (أ) لفظ (الغاذية)

تحصيل الغذاء وتشبيهه وإلصاقه واحد أو متعدد. وتحيروا في كيفية صدور هذه الأفعال المتفقة عن القوى الضعيفة سيما إذا تؤمل ما نشاهد من أنواع الحيوان والنبات، من عجائب الصور والأشكال وغرائب النقوش، والألوان(١)والتجأوا على ما هو موجب الفطرة السليمة إلى إذن الخالق القدير، وتقدير العزيز العليم].

يعني لما كان كلامهم في باب القوى مبنياً على الحدس(٢)والتخمين دون القطع واليقين وقع متردداً في عدة مواضع منها: أن الغاذية والنامية والمولدة قوى متعددة متغايرة بحسب الذات، أم بمجرد الاعتبار، ويكون اختلاف الأفعال والآثار راجعاً إلى اختلاف الآلات والاستعدادات. مثلاً تفعل الغاذية النمو، فيما إذا كان الوارد زائداً على المتحلل، والتوليد فيما إذا صار صالحاً، لأن يصير منياً وحاصلاً في الأنثيين، ويعرض لأفعالها قوة أو ضعف في بعض الأحوال، لأسباب عائدة إلى المواد والآلات وزيادة الحرارة الغريزية ونقصانها. وكذا تفاوت في الحدوث، بأن يحدث التوليد بعد التغذية والتنمية، ويبقى التوليد دون التنمية، وتبقى التغذية دون التنمية والتوليد، وما تقرر عندهم من أن أثر الواحد، لا يكون إلا واحداً .فإنما هو في الواحد بجميع الجهات، ومنها أن النفس النباتية اسم لهذه القوى في النبات، وكذا الحيوانية في الحيوان، أم هي صورة جوهرية، مبدأ لهذه القوى في النبات، وللحس والحركة أيضاً(٣) في الحيوان، ولإدراك المعقولات أيضاً في الإنسان، ومنها أن الغاذية هل هي مغايرة بالذات للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة أم لا، بل هي عبارة عنها، كما يشعر به كلام جالينوس وغيره، وأيضاً ذهب بعضهم إلى أن الأربعة واحدة بالذات، متغايرة بالاعتبار. بمعنى أن هناك قوة واحدة، فعلها جذب عند الإدرار(٤)، إمساك بعد الإدرار، هضم بعد الإمساك، دفع بعد الانهضام. ومنها أن الغاذية على تقدير مغايرتها للبواقي، هل هي قوة واحدة فعلها التحليل(٥)والتشبيه والإلصاق، أم قوى ثلاث متغايرة بالذات مبادىء للأفعال

---

(١) في (أ) الحيوان بدلاً من (الالوان)

(٢) في (ب) الحس بدلاً من (الحرس)

(٣) سقط من (ب) لفظ (أيضاً)

(٤) في (ب) الازدراد بدلاً من (الإدرار)

(٥) في (ب) التحصيل بدلاً من (التحليل)

الثلاثة. وميل ابن سينا إلى الثاني، وهو الظاهر من قواعدهم، ثم إنها نفس القوى الثلاث، لا قوة أخرى نستخدمها، لأنه ليس هناك فعل آخر، غير إيراد البدل والتشبيه والإلصاق، ومنها: أنه كيف تصدر هذه الأفعال المتقنة المحكمة على النظام المخصوص عن القوى، التي هي أعراض قائمة بالأعضاء لا يتصور لها قدرة أو إرادة أو علم، خصوصاً إذا تؤمل في الصور العجيبة، والأشكال الغريبة، والنقوش المؤتلفة، والألوان المختلفة الموجودة في أنواع النبات والحيوان، فإن العقل لا يكاد يزعن لصدورها عن القوة التي سموها مصورة.

وإن فرضنا كونها مركبة، وكون المواد مختلفة. كيف وقد ورد الكتاب الإلهي في عدة مواضع، باستناد جميع ذلك إلى الله سبحانه[1]، وأشار إلى دلالتها على كونه قادراً حكيماً، وصانعاً قديماً. والفلاسفة أيضاً لما رجعوا إلى الفطرة السليمة. صرحوا بأن هذه القوى، إنما تفعل ذلك بإذن خالقها القدير وموجدها الحكيم الخبير. ومنهم من قال، نحن نعلم قطعاً أن ما في التغذية والتنمية والتوليد من الحركات، إلى الجهات المختلفة، ومن الإلصاقات، ومن التشكيلات لا يصح بدون الإدراك. وأن هذا الإدراك ليس للنفس الإنسانية[2]، فإن هذه الأفعال دائمة في البدن، والنفس غافلة عنها، وتحدس حدساً موجباً لليقين، أن الحيوانات العجم أيضاً، لا تدرك أفعال هذه القوى في أبدانها. فإذن هو إدراك موجود آخر له اعتبار بهذه الأنواع.

[قال (خاتمة)

النبات كما أنه ليس بحيوان، ليس بحي، لأن الحياة صفة تقتضي الحس،

---

(١) قال تعالى: ﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ سورة المؤمنون الآيات ١٢ - ١٤.

قال ابن أبي حاتم: حدثنا علي بن الحسين، حدثنا جعفر بن مسافر، حدثنا يحيى بن حسان، حدثنا النضر يعني ابن كثير مولى بني هاشم حدثنا زيد بن علي عن أبيه عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه قال: إذا أتت على النطفة أربعة أشهر بعث الله إليها ملكاً فنفح فيها الروح في ظلمات ثلاث فذلك قوله (ثم أنشأناه خلقاً آخر) يعني نفخنا فيه الروح.

(٢) في (ب) النباتية بدلاً من (الإنسانية)

والحركة الإرادية، ومنهم من جعل التصرف في الغذاء حياة، فسماه حياً، ومنهم من بالغ فجعل للنبات مع الحس عقلاً].

لا خلاف في أن النبات ليس بحيوان، لأن المراد به، ما علم فيه تحقق الحس والحركة، وإنما الخلاف في حياته. فقيل هو حي، لأن الحياة صفة هي مبدأ التغذية والتنمية.

وقيل لا: إذ الحياة صفة هي مبدأ الحس والحركة الإرادية.

واعترض بأنا لا نسلّم انتفاء ذلك في النبات. غاية الأمر انتفاء العلم بتحققه فيه، ومنهم من ادعى تحققه فيه، متسشهداً بالأمارات على ما سبق، ومنهم من بلغ في اتصافه بالإدراك، حتى أثبت له إدراك الكليات. وهو المعنى بالعقل، زعما منه، أن ما يشاهد من ميل إناث النخيل إلى بعض الذكور دون البعض، وميل عروقها إلى الصوب[1] الذي فيه الماء، وانحرافها في صعودها عن الجدار المجاور، لا يتأتى بدون ذلك، وهذا ينسب إلى جمع من قدماء الحكماء.

---

(١) الصوب: نزول المطر، والصيب: السحاب دون الصوب، وصاب أي نزل. قال الشاعر:

فلست لإنس ولكن لملأك تنزل من جو السماء يصوب

والتصوب مثله، وصوبت الفرس إذا أرسلته في الجري.

المبحث الثالث

[قال (المبحث الثالث):

اختص الحيوان لزيادة اعتداله بقوى تسمى نفسانية حيوانية هي إما مدركة أو محركة].

لاخفاء في اشتراك القوى الطبيعية بين النبات والحيوان، وإن كان اشتراكاً بمجرد المفهوم دون الحقيقة، للقطع بأن غاذية الحيوان، تخالف بالنوع غاذية النبات، بل صرح ابن سينا. بأن غاذية كل عضو تخالف بالنوع غادية عضو آخر، ثم الحيوان يختص بقوى أخرى مدركة ومحركة، تسمى نفسانية نسبة إلى النفس الحيوانية، أو إلى النفس الناطقة، لكونها في الإنسان أكمل منها في سائر الحيوانات، وذلك لأن الحيوان لزيادة اعتداله، قد يختص بما ينفعه ويلائمه، وبما يضره وينافيه، فاحتاج إلى طلب النافع، وهرب من الضار، وذلك بإدراكهما، والاقتدار على الحركة إلى النافع، وعن الضار بخلاف النبات، فإنه ليس في ذلك الاعتدال، ولو كان فإنه مركوز في موضعه لا يمكنه التحرك عن شيء إلى شيء فيكون قوة الإدراك والتحريك فيه ضائعاً، بل ربما يكون ضائراً. ثم إن[1] كلامهم متردد في أن القوى النفسانية جنس للمدركة والمحركة. أي بمنزلة الجنس، وكذا في انقسام كل منهما إلى ماله من الأقسام، بل في جميع الانقسامات الواقعة في باب القوى، وذلك لأن معرفة الأجناس والفصول[2]، وتمييز الذاتيات والغرضيات عسيرة جداً في الحقائق المدركة بالعيان، فكيف فيما لا يعرف إلا من جهة الآثار، ولا يعقل إلا بحسب الإضافات والاعتبارات ككون الشيء مبدأ التغير في آخر.

[قال (وقد يثبت):

قوة أخرى هي مبدأ لها تخص باسم القوة الحيوانية توجد في العضو

---

(١) سقط من (أ) حرف (إن)

(٢) في (ب) الفصل بدلاً من (الفصول)

المفلوج[1] والذابل.

يعني أن الأطباء يثبتون جنساً آخر من القوى يسمونها القوة الحيوانية، ويجعلونها مبدأ القوى النفسانية، حيث يفسرونها بالقوة، التي إذا حصلت في الأعضاء، هيأتها لقبول الحس والحركة وأفعال الحياة، كجعل الغذاء بحيث يصلح لتغذية بدن الحيوان، وكحركات الانبساط عند الغضب والفرح، والانقباض عند الخوف والغم. ويستدلون على ذلك، بأن في العضو المفلوج أو الذابل، قوة تحفظ عليه الحياة، وتمنعه النقص[2] والفساد. وليست هي قوة الحس والحركة لفقدها في المفلوج، ولا قوة التغذية لفقدها في الذابل، فهي التي نسميها القوة الحيوانية.

واعترض عليه من وجهين:

أحدهما: أنا لا نسلم[3] انتفاء قوة الحس والحركة في المفلوج، وقوة التغذية في الذابل، لجواز أن توجد القوة، ولا يترتب عليها الفعل، لفقد شرط، أو وجود مانع[4]، فإن قيل: لو انتفى الشرط أو وجد المانع، لما ترتب حفظ الحياة.

قلنا: يجوز أن يكون لبعض الشروط والموانع اختصاص ببعض الأفعال دون البعض.

فإن قيل: القوة الواحدة لا تكون مبدأ إلا لفعل واحد.

---

(١) الفلج: في الاسنان: تباعد ما بين الثنايا والرباعيات. رجل أفلج الاسنان، وامرأة فلجاء الاسنان. قال ابن دريد لا بد من ذكر الاسنان والافلج أيضاً من الرجال: البعيد ما بين الثديين. ورجل مفلج الثنايا أي منفرجها وهو خلاف المتراص الأسنان.

والسهم الفالج: الفائز. والفالج: ريح، وقد فلج الرجل فهو مفلوج قال ابن دريد: لانه ذهب نصفه قال: ومنه قيل لشقة البيت فليجة. والفالج: الجمل الصخم ذو السنامين، وفلجت الشيء بينهم أفلجه بالكسر فلجاً إذا قسمته، وفلجت الجزية على القوم إذا فرضتها، وتفلجت قدمه: تشققت. والله أعلم.

(٢) في (ب) النقض بدلاً من (النقص)

(٣) في (أ) ثم بدلاً من (لا نسلم)

(٤) سقط من (ب) جملة (أو وجود مانع).

قلنا: فأي حاجة إلى ما ذكر من المقدمات.

والجواب: أن الفلاسفة معترفون بانتفاء القوتين في المفلوج والذابل.

وثانيهما: أن الحافظ يجوز أن يكون المزاج الخاص، أو تعلق النفس بالبدن.

والجواب: أن الكلام فيما يحفظ المزاج الخاص الذي به قوام الحياة في الحيوان الناطق وغيره، وفيه نظر. لأنهم لا يعنون بالنفس الجوهر المجرد، بل مبدأ الحركات، والأفاعيل المختلفة، أو مبدأ الإدراك، والتحريك الإرادي.

[قال (أما المدركة فالحواس الظاهرة والباطنة):

وكل منهما خمس، حسب ما ثبت بالوجدان والبرهان، وإن لم يقع الجزم بامتناع الغير، لجواز أن لا يحصل للشيء بعض ما هو ممكن له لانتفاء شرط، وجعل بعضهم مدرك اللذة والألم، بل جميع الوجدانيات قوة أخرى، لما نجد عند تحققها من حالة مغايرة لتعقلها، أو تخيلها.

والجواب: إنها إدراكات لا مدركات].

لأن الكلام في القوى التي يشترك فيها الانسان، وغيره من الحيوانات، وأما القوة النطقية المدركة للكليات، فستأتي في بحث النفس وكل منهما. أي من قسمي القوة المدركة جنس أو بمنزلة الجنس، لقوى خمسة. كما أن المدركة جنس أو بمنزلة الجنس للقسمين، وذلك ظاهر في الحواس الظاهرة لما أن كل أحد يجد من نفسه تلك الإدراكات، وتعقلها[1] بما يخصها من الآلات، وأما الباطنة. فتثبت بالبرهان، كما سيأتي على التفصيل، ثم لا جزم للعقل، بامتناع حاسة سادسة من الظاهرة أو الباطنة. إذ الممكن قد لا يوجد لانتفاء شرط من شرائط الوجود، وما يقال: أن الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوان إلى درجة فوقها، إلا وقد استكملت جميع ما في تلك[2] الدرجة، فلو كان في الامكان حس آخر، لكان حاصلاً للإنسان، لأنه أعدل ما في هذا العالم ضعيف، وكذا ما يقال أن الإدراك

---

(١) في (أ) ويعلقها بدلاً من تعقلها وهو تحريف

(٢) في (ب) هذه بدلاً من (تلك)

كمال للنفس، وهي مستعدة لحصول الكمال، ولا صفة من[1] جانب الواهب، فلو أمكن وجود قوة أخرى إدراكية، لكانت حاصلة للنفس، ومنهم من زعم أن مدرك اللذة والألم حاسة أخرى غير العشر، فإن من التذ أو تألم، يجد من نفسه حالة إدراكية، مغايرة لتعقل اللذة والألم وتخيلهما، ويشبه أن تكون جميع الوجدانيات من الجوع والعطش، والخوف[2] والغضب، وغيرها بهذه المثابة. فإنا نجد عند تحقق هذه المعاني، حالة إدراكية مغايرة لحالة تعقلها بصورها الكلية، أو تخيلها بصورها الجزئية. والجواب: أن اللذة والألم[3] مثلاً من قبيل الإدراكات، لانها إدراك حسي أو عقلي، ونيل[4] لما هو عند المدرك كمال وخير، لا من قبيل المدركات، ليطلب لها حاسة تدركها. وفيه نظر. وأما المحسوسات المشتركة، مثل المقادير، والأعداد، والأوضاع، والحركات، والسكنات، والأشكال، والقرب، والبعد، والمماسة، ونحو ذلك. فليست كما يظن أن مدركها حس آخر، بل إدراكها، إنما هو بالحواس الظاهرة، وإن كان بعضها قد يستعين بالبعض، أو بضرب من القياس والتعقل.

[قال (أما الحواس الظاهرة فمنها اللمس):

وهي قوة سارية في البدن تدرك بها الحرارة والبرودة، ونحوهما عند المماسة، وهي للحيوان في محل الضرورة، كالغاذية للنبات، ولذا كانت لمعونة العصب سارية في جميع الأعضاء، سوى ما يتضرر به كالكبد والطحال، والكلية والرئة والعظم، وكان الحيوان يبقى عند بطلان سائر الحواس دونها].

هي قوة تأتي في الأعصاب إلى جميع الجلد، وأكثر اللحم والغشاء، من شأنها إدراك الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، والخشونة والملاسة، ونحو ذلك، بأن ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء، ولأنها لو أدركت

---

(١) في (أ) صنعة بدلاً من (صفة) وهو تحريف.
(٢) سقط من (ب) كلمة (الخوف)
(٣) سقط من (أ) لفظ (الالم)
(٤) في (ب) وفعل بدلاً من (ونيل)

البعيد أيضاً، لم يحصل التمييز بن ما يجب دفعه، وما لا يجب، فيفوت الغرض من خلق اللامسة[١]. أعني رفع الضار، وجلب النافع.

واللامسة[٢] للحيوان في محل الضرورة، كالغاذية للنبات.

قال ابن سينا: أول الحواس الذي يصير به الحيوان حيواناً هو اللمس، فإنه كما أنه[٣] للنبات قوة غاذية، يجوز أن تفقد سائر القوى دونها، كذلك حال اللامسة[٤] للحيوان، لأن مزاجه من الكيفيات الملموسة، وفساده باختلافها، والحس طليعة للنفس، فيجب أن تكون الطليعة الأولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد، ويحفظ به الصلاح، وأن يكون قبل الطلائع التي تدل على أمور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عند القوام، أو مضرة خارجة عن الفساد والذوق، وإن كان دالاً على الشيء الذي به تستبقى الحياة من المطعومات، فقد يجوز أن يبقى الحيوان بدونه، بإرشاد الحواس الأُخر على الغذاء الموافق، واجتناب المضاد، وليس شيء منها يعين على أن الهواء المحيط بالبدن محرق، أو مجمد.

وبالجملة فالجوع شهوة الحار اليابس، والعطش شهوة البارد الرطب، والغذاء ما يتكيف بهذه الكيفيات اللمسية[٥]، وأما الطعوم فتطيبات. فلذلك كثيراً ما يبطل حس الذوق أو غيره، ويبقى الحيوان حيواناً بخلاف اللمس، ولشدة الاحتياج إليه، كان بمعونة الأعصاب، سارياً في جميع الأعضاء، إلا ما يكون عدم الحس أنفع له كالكبد والطحال والكلية، لئلا يتأذى بملا يلاقيها من الحار اللاذع[٦]. فإن الكبد مولد للصفراء، والسوداء، والطحال والكلية، معينان[٧] لما فيه لذع، وكالرئة فإنها دائمة الحركة، فتتألم باصطكاك[٨] بعضها ببعض، ومولد للأبخرة الحادة،

(١) في (ب) الملامسة بدلاً من (اللامسة)
(٢) في (ب) الملامسة بدلاً من (اللامسة)
(٣) سقط من (أ) لفظ (إنه)
(٤) في (ب) الملامسة بدلاً من (اللامسة)
(٥) سقط من (ب) لفظ (اللمسية)
(٦) في (أ) الذراع بدلاً من (اللاذع) وهو تحريف.
(٧) في (ب) يخصان بدلاً من (معينان)
(٨) في (أ) باسككاك وهو تحريف

ومصب[1] ومصعد للمواد، فيتأذى بذلك، وكالعظام فإنها أساس البدن، ودعامة الحركات، بمعنى أنها تجعل الحركات أشد، بجعل أعضائها أقوى، فلو أحست لتألمت بالضغط والمزاحمة[2]، وبما يرد عليه من المصاكات.

[قال (وأثبتها):

بعضهم للفلكيات، وبعضهم للبسائط العنصرية].

أي القوة اللامسة بعضهم للفلكيات، زعماً منهم أنها من توابع الحياة، وللأفلاك حياة، لكون حركاتها نفسانية، فيكون لها شعور ولمس بالضرورة. والقول بأنها إنما تكون بجذب الملائم، ودفع المنافي، فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلاً، مردود بأن ذلك. إنما هو في الأرضيات، وأما في الفلكيات فيجوز أن توجد لغرض آخر كتلذذها بالملامسة والاصطكاك. والجواب: منع كونها من لوازم الحياة على الإطلاق. وأما ما ذهب إليه البعض من وجود الملامسة للعنصريات، بناء على أن الأرض تهوى[3] من العلو إلى السفل على نهج واحد، والنار بالعكس، وذلك يدل على شعورهما بالملائم وغير الملائم ففي غاية الضعف.

[قال (ومال ابن سينا إلى تعددها):

حسب تعدد التضاد بين الملموسات، فإن بين الحرارة والبرودة نوعاً من التضاد، غير الذي بين الرطوبة واليبوسة مثلاً، بخلاف تضاد[4] الطعوم.

الجمهور على أن اللامسة قوة واحدة، بها تدرك جميع الملموسات، كسائر الحواس، فإن اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الإدراكات، ليستدل بذلك على تعدد مبانيها[5]، وذكر ابن سينا في القانون: أن أكثر المحصلين على أن

(١) في (أ) ومصبب بدلاً من (ومصب)
(٢) في (أ) بالضعط بدلاً من (الضغط)
(٣) في (أ) تهرب بدلاً من (تهوي) وهو تحريف
(٤) سقط من (ب) لفظ (تضاد)
(٥) في (أ) مباديها بدلاً من (مبانيها)

للمس قوي كثيرة، بل قوى أربع. وقال في الشفاء: يشبه أن تكون اللامسة عند قوم، لا نوعاً أخيراً، بل جنساً لقوى أربع، أو فوقها منبثاً[1] معاً في الجلد كله، إحداها حاكمة[2] في التضاد الذي بين الحار والبارد، والثانية في التضاد، الذي بين الرطب واليابس، والثالثة في الذي بين الصلب واللين، والرابعة في الذي بين الخشن والأملس، إلا أن اجتماعها في آلة واحدة، يوهم تأحدها في الذات[3]. وقال: أيضاً. يشبه أن تكون قوى اللمس قوى كثيرة، تختص كل واحدة منها بمضادة، فيكون ما يدرك به المضادة التي بين الثقيل[4] والخفيف، غير ما يدرك به المضادة التي بين الحار والبارد. فإن هذه أفعال أولية للحس، يجب أن يكون لكل جنس منها قوة خاصة، إلا أن هذه القوى لما انتشرت في جميع الالات بالسوية، ظنت قوة واحدة، كما لو كان اللمس والذوق منتشرين في البدن كله انتشارهما في اللسان، لظن مبدؤهما قوة واحدة، فلما تميزا عرف اختلافهما، وليس يجب أن يكون لكل واحدة من هذه القوى آلة تخصها، بل يجوز أن تكون آلة واحدة مشتركة لها. ويجوز أن يكون هناك انقسام في الآلات غير محسوس. ثم قال:

فإن قيل: فالسمع أيضاً يدرك المضادة التي بين الصوت الثقيل والحاد، والتي بين الصوت الخافت والجهير وغير ذلك، فلم لم تجعل قوى كثيرة.

فالجواب: أن محسوسه الأول هو الصوت، وهذه أعراض لها، وتوابع بخلاف اللمس، فإن كل واحدة من المتضادات تحس لذاتها، لا بسبب الاخر، ولما كان السؤال في الذوق المدرك للطعوم المتضادة ظاهراً.

أجاب الإمام: بأن الطعوم وإن كثرت فبينها مضادة واحدة، بخلاف الملموسات، فإن بين الحرارة والبرودة نوعاً من التضاد، غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (منبثاً)
(٢) سقط من (ب) إحداها
(٣) في (ب) بأحدهما بدلاً من (تأحدها)
(٤) في (ب) تدرك بدلاً من (بين)

والحكماء أوجبوا. أن يكون الحاكم على كل نوع من أنواع التضاد قوة واحدة، تسمى بالشعور والتمييز. وأنت خبير بأن دعوى تنوع التضاد في الملموسات إن كانت من جهة، أن تنوع المعروضات يوجب تنوع الإضافات العارضة، فالكل سواء. وإن كانت بالنظر إلى نفس التضاد العارض، فلا يتم بدون برهان وتفرقة، ومن سخيف الكلام. ما قيل: أن تباين الكيفيات الأول. أعني الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، أشد من تباين الكيفيات الثواني الحادثة من تفاعلها كالروايح والألوان والطعوم، فلذلك تعددت قوى اللمس[١]، دون باقي الحواس.

وههنا بحث آخر، وهو أن المدرك بالحس هو المتضادات كالحرارة والبرودة دون التضاد، فإنه من المعاني العقلية، فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة، تعدد أنواع التضاد، وجوزوا إدراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة، كالباصرة للسواد والبياض. ولم يجعلوا ذلك أفعالاً مختلفة من مبدأ واحد بالذات والاعتبار.

[قال (ومنها الذوق):

وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان، تدرك بها الطعوم بشرط المماسة، وتوسط الرطوبة اللعابية، وخلوها عن المثل والضد ليتكيف بكيفية الطعوم أو تخالطها أجزاء منه فيغوص].

هو تال اللمس في المنفعة، بحيث يفعل ما به يتقوم البدن، وهو تشهية[٢] الغذاء واختياره، ويوافقه في الاحتياج إلى الملامسة، ويفارقه في أن نفس الملامسة، لا تؤدي الطعم، كما أن نفس ملامسة الحار، تؤدي إلى[٣] الحرارة، بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية[٤] المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة، بشرط خلوها عن طعم،

---

(١) في (ب) النفس بدلاً من (اللمس)
(٢) في (ب) تشبه بدلاً من (تشهية)
(٣) سقط من (أ) حرف الجر (إلى)
(٤) سقط من (ب) لفظ (اللعابية)

وإلا لم تؤد الطعم لصحة كما في بعض الأمراض، واختلفوا في أن توسطها. بان يخالطها أجزاء ذي الطعم، مخالطة ينتشر فيها، ثم ينفذ فيغوص في اللسان، حتى يخالط اللسان فيحسه. أو بأن يستحيل نفس الرطوبة إلى كيفية المطعوم، ويقبل الطعم منه من غير مخالطة.

فعلى الأول. تكون الرطوبة واسطة، تسهل وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية، إلى الحاس، ويكون الإحساس بملامسة الحاس للمحسوس بلا واسطة.

وعلى الثاني. يكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة، ويكون بلا واسطة.

[قال (وما في اللسان):

ومن الذائقة[1] واللامسة قد يتميز أثرهما، كالحلاوة والحرارة، وقد لا يتميز به كالحرافة.

يعني أن المطعومات كما تفيد ذوقاً، فقد يفيد بعضها لمساً، أما مع تميزه في الحس، كما في الحلو الحار، وإما بدونه. وحينئذ يتركب من الكيفية الطعمية، ومن التأثير اللمس شيء واحد، يصير كطعم محض مثل الحرافة، فإنها طعم مع تفريق واسخان، وكالحموضة، فإنها طعم مع تفريق بلا اسخان، والكعفوصة فإنها طعم مع تجفيف أو تكثيف[2].

---

(١) ذقت الشيء أذوقه ذوقاً وذواقاً ومذاقة. وذقت ما عند فلان أي خبرته: وذقت القوس، إذا جذبت وترها لتنظر ما شدتها وأذاقه الله وبال أمره. قال طفيل:

فذوقوا كما ذقنا غداة محجر ... من الغيظ في أكبادنا والتحوب

وتذوقته، أي ذقته شيئاً بعد شيء. وأمر مستذاق، أي مجرب معلوم قال الشاعر:

وعهد الغانيات كعهد قَيْنٍ ... وَنَتْ عنه الجعائل مستذاق

والذواق: الملول.

(٢) في (ب) تكييف بدلاً من (تكثيف)

[قال (ومنها الشم)[1]

وهي قوة في زائدتي مقدم الدماغ تدرك بها الروائح، بأن يصل إليهما الهواء المتكيف بها، لا أجزاء تنفصل عن ذي الرائحة، وإلا انتقص وزنه، وحجمه بكثرة شمه. نعم، قد يعين انفصال الأجزاء البخارية على تكيف الهواء بسرعة، وكثرة اللمس على تحلل رظوبات المشمومات، ولذا تهاج الروائح بالحر، وتذبل التفاحة بالشم، ولا بأن يؤثر المشمومات في الشامة من غير استحالة في الهواء، وإلا لما أدرك الرائحة من حضر، بعد زوال المشموم، وأما أنه كيف يفعل ذو الرائحة في فراسخ، والنار مع شدة تأثيرها لا تسخن إلا ما يقرب منها فمجرد استبعاد].

الجمهور على أن إدراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة إلى آلة الشم. وقيل بتبخر وانفصال أجزاء من ذي الرائحة، تخالط الأجزاء الهوائية، فتصل إلى الشامة.

وقيل: بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة، في الهواء[2] ولا تبخر وانفصال أجزاء. ورد الثاني. بأن القليل من المسك يشم على طول الأزمنة، وكثرة الأمكنة، من غير نقصان في وزنه وحجمه، فلو كان الشم بالتبخر، وانفصال الأجزاء لما أمكن ذلك. والثالث. بأن المسك قد يذهب به إلى مسافة بعيدة جداً، أو يحرق، ويفني بالكلية، مع أن رائحته تدرك في الهواء الأول أزمنة متطاولة. تمسك الفريق الثاني. بأن الشم لو لم يكن بالتبخر، وتحلل الأجزاء اللطيفة وانفصالها، من ذي الرائحة، لما كانت الحرارة، وما يهيجها من الدلك والتبخر

(١) شممت الشيء أشمه شماً وشميماً والمشامة مفاعلة منه والتشام التفاعل، والمشامة، الدنو من العدو حتى يتراءى الفريقان ويقال: شامم فلاناً أي انظر ما عنده، وشاممت الرجل: إذا قاربته ودنوت منه، وشمام: اسم جبل. قال جرير:

عاينت مشعلة الرعال كأنها طير تغاول في شمام وكورا

والشمم: ارتفاع في قصبة الأنف مع استواء أعلاه، فإن كان فيها احديداب فهو القنا.

ورجل أشم الأنف. وجبل أشم، طويل الرأس بين الشمم فيهما قال الخليل بن أحمد: تقول للوالي: أشممني يدك، وهو أحسن من ناولني يدك

(٢) سقط من (أ) كلمة الهواء

تذكى الروائح، ولما كان البرد الشديد يخفيها، ولما ذبلت التفاحة بكثرة التشمم. واللازم باطل بحكم المشاهدة.

والجواب: منع الملازمة لجواز أن يكون ذلك من جهة، أن التبخر وتحلل الأجزاء يعين على تكيف الهواء، بكيفية ذي الرائحة، وكثرة اللمس والتشمم، على ذبول التفاحة، وتحلل رطوباتها، وتمسك الآخرون بأن النار مع شدة إحالتها لما يجاورها لا تسخن إلا مسافة قريبة منها. فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة، ربما تبلغ مسيرة أيام على ما حكى أرسطو أنه وقع ملحمة ببلاد يونان، التي لا رخم[1] فيها، فسافرت الرخم إليها لروايح الجيف من مسيرة أيام.

والجواب: أنه استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمنا. لكن وصول الهواء المتكيف إلى المسافات البعيدة على ما حكى يجوز أن يكون بهبوب رياح قوية.

[قال (ومن الفلاسفة):

من يزعم أن للفلكيات شماً، وفيها روايح، واشتراط وصول الهواء إلى الخيشوم، إنما هو في عالم العناصر].

نقل عن أفلاطون وفيثاغورس وهرمس وغيرهم. أن الأفلاك والكواكب لها شم، وفيها روائح. ورد عليهم المشاؤن. بأنه لا هواء هنالك يتكيف، ولا بخار يتحلل.

إنما هو في العنصريات، ومن كلمات بعض المتأخرين: أنا عند اتصالنا

---

(١) الرخمة: طائر أبقع يشبه النسر في الخلقة يقال له الأنوق والجمع رَخَمٌ وهو للجنس قال الأعشي.
يا رخماً قاظ على مطلوب

والرخمة أيضاً قريب من الرحمة يقال: وقعت عليه رخمته أي محبته ولين أبو زيد: رخمه رخمة، ورحمه رحمة وهما سواء قال الشاعر:

عجبت لآل الحرقتين كأنما راوني نفياً من إياد وتُرْخُمِ

والرخام: حجر أبيض رخو.

بالفلكيات في نوم، أو يقظة، نشم منها روائح أطيب من المسك والعنبر، بل لا نسبة لما عندنا الى ما هناك. ولهذا اتفق أرباب العلوم الروحانية، على أن لكل كوكب بخوراً مخصوصاً، لكل روحاني رائحة معروفة يستنشقونها، ويتلذذون بها، وبروائح الأطعمة المصنوعة لهم، فيفيضون على من يرتب ذلك ما هو مستعد له.

[قال (ومنها السمع):

وهي قوة في عصب باطن الصماخ[1] يدرك بها الأصوات].

قد سبق في بحث الصوت ما يغني عن شرح هذا الموضع، والمراد بالهواء المتوسط، هو المتموج الحامل للصوت، سواء كان معلولاً للقرع، أو للقلع. ومعنى توسطه بين القارع والمقروع، كونه بين الجزء الذي يفعل الصدم بعد الصدم، وبين تجويف الصماخ، وهذا ظاهر. وإنما الإشكال في عبارة الشفاء. وهو أن السامعة قوة مرتبة في العصب المتفرق في سطح الصماخ يدرك صورة ما يتأدى إليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع، مقاوم له انضغاطاً بعنف، يحدث منه صوت، فيتأدى تموجه إلى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ، ويحركه بشكل حركته، حيث اقتصر في سبب الصوت على القرع، مع تصريحه بأنه قد يكون بالقلع[2].

[قال (ولا يمتنع)

أن يقوم الصوت بكل جزء من أجزاء الهواء النافذة في المنافذ الضيقة ويكون السماع مشروطاً بكون الوصول أولاً لعدم الانفعال[3] عن المماثل].

---

(١) الصماخ: خرق الاذن، وبالسين لغة، ويقال: هو الاذن نفسها. قال العجاج:

حتى إذا صرَّ الصماخَ الاصمعا

وأصمخت الرجل: أصبت صماخه، الصملاخ والصملوخ: وسح الاذن، والصمالح: اللبن الخاثر المتكبد.

(٢) في (ب) بالقرع بدلاً من (القلع) وهو تحريف.

(٣) في (ب) الانشغال بدلاً من (الأنفعال).

إشارة إلى دفع إشكالين:

أحدهما: أن الهـواء المتموج يمتنع أن يبقى على هيئتـه، من تقصيعات الحروف وتشكيلاتها[١]، عند دخوله في المنافذ الضيقة، ومصادماته للجـدران الصلبة.

وثانيهما: أن الهواء الحامل للصوت، إن قام الصوت بمجموعه، لزم أن[٢] لا يسمعه إلا واحد من الحاضرين، لأنه بمجموعه لا يصل إلا إلـى صماخ واحد، وإن قام بكل جزء منه لزم أن يسمعه كـل سامـع مراراً بعـدد[٣] يتأدى اليـه من أجزاء الهواء المتموج.

[قال (فما يحكى

من سماع الأصوات الفلكية لا يستقيم على الأصول الفلسفية].

يعني إن كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهـواء، لم يكن التمـاس الأفلاك صوت، ولو فرض لم يمكن[٤] وصوله إلينا لامتناع النفوذ[٥] في جرم الفلك، لكن نسب إلى القدماء من الأساطين، أنهم يثبتون للفلكيات، أصوات عجيبـة، ونغمات غريبة، يتحير من[٦] سماعها العقل، وتتعجب منها النفس، وحـكى عن فيثاغورس[٧]، أنه عرج[٨] بنفسه إلى العالم العلوي، فسمع بصفاء جوهر نفسه، وذكاء قلبه، ونغمات الأفلاك، وأصوات حركات الكواكب، ثم رجع إلى استعمال القوى البدنية، ورتب عليها الألحان والنغمات، وكمل علم الموسيقى.

---

(١) سقط من (أ) لفظ (وتشكيلاتها).
(٢) سقط من (ب) حرف (أن).
(٣) في (أ) بعدما بدلاً من (بعدد).
(٤) في (أ) لم يكن بدلاً من (لم يمكن)
(٥) في (أ) الغوذ بدلاً من (النفوذ)
(٦) في (ب) في بدلاً من (من).
(٧) سبق الترجمة له في كلمة وافية.
(٨) في (ب) ارتفع بدلاً من (عرج).

[قال (ومنها البصر)[1]

. وهي قوة في ملتقى العصبتين المفترقتين إلى العينين، يرى بها الألوان والأضواء وغيرهما، بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية، فيكون المرئي هو الشيء المنطبع شبحه، ولا يمتنع اختلافهما في المقدار، أو بخروج الشعاع على هيئة مخروط مصمت، أو مؤتلف من خطوط مجتمعة ،فيما يلي الرأس، متفرقة في ما يلي القاعدة، وقيل على استواء مع اضطراب طرفه على المرئي، وقيل بتوسط الهواء المتكيف بشعاع البصر، وقيل بمجرد المقابلة على شرائطها من غير انطباع ولا شعاع، والحق أنه بمحض خلق الله تعالى].

وقد تقرر في علم التشريح، أنه ينبت من الدماغ أزواج سبعة من العصب. فالزوج الأول، مبدؤه من غور البطنين المقدمين من الدماغ، عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي، وهو صغير مجوف يتيامن النابت منهما يساراً، ويتياسر النابت منهما يميناً، ثم يلتقيان على تقاطع صليبين، ثم ينفذ النابت يميناً إلى الحدقة اليمنى، والنابت يساراً إلى الحدقة اليسرى.

والدليل على كون القوى المدركة، في المحال المذكورة، هو أن الافة فيها توجب الافة في تلك القوى. واختلفوا في كيفية الإبصار. فقيل: إنه بانطباع شبح المرئي[2] في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد، فإنها مثل مرآة، فإذا قابلها متلون مضيء، انطبع مثل صورته فيها[3]، كما ينطبع صورة الإنسان في المرآة. لا بأن ينفصل من المتلون شيء، ويمتد إلى العين. بل بأن يحدث مثل

---

(١) تسقط أشعة الضوء الصادرة عن الجسم المنظور على قرنية العين فتمر منها إلى العدسة البلورية التي تقوم بكسر أشعة الضوء لتقع على شبكة العين، فتظهر الصورة فيها مقلوبة وتؤثر أشعة الشمس الساقطة على الشبكة على الخلايا الحسية وتسبب توليد إشارات حسية تنتقل خلال العصب البصري، وعند وصول الإشارات العصبية إلى المخ تشعر برؤية الجسم بشكل معتدل وليس بشكل مقلوب، إذ أن المخ يقوم على تبويب المعلومات بشكل صحيح.

(٢) في (ب) صورة بدلاً من (شبح)

(٣) سقط من (ب) لفظ (فيها)

صورته في المرآة، وفي عين الناظر، ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة[1]، مع توسط الهواء المشف.

ولما اعترض على هذا بوجهين. أحدهما أن المرئي حينئذ يكون صورة الشيء وشبحه لا نفسه، ونحن قاطعون بأنا نرى نفس هذا الملون.

وثانيهما: أن شبح الشيء مساو له في المقدار، وإلا لم يكن صورة له ومثالاً. وحينئذ يلزم أن لا نرى ما هو أعظم من الجليدية، لأن امتناع انطباع العظيم في الصغير معلوم بالضرورة. أشار إلى الجواب، بأنه إذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه، كان المرئي هو الذي انطبع شبحه، لا نفس الشبح، كما مرّ في العلم، وبأن شبح الشيء، لا يلزم أن يساويه في المقدار، كما يشاهد من صورة الوجه في المرآة الصغيرة. إذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار، غاية الأمر أنا لا نعرف لمبة إبصار الشيء العظيم[2]، وإدراك البعد بينه وبين المرئي، بمجرد انطباع صورة صغيرة[3] منه في الجليدية وتأديها[4] بواسطة الزوح[5] المصبوب في العصبتين إلى الباصرة.

وقيل: إن الإبصار بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين، وقاعدته عند المرئي. ثم اختلفوا في أن ذلك المخروط مصمت، أو مؤتلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الرأس، متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة، وقيل: لا على هيئة المخروط. بل على استواء، لكن[6] يثبت طرفه الذي على العين، ويضطرب طرفه الاخر على المرئي. وقيل: الشعاع الذي في العين[7] يكيف الهواء، بكيفيته، ويصير الكل آلة في الإبصار.

---

(١) سقط من (أ) كلمة المخصوصة
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (العظيم)
(٣) سقط من (ب) لفظ (صغيرة)
(٤) في (أ) ومادتها بدلاً من (وتأديها)
(٥) في (أ) الروح بدلاً من (الزوح)
(٦) سقط من (ب) لفظ (لكن)
(٧) في (ب) بزيادة (الذي)

وقيل: لا شعاع، ولا انطباع. وإنما الإبصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر، الذي فيه رطوبة صقيلة. فإذا وجدت هذه الشروط، مع زوال الموانع، يقع للنفس علم إشراقي بحضوري على المبصر، فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية. والحق: أن الإبصار بمحض خلق الله تعالى عند فتح العين. ٠

[قال (والمشهور من اراء الفلاسفة الانطباع والشعاع):

والعمدة في إثبات الأول. أن نور العين مرئي، وانطاع الشبح من الشيء في المقابل الصقيل المستنير ضروري. لكنه لا يفيد كون الرؤية بذلك، وقد يستدل بالقياس على سائر الحواس، حيث يأتيها المحسوس، وبأن صورة الشمس قد تبقى زماناً، في عين من أطال النظر إليها، ثم أعرض، وبأن الغريب مرئي أكثر، وما ذلك إلا لكون الانطباع على مخروط من الهواء قاعدته سطح المرئي، فعند القرب، يكون وتر الزاوية أعظم، وهو ضعيف[1].

تمسك أصحاب الشعاع، بأنه يتفاوت الرؤية بقلة الشعاع وكثرته وغلظه ورقته، ووقوع المرئي[2] في سهم المخروط وجوانبه، وقد يشاهد في الظلمة، انفصال النور من العين، وعند تغميض العين على السراج خطوط شعاعية.

والجواب: أن مرجع ذلك إلى نور العين المسمى بالروح الباصرة، المعد لحصول مثله في المقابل المرتسم بينه وبين المرئي مخروط وهمي. وكان مبدأ[3] هذا هو المراد بخروج الشعاع، أو الجسم الشعاعي للقطع بأنه يمتنع أن يخرج من العين ما ينبسط على نصف كرة العالم، وأن يتحرك إلى الجهات، وينفذ في السموات، ولا يتشوش[4] بهبوب الرياح إلى غير ذلك من الأمارات].

أي القول بانطباع شبح المرئي في الرطوبة الجليدية، والقول بخروج الشعاع من العين على هيئة المخروط.

---

(١) سقط من (ب) جملة (وهو ضعيف)

(٢) في (ب) ووقوعه في سهم المخروط بسقوط لفظ (المرئي)

(٣) سقط من (أ) لفظ (مبدأ)

(٤) في (ب) ولا يتأثر بدلاً من (يتشوش)

تمسك الأولون بوجوه:

أحدها: وهو العمدة، أن العين جسم صقيل نوراني[1]، وكل جسم كذلك، إذا قابله كثيف ملون، انطبع فيه شبحه كالمرآة. أما الكبرى فظاهرة، وأما الصغرى فلما يشاهد من النور في الظلمة، إذا حك المنتبه من النوم عينه، وكذا عند إمرار اليد على ظهر الهرة السوداء، ولأن الإنسان إذا نظر نحو أنفه قد يرى عليه دائرة من الضياء، وإذا انتبه من النوم، قد يبصر ما قرب منه زماناً، ثم يفقده، وذلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت، وإذا غمض إحدى العينين، يتسع ثقبة العين الأخرى، وما ذاك إلا لأن جوهراً نورانياً يملأه، ولأنه لولا انصباب الأرواح النورانية من الدماغ إلى العين، لما جعلت ثقبتا الإبصار مجوفتين، وهذا بعد تمامه، إنما يفيد انطباع الشبح لا كون الإبصار به.

وثانيها: أن سائر الحواس إنما تدرك بأن يأتي صورة المحسوس إليها، لا بأن يخرج منها شيء إلى المحسوس، فكذا الإبصار. وردّ بأنه تمثيل بلا جامع.

وثالثها: أن من نظر إلى الشمس طويلاً، ثم أعرض عنها تبقى صورتها في عينه زماناً، وردّ بأن الصورة في خياله، لا عينه، كما إذا أغمض العين.

ورابعها: أن الشيء بعينه إذا قرب من الرائي يرى أكبر[2] مما إذا بعد عنه، وما ذاك إلا لأن الانطباع على مخروط من الهواء المشف، رأسه متصل بالحدقة، وقاعدته سطح المرئي، حتى أنه وتر لزاوية المخروط، ومعلوم أن وتر الزاوية كلما

---

(١) يقول العلم الحديث: تتألف العين من ثلاث طبقات مرتبة من الخارج للداخل.

١ ـ الصلبة: وهي طبقة مكونة من أنسجة ضامة صلبة بيضاء اللون وتقوم هذه الطبقة على حماية العين، وتمتد الصلبة إلى الأمام لتكون طبقة رقيقة شفافة تدعى بالقرنية.

٢ ـ المشيمية: طبقة تنتشر فيها الشعيرات الدموية التي تغذي العين ولون هذه الطبقة أسود لاحتواء خلاياها على صبغة سوداء وتمتد المشيمية إلى الإمام لتكون القزحية الملونة. ويوجد في وسط القزحية ثقب دائري ينفذ منه الضوء يسمى إنسان العين أو البؤبؤ

٣ ـ الشبكية: تعتبر امتداداً للنسيج العصبي المكون للعصب البصري وتبطن العين من الداخل بشكل غشاء والشبكية طبقة من خلايا عصبية حسية متخصصة لاستقبال الضوء.

(٢) في (ب) اكثر بدلاً من (اكبر)

قرب من الزاوية، كان الساق أصغر[1]، والزاوية أعظم ـ وكلما بعد فبالعكس، والشبح الذي في الزاوية الكبرى، أعظم من الذي في الصغرى، وهذا إنما يستقيم إذا جعلنا موضع الإبصار هو الزاوية على ما هو رأي الانطباع، لا القاعدة على ما هو رأي خروج الشعاع فإنها لا تتفاوت.

وردّ بأن لا نسلم أنه لا سبب سوى ذلك. كيف وأصحاب الشعاع أيضاً يثبتون سببه، على أن استلزام عظم زاوية الرؤية، عظم المرئي. وصغرها صغره محل نظر وإلى ما ذكرنا من وجوه الرد أشار بقوله وهو ضعيف.

تمسك القائلون بالشعاع أيضاً بوجوه:

أحدها: أن من قل شعاع بصره، كان إدراكه للقريب أصح من إدراكه للبعيد، لتفرق الشعاع في البعيد، ومن كثر شعاع بصره مع غلظه[2]، كان إدراكه للبعيد أصح، لأن الحركة في المسافة الطويلة تفيده رقة وصفاء، ولو كان الإبصار بالانطباع لما تفاوت الحال.

وثانيها: أن الأجهر[3] يبصر بالليل دون النهار، لأن شعاع بصره لقلته يتحلل نهاراً بشعاع الشمس، فلا يبصر، ويجتمع ليلاً فيقوى على الإبصار، والأعشى بالعكس، لأن شعاع بصره لغلظه لا يقوي على الإبصار، إلا إذا أفادته الشمس رقة وصفاء.

وثالثها: أن الإنسان إذا نظر إلى ورقة قرأها كلها، لم يظهر له منها إلا السطر الذي يحدق نحوه البصر، وما ذاك إلا بسبب أن مسقط سهم مخروط الشعاع أصح إدراكاً من جوانبه.

ورابعها: أن الإنسان يرى في الظلمة كأن نوراً انفصل من عينه، وأشرق على

---

(١) في (ب) أقصر بدلاً من (أصغر)

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (غلظه)

(٣) الأجهر: الذي لا يبصر في الشمس يقال: كبش أجهر بين الجهر ونعجه جهراء قال أبو العيال الهذلي:

جهراء لا تألو إذا هي أظهرت ... بصراً ولا من عيّلة تغنيني

وجهرنا الأرض: سلكناها من غير معرفة. وجهرنا بني فلان أي صبحناهم على غرة.

والمجاهرة بالعداوة: المباداة بها

أنفه، وإذا غمض عينيه على السراج، يرى كأن خطوطاً شعاعية، اتصلت بين عينيه والسراج.

والجواب: عن الكل أنها لا تدل على المطلوب. أعني كون الإبصار بخروج الشعاع، بل على أن في العين نوراً، ونحن لا ننكر أن في آلات الإبصار أجساماً شعاعية مضيئة، تسمى بالروح الباصرة، يرتسم منها بين العين والمرئي مخروط وهمي، يدرك المرئي من جهة زاويته التي عند الجليدية تشتد حركتها عند رؤية البعيد، فيتحلل لطيفها، ويفتقر إلى تلطيف إذا غلظ، وتكثيف إذا ضعف، ورق فوق ما ينبغي، ويحدث منها في المقابل، القابل أشعة وأضواء تكون قوتها فيما يحازي مركز العين الذي هو بمنزلة الزاوية للمخروط الوهمي، ولشدة استنارته تكون الصورة المطبعة[1] فيه أظهر، وإدراكه أقوى وأكمل، ويشبه أن يكون هذا مراد القائلين بخروج الشعاع تجوزاً منهم على ما صرح به ابن سينا، وإلا فهو باطل قطعاً. أما أذا أريد حقيقة الشعاع الذي هو من قبيل الأعراض فظاهر، وإن أريد جسم شعاعي يتحرك من العين إلى المرئي، فلأنا قاطعون بأنه يمتنع أن يخرج من العين جسم ينبسط في لحظة على نصف كرة العالم، ثم إذا أطبق[2] الجفن عاد إليها، أو انعدم، ثم إذا فتحه خرج مثله وهكذا، وإن يتحرك الجسم الشعاعي من غير قاسر ولا إرادة إلى جميع الجهات، وأن ينفذ في الأفلاك ويخرقها ليرى الكواكب، وأن لا يتشوش بهبوب الرياح، ولا يتصل بغير[3] المقابل، كما في الأصوات حيث تميلها الرياح إلى الجهات، ولأنه يلزم أن يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما، وليس كذلك، بل ترى الأفلاك بما فيها من الكواكب دفعة وأيضاً يلزم أن يرى ما في الخزف لكثرة المسام فيه، بدليل الرشح دون ما في الزجاج أو الماء، ولو كان رؤية ما فيهما من جهة المسام، لوجب أن يكون بقدرها من غير أن يرى[4] الشيء بمجموعه، وبمثل هذه الادلة والامارات

---

(١) في (أ) المطبعة بدلاً من (المطبقة)
(٢) في (أ) اطلق بدلاً من (أطبق)
(٣) في (ب) بعين بدلاً من (بغير)
(٤) سقط من (أ) لفظ (يرى)

يمكن إبطال[1] القول، بأن الإبصار بتكيف الهواء بشعاع العين واتصاله بالمرئي.

[قال (هذا والقول بخروج الشعاع):

بمعنى وقوعه من العين على المبصر كما في النيرات مما اختاره كثير من المحققين، وبنوا عليه رؤية الشيء من القرب، وفي الماء أعظم، ورؤية الواحد اثنين، ورؤية الشجر في الماء منعكساً، إلى غيره ذلك من التفاصيل المستوفاة في علم المناظر].

يريد أن علم المناظر والمرايا فن على حدة، اعتنى به كثير من المحققين، وبنوا الكلام فيه على خروج الشعاع، بمعنى وقوعه من العين[2] على المرئي، كما يقع من الشمس والقمر وسائر الأجسام المضيئة على ما يقابلها على هيئة مخروط رأسه عند المضيء، وقاعدته عند المرئي، فيرى الشيء إذا بعد أصغر مما إذا قرب، لان المخروط يستدق، فتضيق زواياه التي عند الباصرة[3]، وتضيق لذلك[4] الدائرة التي عند المبصر، وكلما ازداد الشيء بعداً، ازدادت الزوايا والدائرة صغراً، إلى أن ينتهي في البعد إلى حيث لا يمكن الإبصار، ويرى الشيء في الماء أعظم منه في الهواء، لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامة، وأما في الماء فبعضه ينفذ مستقيماً، وبعضه ينعطف على سطح الماء، فلم ينفذ إلى المبصر، فيرى بالامتداد الشعاعي النافذ مستقيماً ومنعطفاً معاً من غير تمايز، وذلك إذا قرب المرئي من سطح الماء، وأما إذا بعد فيرى في موضعين، لكون رؤيتهما[5] بالامتدادين المتمايزين، وكذا إذا غمرنا إحدى العينين ونظرنا إلى القمر، نراه قمرين، لأن الامتداد الشعاعي الخارج منها، ينحرف عن المحاذاة، فلا يلتقي مؤدي الامتدادين في الحس المشترك على موضع واحد، بل موضعين، فيرى المرئي اثنين، وهكذا في

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (إبطال)
(٢) في (ب) سقط لفظ (من العين)
(٣) في (أ) بزيادة لفظ (الباصرة)
(٤) سقط من (ب) لفظ (لذلك)
(٥) في (أ) رؤيته بدلاً من (رؤيتهما)

الاحول، وفيما إذا وضعنا السبابة والوسطى على العين(١) مع الاختلاف في الوضع، ونظرنا إلى السراج فإنا نراه اثنين، وكذا إذا نظرنا إلى الماء عند طلوع القمر، فإنا نرى في الماء قمراً بالشعاع النافذ فيه، وفي السماء قمراً بالشعاع المنعكس من سطح الماء إلى السماء، ومن هذا القبيل(٢) رؤية الشيء في المرآة، وذلك أن الشعاع الممتد من الباصرة إلى الجسم الصقيل(٣) ينعكس منه إلى جسم آخر، وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه، بشرط أن تكون جهته مخالفة لجهة الرائي. وأما السبب في رؤية الشجر على شط النهر منتكساً، فهو أن الشعاع إذا وقع على سطح الماء ينعكس منه إلى رأس الشجر من موضع أقرب إلى الرائي، وإلى أسفله من موضع أبعد من الرائي، إلى أن تتصل قاعدة الشجرة بقاعدة عكسه، والنفس لا تدرك الانعكاس، لتعودها برؤية الأشياء على استقامة الشعاع، فتحسب الشعاع المنعكس نافذاً في الماء، فترى رأس الشجر أكثر نزولاً في الماء لكونه أبعد منه، وباقي أجزائه على الترتيب إلى قاعدة الشجر، فيرى منتكساً، وبيان ذلك بالتحقيق في علم المناظر.

[قال (وقد يشترط في الإبصار):

بعد سلامة الحاسة، وقصد المبصر، وحضور المبصر، كونه كثيفاً مضيئاً مقابلاً، أو في حكمه من غير حجاب، ولا إفراط قرب أو بعد أو صغر أو بسبب غلظ، ويدعى لزوم حصوله عند حصول الشرائط، وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة. وردّ بأن نفي ذلك من العلوم العادية].

زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة أن الإبصار يتوقف على شرائطيمتنع حصوله بدونها، ويجب حصوله معها.

---

(١) في (ب) الملموس بدلاً من (العين)

(٢) سقطمن (ب) لفظ (القبيل)

(٣) الصقل بالضم: الخاصرة، والصُقله مثله، وقلما طالت صقله فرس إلا قَصُر جنباه وذلك عيب.
وصقل السيف وسقله أيضاً صقلاً وصقالاً أي جلاه فهو صاقل والجمع صَقَلة.
والصقيل: السيف: والمصقلة: ما يصقل به السيف ونحوه.

أما الأول: فلأنا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط. وردّ. بأن العدم لا يدل على الامتناع.

وأما الثاني: فلأنه لو جاز عدم الإبصار معها، لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة، ورياض رائقة، ونحن لانراها واللازم باطل قطعاً.

وردّ بأنه إن أريد باللازم، إمكان ذلك في نفسه فلا نسلم[1] بطلانه، وإن أريد الاحتمال، والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوماً عند العقل على سبيل القطع، فلا نسلم[2] لزومه. فإن ذلك من العلوم العادية على ما سبق تحقيقه.

ومنهم من قال: إن اشتراط هذه الشروط، إنما هو عند تعلق النفس بالبدن، هذا التعلق المخصوص، أو كون الباصرة[3] على هذا القدر من القوة، لا على حد آخر فوقه، كما في الاخرة، قال، أو في حكم المقابل، يعني كما في رؤية الوجه في المرآة.

[قال (وأما الحواس الباطنة)

فمنها الحس المشترك، وهي القوة التي يجتمع فيها صور المحسوسات بتأديها إليها من طرق الحواس، يدل عليها الحكم ببعض المحسوسات على البعض، ومشاهدة النائم والمريض ما ليس في الخارج، ومشاهدة الكل القطرة النازلة خطاً، والشعلة الجوالة دائرة، ومبناه على أن صور المحسوسات لا ترتسم في النفس، وإن كانت هي الحاكمة والمدركة، وعلى ضرورة أنه لا يرتسم في البصر إلا المقابل، أو ما هو في حكمه.

فإن قيل: كون اللمس أو الذوق ليس بالدماغ قطعي.

---

(١) في (أ) ثم بدلاً من (نسلم)

(٢) في (أ) ثم بدلاً من (نسلم)

(٣) باصرته: إذا أشرفت تنظر إليه من بعيد، والبصر: العلم وبصرت بالشيء علمته قال الله تعالى: ﴿بصرت بما لم يبصروا به﴾ والبصير: العالم، والتبصر: التأمل والتعرف.

والتبصير: التعريف والايضاح، والمبصرة: المضيئة ومنه قوله تعالى: ﴿فلما جاءتهم آياتنا مبصرة﴾. والمبصرة بالفتح الحجة.

قلنا: نعم. بمعنى أنه ليس الآلية[1] الأولية المختصة].

هي أيضاً على حسب ما وجدناه خمس. وإن احتمل إمكان غيرها، وما يقال إنها إنما مدركة، وإما معينة على الإدراك[2]، والمدركة. إما مدركة للصور أو للمعاني،والمعينة إما حافظة للصور أو للمعاني،وإما متصرفة فيها، فوجه[3] ضبط، وجعل الحافظ والمنصرف مدركاً باعتبار الإعانة على الإدراك. أما الحس المشترك ويسمى باليونانية «بنطاسيا» أي لوح النفس. فهي القوة التي تجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة، بالتأدي إليها، من طرق الحواس ويدل على وجودها وجوه:

الأول: أنا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض، كما نحكم بأن هذا الأصفر هو هذا الحار، أو هذا الحلو هو هذا المشموم، وكل من الحواس الظاهرة لا يحضر عندها إلا نوع مدركاته، فلا بد من قوة يحضر عندها جميع الانواع، ليصح الحكم بينها.

الثاني: إن النائم أو المريض كالمبرسم، يشاهد صوراً جزئية لا تحقق لها في الخارج، ولا في شيء من الحواس الظاهرة، فلا بد من قوة بها المشاهدة.

الثالث: إنا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطاً مستقيماً، والشعلة الجوالة بسرعة خطاً مستديراً، وما ذاك إلا لان لنا قوة غير البصر، يرتسم فيها صورة القصرة والشعلة، ويبقى قليلاً على وجه يتصل به الارتسامات البصرية المتتالية بعصها ببعض، بحيث يشاهد خطاً، للقطع بأنه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة، ومنع ذلك على ما ذكره الإمام مكابرة، وإلى هذا أشار في المتن ما ذكر من صرورة

---

(١) في (ب) الالة بدلاً من (الآلية)

(٢) الإدراك: اللحوق. يقال: مشيت حتى أدركته، وعشت حتى أدركت زمانه.
وأدركته ببصري، أي رأيته.
وأدرك الغلام. وأدرك الثمر، أي بلغ، وربما قالوا: أدرك الدقيق بمعنى فني.
وتدارك القوم: أي تلاحقوا أي لحق آخرهم أولهم، ومنه قوله تعالى: ﴿حتى إذا اداركوا فيها جميعاً﴾ والدريكة: الطريدة.

(٣) في (ب) فوجد بدلاً من (وجه)

أنه لا يرتسم في البصر إلا المقابل، أو ما هو في حكمه، وأما قوله: ومبناه على أن صور المحسوسات لا ترتسم في النفس، فإشارة الى جواب اعتراض آخر[١]، وهو أنه لا يلزم من عدم كون الارتسام في الباصرة، كونه في قوة أخرى[٢] جسمانية، لجواز أن يكون في النفس، وكذا الصور التي يشاهدها المريض والنائم[٣]، وصور المحسوسات المحكوم فيها بالبعض على البعض كهذه الصفرة والحرارة وغيرها، ألا ترى أنا نحكم بالكلي على الجزئي، كحكمنا بأن هذه الصفرة لون، وزيد إنسان، مع القطع بأن مدرك الكلي هو النفس، فإذا كان الحكم بين الشيئين مستلزماً لحضورهما عند الحاكم[٤]، كان الجزئي حاضراً عند النفس، مرتسماً فيها كالكلي، فلا يثبت الحس المشترك، وتقرير الجواب:

أنا معترفون بأن مدرك الكليات والجزئيات جميعاً، والحاكم بينها هو النفس، لكن الصور الجزئية لا ترتسم فيها لما سيجيء[٥]، بل في آلتها، فلا بدّ في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة. وفيه نظر. لجواز أن يكون حضورهما عند النفس، وحكمها بينها لارتسامهما في العين[٦]، كما أن الحكم بين الكلي والجزئي، يكون لارتسام الكلي في النفس، والجزئي في الآلة، فلا تثبت آلة مشتركة. غاية الأمر، أنه لا يكفي الحواس الظاهرة ليصح الحكم حالتي الغيبة والحضور، بل يكون[٧] لكل حسن ظاهر، حسن باطن.

ومن اعتراضات الإمام: أنا نعلم قطعاً، أن الذوق. اعني إدراك المذوقات، ليس بالدماغ، كما أنه ليس بالعصب، وكذا اللمس.

---

(١) سقط من (أ) لفظ (آخر)

(٢) سقط من (أ) لفظ (أخرى)

(٣) في (ب) والناس بدلاً من (النائم) وهو تحريف.

(٤) سقط من (ب) جملة (عند الحاكم):

(٥) سقط من (أ) كلمة (لما سيجيء)

(٦) في (أ) البين بدلاً من (العين).

(٧) سقط من (أ) لفظ (يكون).

والجواب: أن المعلوم قطعاً هو أن الدماغ ليس آلـة لندرق أو اللمس، أو لا على وجـه الاختصاص، وأمـا أنه لا مـدخل لـه فيه، فـلا كيف، والآفة في الدماغ، توجب، اختلاف الـذوق واللمس بخلاف الآفـة في العصب، ومن ها هنا يقال إن ابتداء الذوق في اللسان، وتمامـه[1] في العصب[2] الآتي اليه من الدماغ، وكماله عند الحس المشترك، وكذا في سائر الإحساسات.

[قال (منها الخيال)

وهي التي تحفظ صـور المحسوسـات بعد غيبتهـا عن الحس المشتـرك، ويدل عليها وجهان:

الأول: أن الحفظ غير القبول، فلا بدَّ لـه من مبدأ خـاص، واجتماعهمـا في الخيال يجوز أن يستند الى المادة والقوة، وتنوع إداركات الحس المشترك يستند إلى كثرة طـرق التأديـة، كما أن إدراكـات النفس[3] وأفعالهـا يستند الى القوى.

الثاني: أن الصورة المرتسمة في الحس المشترك قد تزول لا بالكلية كما في النسيان، بل مع إمكان الاستحضار بأدنى التفات وهو الذهول، فلولا أنهـا مخزونة في قوة أخرى، لكان الذهول نسياناً وكلاهما ضعيف].

---

(١) في (ب) وغايته بدلاً من (وتمامه)

(٢) (العصبـة) واحد الأعصـاب وهي أطناب المفـاصل، وانعصب: اشتـد، والمعصوب: الشـديـد اكتناز اللحم، والمعصوب في لغة هذيل الجائع.
وعَصَبة الرجل: بنوه وقرابته لأبيه وإنما سمو عصبة لأنهم عصبوا به أي أحاطوا بـه، والعصبة من الرجال: ما بين العشرة الى الأربعين.

(٣) النفسُ: الروح يقال: خرجت نفسه. قال أبو خراش:

نـجـا سـالـم والـنـفس مـنـه بـشـدقـه ... ولـم يـنـج إلا جـفـن سـيـف ومئـزرا

والنفس: الدم: يقال سالت نفسه وفي الحديث: ما ليس له نفس سائلة فإنه لا يُنجس الماء إذا مات فيه.
والنفس أيضاً الجسد. قال الشاعر:

نـبـئـت أن بـنـي سـحـيـم أدخـلوا ... أبـيـاتـهـم تـامـور نـفـس الـمـنـذر

والتامور: الدم.
والنفس: العين يقال أصابت فلاناً نفس ونفسته بنفس إذا أصبته بعين.
والنافس: العائن. والنافس: الخامس من سهام الميسر ويقال هو الرابع.

استدل على ثبوتها ومغايرتها للحس المشترك بوجهين:

الأول: أن لصور المحسوسات قبولاً عندنا وحفظاً، وهما فعلان مختلفان، فلا بدّ لهما من مبدأين متغايرين، لما تقرر من أن الواحد لا يكون مصدراً لأثرين، ومبدأ القبول هو الحس المشترك، فمبدأ الحفظ هو الخيال، وإنما احتيج إلى الحفظ لئلا يختل نظام العالم، فإنا إذا أبصرنا الشيء ثانياً، فلو لم يعرف أنه هو المبصر أولا لما حصل التمييز بين النافع والضار.

واعترض بأن الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة. فقد اجتمعا في قوة واحدة سميتموها الخيال، وبأن الحس المشترك مبدأ لإدراكات مختلفة هي أنواع الإحساسات، وبأن النفس تقبل الصور العقلية، وتتصرف في البدن، فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ لأثرين.

وأجيب: بأن الخيال لا بدّ أن يكون في محل جسماني، فيجوز أن يكون قبوله لأجل المادة، وحفظه لقوة الخيال، كالأرض تقبل الشكل بمادتها، وتحفظه بصورتها وكيفيتها. أعني اليبوسة، وبأن مبدائية الحس المشترك للإدراكات المختلفة، إنما هي لاختلاف الجهات، أعني طرق التأدية من الحواس الظاهرة، وكذا إدراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة، ولا يخفى أن هذا الجواب يدفع أصل الاستدلال لجواز أن لا تكون إلا قوة واحدة، لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات، وكذا الجواب بأن القبول والإدراك من قبيل الانفعال دون الفعل. فاجتماع القبول والحفظ وأنواع الإدراكات في شيء واحد، لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

الثاني: أن الصور الحاضرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية، بحيث يحتاج إلى إحساس جديد وهو النسيان، وقد تزول لا بالكلية، بل بحيث تحضر بأدنى التفات. وهو الذهول[1]، فلولا أنها مخزونة حينئذ في قوة أخرى يستحضرها

---

(١) ذهلت عن الشيء أذهل ذهلاً: نسيته وغفلت عنه، وأذهلت عنه كذا، وفيه لغة أخرى: ذهِلت بالكسر ذهولاً.

قال اللحياني: يقال: جاء بعد ذهل من الليل، ودهل أي بعد هدءٍ.

الحس المشترك من جهتها، لما بقي فرق بين الذهول والنسيان.

واعترض بأنه يجوز أن لا تكون محفوظة إلا في الحس المشترك، ويكون الحضور والإدراك بالتفات النفس والذهول بعدمه.

وأجيب: بأنه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل، لأن كلا منهما حضور لصورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس، ومعلوم أن تخيل المبصر ليس إبصاراً، ولا تخيل المذوق ذوقاً، وكذا البواقي، بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس، والتخيل من جهة الخيال، وفيه نظر، لجواز أن يكون الفرق عائداً إلى الحضور عند الحواس، والغيبة عنها أو إلى الارتسام وضعفه، ولا يكون الإدراك والحفظ إلا في قوة واحدة.

[قال (وأضعف منهما الابطال)

بامتناع ارتسام الكثير[1] في الصغير، وازدحام الصور مع بقاء التمييز، فإن ذلك، إنما هو في الأعيان دون الصور].

احتج الإمام على إبطال الخيال، بأن من طاف في العالم، ورأى البلاد والأشخاص الغير المعدودة، فلو انطبعت صورها في الروح الدماغي، فإما أن يحصل جميع تلك الصور في محل واحد، فيلزم الاختلاط وعدم التمايز، وإما أن يكون لكل صورة محل، فيلزم ارتسام صورة في غاية العظم[2] في جزء في غاية الصغر.

والجواب: أنه قياس للصور على الأعيان وهو باطل. فإنه لا استحالة، ولا استبعاد في توارد الصور على محل واحد مع تمايزها، ولا في ارتسام صورة العظيم في المحل الصغير، وإنما ذلك في الأعيان الحالة في محلها حلول العرض في الموضوع أو الجسم في المكان.

---

(١) في (ب) الكبير بدلاً من (الكثير)

(٢) في (ب) الكبر بدلاً من (العظم)

[قال (ومنها الوهم[1])

وهي التي تدرك بها المعاني الجزئية، كالعداوة المعينة من زيد، والمراد بالمعاني ما لا يمكن إدراكه بالحواس الظاهرة، وبالصور خلافه، فالمستند إلى الوهم فيما إذا رأينا شيئاً فحكمنا بأنه عسل وحلْو هو الحكم الجزئي لا الصفرة أو الحلاوة، ويكون الكل حاضر عند النفس بمعونة الآلات].

هي القوة المدركة للمعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات، كالعداوة المعينة من زيد، وقيد بذلك لأن مدركة العداوة الكلية من زيد، هو النفس، والمراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة، فيقابل الصور. أعني ما يدرك بها، فلا يحتاج إلى تقييد المعاني بغير المحسوسة، فإدراك تلك المعاني دليل على وجود قوة بها إدراكها، وكونها مما لم يتأد من الحواس، دليل على مغايرتها للحس المشترك، وكذا كونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة، بناء على أنها لا تدرك الجزئيات بالذات، هذا مع وجودها في الحيوانات العجم، كإدراك الشاة معنى في الذئب، بقي الكلام في أن القوة الواحدة لما جاز أن يكون آلة لإدراك أنواع المحسوسات، لم لا يجوز أن تكون آلة لإدراك معانيها أيضاً، وأما إثبات ذلك، بأنهم جعلوا من أحكام الوهم ما إذا رأينا شيئاً أصفر، فحكمنا بأنه عسل وحلو، فيكون الوهم مدركاً للصفرة والحلاوة والعسل جميعاً، ليصح الحكم وبأن مدرك عداوة الشخص مدرك له صرورة فضعيف، لأن الحاكم حقيقة هو النفس، فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضراً عندها بواسطة الآلات كل منها بآلتها الخاصة، ولا يلزم

---

(١) وهمت في الحساب أوهم وهماً، إذا غلطت فيه وسهوت، وتوهمت أي ظننت، وأوهمت غيري إيهاماً. والتوهيم مثله.

وأوهمت الشيء إذا تركته كله. والوهم: الجمل الضخم الذلول قال ذو الرمة يصف ناقته:

كأنها جمل وهم وما بقيت ... إلا النحيزة والألواح والعصب

والانثى وهمة.

والوهم أيضاً الطريق الواسع قال لبيد يصف بعيره وبعير صاحبه

ثم أصدرناهما في وارد ... صادر وهمٍ صُوَاه قد مَثَل

ويقال: لا وهم من كذا أي لا بد منه.

كون محل الصور والمعاني قوة واحدة، لكن بشكل هذا[1]، بأن مثل هذا الحكم قد يكون من الحيوانات العجم، التي لا تعلم وجود النفس الناطقة لها.

[قال (ومنها الحافظة)

لأحكام الوهم وتسمى الذاكرة باعتبار استرجاعها].

هي للوهم كالخيال للحس المشترك، ووجه تغايرهـا أن قوة القبـول غير قوة الحفظ، والحافظة للمعاني غير الحافظ للصور، ويسميها قوم ذاكرة، إذ بها الذكر أعني ملاحظة المحفوظ بعد الذهول عنه[2]، ومتذكرة إذ بها التذكر. أعني الاحتيال لاستعراض الصور بعد ما اندرست[3].

[قال (ومنها المتصرفة)

في الصور والمعاني بالتركيب والتفصيل، وتسمى باعتبار استعمال العقل إياها مفكرة والوهم متخيلة].

أي في الصور المأخوذة عن الحس، والمعاني المدركة بالوهم بتركيب بعضها مع بعض، وتفصيل بعضها عن بعض، كتصور إنسان له رأسان، أو لا رأس له، وتصور العدو صديقاً، وبالعكس، وهي دائماً لا تسكن نوماً ولا يقظة، وبها يقتنص الحد الأوسط، باستعراض ما في الحافظة، وهي المحاكية للمدركات والهيئـات

---

(١) في (ب) آخر بدلاً من (هذا)

(٢) سقط من (أ) لفظ (عنه).

(٣) درس الرسم يدرس دروساً، أي عفا ودرسته الريح يتعدى ولا يتعدى.

ودرست المرأة دروساً أي حاضت، وأبودراس: فرج المرأة ودرسـوا الحنطة دراسـاً أي داسوهـا قال ابن ميادة.

هـلا اشتـريـت حنـطة بـالـرستـاق — سـمـراء مـمـا درس ابـن مـخـراق

ويقال: سمي إدريس عليه السلام لكثرة دراسته كتاب الله تعالى واسمه اخنوخ.

والدرس: جرب قليل يبقى في البعير قال العجاج:

من عرق النضج عصيم الدرس

والدرس: الطريق الخفي. والدرس بالكسر: الدريس، وهـو الثوب الخلق، والجمـع درسان. وقد درس الثوب درساً أي أخلق.

المزاجية، وينتقل إلى الضد والشبيه، وليس من شأنها أن يكون عملها منتظماً، بل النفس هي التي تستعملها على أي نظام تريد، إما بواسطة القوة الـوهمية من غير تصرف عقلي، وحينئذ تسمى متخيلة، أو بواسطة القـوة العقلية وحدهـا، أو مع الوهمية. وحينئذ تسمى مفكرة.

[قال (خاتمة)

(خاتمة) مقـدم البطـن الأول من الدمـاغ، محـل للحس المشتـرك، ومؤخـره للخيال، والأوسط للمتخيلة، ومقدم الآخر للوهم، وآخره للحافظة، والعمدة في تعدد هذه القوى وتعيين محالها، تعدد الآثار، واختلافها باختلاف المحال مع القطع، بأن الإحساس إنما هو للقوى الجسمانية، وأنه لا معنى لآلتها إلا ما هو محل لها، وأنها لا تخيل بعضو آخر، فلا يصح اتحادها، وعود الكثرة والاختلال إلى آلاتها[1]، والكل ضعيف].

مما علم بالتشـريح، أن للدمـاغ تجـاويف ثلاثـة، أعظمهـا البطـن الأول، وأصغرها البطن الأوسط، وهو كمنفذ من البطن المقدم إلى البطن المؤخر. وقد دلَّ اختلال الحس المشترك بآفة تعرض لمقدم البطن الأول من الدماغ دون غيره من أجزاء الدماغ، على أنه محله. وهكذا الدليل على كون الخيال في مؤخر البطـن الأول، وكون المتخيلة في البطن الأوسط، وكون الوهم في[2] مقدم البطن الأخير، وكون الحافظة في آخره. وأما الدليل على تعدد هذه القوى، فهو اختلاف الاثار مع ما تقرر عندهم، من أن الواحد، لا يكون مبدأ للكثير.

فإن قيل: القاعدة على تقدير ثبوتها، إنما هي في الواحد من جميع الوجوه، فلم لا يجوز أن يكون مدرك الكل هو النفس الناطقة، أو قوة واحدة باعتبار شرائط وآلات مختلفة.

---

(١) في (ب) آخرتها بدلاً من (آلاتها)
(٢) سقط من (أ) حرف الجر (في)

قلنا: كون المدرك هي النفس، والقوى الجسمانية آلات لها مذهب جمع من المحققين. إلا أنه يشكل بوجودالإدراكات للحيوانات العجم، وأما كون المدرك قوة واحدة جسمانية، وهذه المحال آلات لها، فمما لا سبيل إليه، إذ لا يعقل آلية العضو لقوة جسمانية. لا تكون حالة فيه، ولا يخفي صعوبة إثبات بعض المقدمات الموردة في المقامين. أعني[1] إثبات تعدد القوى، وتعيين محالها. وقد يقال في تعيين محالها بطريق الحكمة، والغاية[2] أن الحس المشترك ينبغي أن يكون في مقدم الدماغ، ليكون قريباً من الحواس الظاهرة، فيكون التأدي إليه سهلاً، والخيال خلفه، لأن خزانة الشيء ينبغي أن تكون كذلك. ثم ينبغي أن يكون الوهم بقرب[3] الخيال، لتكون الصور الجزئية بحذاء معانيها الجزئية، والحافظة بعده، لأنها خزانته، والمتخيلة في الوسطلتكون قريبة من الصور والمعاني، فيمكنها الأخذ منهما بسهولة.

[قال (وتردد ابن سينا)

في تعدد الوهمية والمتخيلة].

يشير إلى ما قال في الشفاء، يشبه أن تكون القوة الوهمية هي نفسها[4] المتذكرة، والمتخيلة والمفكرة، وهي نفسها الحاكمة، فتكون بذاتها حاكمة، وبحركاتها وأفعالها[5] متخيلة ومتذكرة، فتكون متفكرة، بما تعمل[6] في الصور والمعاني، ومتذكرة بما ينتهي إليه عملها، وله تردد أيضاً، في أن الحافظة مع المتذكرة. أعني المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوتان أم قوة واحدة.

---

(١) في (ب) وهو بدلاً من (أعني)
(٢) سقط من (أ) لفظ (الغاية)
(٣) في (ب) تقريب بدلاً من (بقرب)
(٤) في (ب) بعينها بدلاً من (نفسها)
(٥) في (أ) وأقوالها بدلاً من (وأفعالها)
(٦) في (أ) تعجل بدلاً من (تعمل)

[قال (واقتصر الأطباء) :

على الخيال والمفكرة والذاكرة] .

لما كان نظرهم مقصوراً على حفظ صحة القوى، وإصلاح اختلالها، ولم يحتاجوا إلى معرفة الفرق بين القوى، وتحقيق أنواعها، بل إلى معرفة أفعالها ومواضعها، وكانت الآفات العارضة لها، قد تتجانس اقتصروا على قوة في البطن[1] المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال، وأخرى في البطن[2] الأوسط سموها المفكرة وهي الوهم، وأخرى في البطن المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة.

[قال (وأما المحركة)

فمنها شوقية باعثة على جذب ما يتصوره نافعاً، وتسمى شهوية، أو دفع ما يتصوره ضاراً، وتسمى غضبية، ومنها فاعلة لتمديد الأعصاب إلى جهة مبدأها كما في القبض، أو إلى خلاف جهته كما في البسط].

لم يبسط الكلام في القوى المحركة بسطه في القوى المدركة، لأن المباحث الكلامية لا تتعلق بهذه تعلقها بتلك، والمراد بالمحركة أعم من الفاعلة للحركة، والباعثة عليها، وتسمى شوقية ونزوعية، وتنقسم إلى شهوية وهي الباعثة[3] على الحركة، نحو ما يعتقد أو يظن نافعاً. وغضبية وهي الباعثة على الحركة نحو ما يعتقد أو يظن ضاراً، وأما الفاعلة فهي قوة من شأنها[4] أن تبسط العضل بإرخاء الأعصاب إلى خلاف جهة مبدأها لينبسط العضو المتحرك، أي يزداد طولاً، وينتقص عرضاً، أو تقبضه بتمديد الأعصاب إلى جهة مبدأها، لينقبض العضو

---

(١) سقط من (ب) لفظ (البطن).
(٢) سقط من (ب) لفظ (البطن)
(٣) في (أ) الدافعة بدلاً من (الباعثة).
(٤) سقط من (ب) جملة (من شأنها أن).

المتحرك، أي يزداد عرضاً، وينتقص طولاً، والعضلة(١) عضو مركب من العصب، ومن جسم شبيه بالعصب تنبت من أطراف العظام تسمى رباطاً وعقباً، ومن لحم احتشى به الفرج التي بين الأجزاء المنتفشة الحاصلة باشتباك العصب والرباط، ومن غشاء تخللها. والعصب جسم ينبت من الدماغ أو النخاع أبيض لدن لين في الانعطاف، صلب في الانفصال.

[قال (وأما مبدأ الشوق

فمن القوى المدركة].

قد يتوهم أن من القوى المحركة قوة أخرى هي مبدأ قريب للشوقية يعيد للفاعلة كالقوة التي ينبعث عنها شوق الإلف بالشيء إلى مألوفه، وشوق المحبوس إلى خلاصه، وشوق النفس إلى الفعل الجميل، فأشار إلى أن ذلك من قبيل القوى المدركة، لأن مبدأ الشوق والنزوع تخيل أو تعقل.

[قال(ثم بعض هذه القوى)

قد يفقد في بعض أنواع الحيوان أو أشخاصه بحسب الخلقة أو العارض].

يعني المدركة والمحركة، وقد تفقد في بعض أنواع الحيوان كالبصر في العقرب، والخيال في الفراشة أو أشخاصه بحسب الخلقة كالأكمه، ومن وُلد مفقود بعض الحواس أو الحركات، أو بحسب العارض كمن أصابه آفة، أخلت ببعض إدراكاته أو حركاته.

---

(١) العضل بالتحريك: جمع عضلة الساق، وكل لحمة مجتمعة مكتنزة في عصبة فهي عضلة.
وقد عَضِلَ الرجل بالكسر فهو عَضِلٌ بين العضل إذا كان كثير العضل والعضلة بالضم: الداهية.
يقال: إنه لعضلة من العضل أي داهية من الدواهي.
وداء عضال وأمر عضال: أي شديد أعيا الأطباء، وأعضلني فلان أي أعياني أمره، وقد أعضل الأمر أي اشتد واستغلق وأمر معضل لا يهتدي لوجهه.
والمعضلات: الشدائد من الأمور. والله أعلم.

[قال (المقالة الثانية فيما يتعلق بالمجردات وفيها فصلان)

الفصل الأول: في النفس وفيه مباحث:

المبحث الأول: أنها تنقسم إلى فلكية وإنسانية، وقد تطلق على ما ليس بمجرد، كالنفس النباتية لمبدأ آثار النبات، والحيوانية لمبدأ آثار الحيوان. فمن ها هنا تفسر بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي. فمن حيث التغذي والنمو نباتية، ومن حيث الحس والحركة حيوانية، ومن حيث تعقل الكليات إنسانية، ومن حيث إرادة الحركة المستديرة فلكية، إذا جعلنا الكواكب والتداوير ونحوهما بمنزلة الآلات، ويزاد لتخصيص الأرضية. قيد ذي حياة بالقوة].

أولهما في النفس، والثاني في العقل[1]، لما عرفت من أن الجوهر المجرد إن تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فنفس، وإلا فعقل، وقد يطلق لفظ النفس على ما ليس بمجرد، بل مادي كالنفس النباتية التي هي مبدأ أفاعيله من التغذية والتنمية، والتوليد.

والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الإرادية، وتجعل النفس الأرضية اسماً لهما، أو للنفس الناطقة الإنسانية، فتفسر بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي، ذي حياة بالقوة، والمراد بالكمال. ما يكمل به النوع في ذاته، ويسمى كمالاً أولاً كهيئة السيف للحديد، أو في صفاته ويسمى كمالاً ثانياً، كسائر ما يتبع النوع من العوارض، مثل القطع للسيف، والحركة للجسم، والعلم للإنسان فإن قيل: قد سبق أن الحركة كمال أول.

قلنا: نعم بالنظر إلى ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة، فإنه أول ما يحصل له[2]

---

(١) العقل: الحجر والنهي، ورجل عاقل وعقول. والعقل: الدية، قال الأصمعي: وإنما سميت بذلك لأن الإبل تعقل بفناء ولي المقتول. ثم كثر استعمالهم هذا الحرف. حتى قالوا عقلت المقتول إذا أعطيت ديته دراهم أو دنانير.

وعقلت عن فلان أي غرمت عنه جناية وذلك إذا لزمته دية فأديتها عنه، فهذا هو الفرق بين عقلته وعقلت عنه وعقلت له. وفي الحديث «لا تعقل العاقلة عمداً ولا عبداً» قال أبو حنيفة رحمه الله وهو ان يجني العبد على الحر. وقال ابن أبي ليلى: هو أن يجني الحر على عبد.

(٢) في (ب) لها بدلاً من (له).

بعد ما لم يكن، وإما بالنظر إلى ذات الجسم فكمال ثان. والمراد بالجسم ههنا الجنس. أعني. المأخوذ لا بشرط أن يكون وحده أو لا وحده، بل مع تجويز أن يقارنه غيره، أو لا يقارنه لأنها الطبيعة الجنسية الناقصة، التي إنما تتم وتكمل نوعاً بانضمام الفصل إليه لا المأخوذ، بشرط أن يكون وحده، لأنها مادة متقدمة بالوجود على النوع غير محمولة عليه، والنفس بالنسبة إليه صورة لا كمال يجعله نوعاً بالفعل، وقد سبق تحقيقها ذلك في بحث الماهية، وإنما أخذ الجسم في تعريف[1] النفس لأنه اسم لمفهوم إضافي هو مبدأ صدور أفاعيل الحياة عن الجسم من غير نظر إلى كونه جوهراً أو عرضاً مجرداً أو مادياً، فلا بد من أخذه في تعريف النفس، لا من حيث ذاتها، بل من حيث تلك العلاقة[2] لها كالبناء في تعريف الباني، والمراد بالطبيعي، ما يقابل الصناعي، وبالآلي ما يكون له قوى، وآلات مثل الغاذية والنامية ونحو ذلك، فخرج بالقيود السابقة الكمالات الثانية، وكمالات المجردات والأعراض، وهيئات المركبات الصناعية، وبالآلي صور البسائط والمعدنيات. إذ ليس فعلها بالآلات، لا يقال قيد ذي حياة بالقوة مغن عن ذلك. لأنا نقول. ليس معناه أن يكون ذلك الجسم حياً، ولا أن يصدر عنه جميع أفعال الحياة، وإلا لم يصدق التعريف إلا على النفس الإنسانية، دون النباتية والحيوانية، بل أن يكون بحيث يمكن أن يصدر عنه بعض أفعال الأحياء، وإن لم يتوقف على الحياة، ولا خفاء في أن البسائط والمعدنيات كذلك.

وفائدة هذا القيد الاحتراز عن النفس السماوية عند من يرى أن النفس إنما هي للفلك الكلي، وإن ما فيه من الكواكب والأفلاك الجزئية بمنزلة آلات له، فتكون جسماً آلياً، إلا أن ما[3] يصدر عنه من التعقلات والحركات الإرادية، التي هي من أفاعيل الحياة تكون دائماً، وبالفعل لا كأفاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية، وتوليد المثل، والإدراك، والحركة الإرادية والنطق.

---

(١) سقط من (أ) لفظ (تعريف)

(٢) في (ب) العلامة بدلاً من (العلاقة).

(٣) سقط من (أ) حرف (ما).

أعني. تعقل[1] الكليات، فإنها ليست دائمة، بل قد تكون بالقوة، وأما عند من يرى أن لكل كرة نفساً، وأنها ليست من الأجسام الآلية، فلا حاجة إلى هذا القيد، ولهذا لم يذكره الأكثرون. وذهب أبو البركات إلى أنه إنما يذكر عوض قولهم: آلي فيقال: كمال أول طبيعي لجسم ذي حياة بالقوة. وعبارة القدماء: كمال أول طبيعي لجسم آلي، واحترز بطبيعي عن الكمالات الصناعية، كالتشكيلات الحاصلة بفعل الإنسان.

ثم قال: وقد يقال كمال أول لجسم طبيعي آلي بتأخير طبيعي، وهو إما غلط في النقل، وإما مقصود به المعنى الذي ذكرنا. فظهر أن ما يقال من أن بعضهم رفع طبيعي صفة لكمال، ليس معناه أنه يرفع مع التأخير صفة لكمال، ويخفض بعده آلي صفة لجسم، فإنه في غاية القبح، وكذا لو رفع حينئذ[2] آلي أيضاً، صفة لكمال مع ذكر ذي[3] حياة صفة لجسم، بل معناه أنه يقدم فيرفع على ما قال الإمام: أن بعضهم جعل الطبيعي صفة للكمال فقال: كمال أول طبيعي لجسم أول[4] آلي.

فإن قيل: فعلى ما ذكر من أن قيد ذي حياة بالقوة لإخراج النفس السماوية يكون قولنا: كمال أول لجسم طبيعي آلي معنى شاملاً للأرضية والسماوية صالحاً لتعريفهما به. وقد صرحوا بأن إطلاق النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ. إذ الاولى باعتبار أفعال مختلفة، والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد، وأنه لا يتناولهما رسم واحد، إذ لو اقتصر على مبدائية فعل[5]، ما دخلت صور البسائط والعنصريات، وإن اشترط القصد والإرادة خرجت النفس النباتية. وإن اعتبر اختلاف الأفعال خرجت الفلكية.

قلنا: مبني هذا التصريح على المذهب الصحيح. وهو أن لكل فلك نفسا

---

(١) في (ب) تعلق بدلاً من (تعقل)
(٢) سقط من (أ) حرف (حينئذ)
(٣) سقط من (أ) حرف (ذي)
(٤) سقط من (أ) لفظ (أول)
(٥) سقط من (ب) لفظ (فعل)

وليس للنفوس السماوية اختلاف أفعال وآلات، على أنه أيضاً موضع نظر لما ذكر في الشفاء. من أن النفس اسم لمبدأ صدور أفاعيل، ليست على وتيرة واحدة، عادمة للإرادة. ولا خفاء في أنه معنى شامل لهما[1] صالح لتعريفهما به[2] على المذهبين، لأن فعل النفس السماوية أيضاً[3]، ليس على نهج واحد، عادم للإرادة، بل على أنهاج مختلفة على رأي، وعلى نهج واحد مع الإرادة على الصحيح.

فإن قيل: النفس كما أنها كمال للجسم من حيث أنه بها يتم ويتحصل نوعاً كذلك هي صورة له، من حيث أنها تقارن المادة، فيحصل جوهر نباتي أو حيواني، وقوة له من حيث أنها مبدأ صدور أفعاله، فلم أوثر في تعريفهما الكمال على الصورة والقوة. وما ذكروا من أنا نجد بعض الأجسام يختص بصدور آثار مختلفة عنها، فيقطع بأن ذلك ليس بجسمية المشتركة، بل لمبادىء خاصة نسميها نفساً، ربما يشعر بأن الأولى ذكر القوة.

قلنا: أما إيثاره على الصورة فلأنها بالحقيقة اسم لما يحل المادة، فلا يتناول النفس الإنسانية المجردة[4]، إلا بتجوز أو تجديد[5] اصطلاح، ولأنها تقاس إلى المادة، والكمال إلى النوع. ففي تعريف المعنى الذي به يتحصل الجسم فيصير أحد الأنواع ومصدر الأفعال، يكون المقيس إلى[6] أمر هو نفس ذلك المتحصل أولى من المقيس إلى أمر بعيد لا يكون هو معه إلا بالقوة، ولا ينتسب إليه شيء من الأفاعيل.

هذا ملخص كلام الشفاء. وتقدير الإمام أن المقيس إلى النوع أولى، لأن ما[7]

---

(١) في (أ) له بدلاً من (لهما)
(٢) سقط من (أ) لفظ (به)
(٣) سقط من (أ) لفظ (أيضاً)
(٤) سقط من (ب) لفظ (المجردة)
(٥) في (أ) بزيادة لفظ (أو تجديد)
(٦) سقط من (ب) جملة (إلى أمر)
(٧) سقط من (أ) حرف (ما)

في الدلالة على النوع دلالة على المادة، لكونها جزءاً منه[1] من غير عكس، ولأن النوع أقرب إلى الطبيعة الجنسية من المادة. وكان معناه أن النفس تقاس إلى الطبيعة الجنسية المبهمة الناقصة، التي إنما تتحصل وتتم نوعاً، لما يضاف إليها من الفصل، بل النفس، فتعريفها بالكمال المقيس إلى النوع الذي هو أقرب إلى الجنس من حيث أنهما متحدان في الجود، لا يتمايزان إلا في العقل، بأن أخذ هذا مبهماً، وذاك متحصلاً، يكون أولى، هذا[2] وقد يتوهم مما ذكره الإمام، أن النفس كمال بالقياس إلى أن الطبيعة الجنسية كانت ناقصة، وبانضياف الفصل إليها، كمل النوع، إن الكمال يكون بالقياس إلى الطبيعة الجنسية على ما صرح به في المواقف[3]. وحينئذ يكون توسيط النوع وكونه أقرب إلى طبيعة الجنس مستدركاً، وهو فاسد على ما لا يخفى. وأما إيثاره على القوة، فلأنها لفظ مشترك بين مبدأ الفعل كالتحريك، ومبدأ القبول والانفعال كالإحساس، وكلاهما معتبر في العقل[4]، وفي الاقتصار على أحدهما، مع أنه إخلال بما هو مدلول النفس، استعمال للمشترك في التعريف، وكذا في اعتبارهما جميعاً، ولأن الشيء إنما يكون نفساً بكونه مبدأ الاثار، ومكمل النوع، ولفظ القوة لا يدل إلا على الأول، بخلاف لفظ الكمال، ولا شك أن تعريف الشيء بما ينبىء عن جميع الجهات المعتبرة فيه، يكون أولى. ففي الجملة لما أمكن تفسير النفس بما يعم السماويات والارضيات، ثم تمييز كل بما يخصها، وكان ذلك أقرب إلى الضبط آثره في المتن.

فإن قيل: قد ذكروا أن للسمويات حسّاً وحركة، وتعقلاً كلياً، فعلى هذا لا يصلح ذلك مميزاً للحيوانية والإنسانية.

قلنا: ذكر في الشفاء أن المراد بالحس ههنا ما يكون على طريق الانفعال، وارتسام المثال، وبالتعقل ما هو شأن[5] العقل الهيولاني، والعقل بالملكة، وأمر

---

(١) في (أ) بزيادة حرف (منه)
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (هذا)
(٣) في (ب) صاحب المواقف بدلاً من (في المواقف)
(٤) في (ب) النفس بدلاً من (العقل)
(٥) في (ب) ببيان بدلاً من (شأن)

السمويات ليس كذلك.

[قال (ثم مقتضى قواعدهم)

أن يكون في الإنسان مثلاً نفس إنسانية، وأخرى حيوانية، وأخرى نباتية، لكن ذكروا. أن ليس الامر كذلك، بل يصدر عن النباتية ما يصدر عن القوة[1] المعدنية، وعن الحيوانية ما يصدر عنها، وعن الإنسانية ما يصدر عن الكل].

يعني أن مقتضى ما ذكروا من أن كل نفس مبدأ لاثار مخصوصة، وأن لكل نوع من الاجسام صورة نوعية، هي جوهر حال في المادة، وأن البدن الإنساني يتم جسماً خاصاً[2]، ثم تتعلق به النفس الناطقة، يقتضي أن يكون في الإنسان نفس هي مبدأ[3] تعقل الكليات، وكذا في كل حيوان بخواصه، وأخرى مبدأ الحركات والإحساسات، وأخرى مبدأ التغذية والتنمية وتوليد المثل.

لكن ذكر في شرح الإشارات وغيره. أن ليس الامر كذلك، بل المركبات منها ما له صورة معدنية، يقتصر فعلها على حفظ المواد المجتمعة من الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية إلى الانفكاك، لاختلاف ميولها إلى أمكنتها المختلفة، ومنها ما له صورة تسمى نفساً نباتية يصدر عنها مع الحفظ المذكور جمع أجزاء أخر من الأسطقسان، وإضافتها إلى مواد المركب وصرفها في وجوه التغذية، والإنماء والتوليد، ومنها ما له صورة تسمى نفساً حيوانية، يصدر عنها مع الأفعال النباتية والحفظ المذكور الحس والحركة الإرادية، ومنها ما له نفس مجردة، يصدر عنها مع الأفعال السابقة كلها النطق وما يتبعه.

[قال (وأما عندنا)

فاستناد الآثار إلى القادر، واختلاف الأجسام بالعوارض، بكونها من جواهر

---

(١) في (ب) الصورة بدلاً من (القوة)
(٢) في (ب) خالصاً بدلاً من (خاصاً)
(٣) سقط من (ب) لفظ (مبدأ)

متجانسة، إلا أن النصوص شهدت بأن للإنسان روحاً [1] وراء هذا الهيكل المحسوس، الدائم التبدل والتحلل، وكادت الضرورة تقتضي بذلك، ولو بأدنى بنية، وهو المراد بالنفس الإنسانية، والمعتمد من آراء المتكلمين.

إنها جسم لطف سار في البدن لا يتبدل ولا يتحلل، أو الأجزاء الأصلية الباقية، التي لا تقوم الحياة بأقل منها، وكأنه المراد بالهيكل المحسوس، والبنية المحسوسة: أي من شأنها أن تحس، ومن آراء الفلاسفة وكثير من المسلمين، أنها جوهر مجرد متصرف في البدن، متعلق أولا بروح قلبي، يسري في البدن، فيفيض على الأعضاء قواها لنا وجوه:

الأول: إنا نحكم بالكلي على الجزئي، فيلزم أن ندركهما، ومدرك الجزئي منه هو الجسم، ليس إلا كما في سائر الحيوانات.

الثاني: أن كل أحد يقطع بأن المشار إليه بأنا حاضر هناك وقائم وقاعد، وما ذلك إلا الجسم.

الثالث: لو كانت مجردة لكانت نسبتها إلى الأبدان على السواء، فجاز أن ينتقل فلا يكون ريد الآن، هو الذي كان، والكل ضعيف.

الرابع: ظواهر النصوص، ولا تفيد القطع، وأما الاستدلال، بأنه لا دليل على تجردها، فيجب نفيه، فمع ضعفه معارض، بأنه لا دليل على تحيزها فيجب نفيه.

يعني لما لم يثبت عند المتكلمين اختلاف أنواع الأجسام، واستناد الاثار

---

(١) قال الإمام أحمد في مسنده حدثنا أبو معاوية حدثنا الأعمش، عن زيد بن وهب، عن عبد الله ـ هو ابن مسعود ـ رضي الله عنه. قال حدثنا رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وهو الصادق المصدوق «إن أحدكم ليجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر بأربع كلمات. رزقه وأجله وعمله، وهل هو شقي أو سعيد فوالذي لا إله غيره إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيختم له بعمل أهل النار فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيختم له بعمل أهل الجنة فيدخلها». أخرجاه من حديث سليمان بن مهران الأعمش.

إليها، ليحتاج إلى فصول منوعة، ومبادئ مختلفة، بنوا إثبات النفس على الأدلة السمعية، والتنبيهات العقلية، مثل. إن البدن وأعضاءه الظاهرة والباطنة دائماً في التبدل والتحلل[1]، والنفس بحالها، وأن الإنسان الصحيح العقل، قد يغفل عن البدن وأجزائه، ولا يغفل بحال عن وجود وجدانه[2] ذاته، وأنه قد يريد ما يمانعه البدن مثل الحركة إلى العلو. وبالجملة. قد اختلفت كلمة الفريقين في حقيقة النفس، فقيل هي النار السارية في الهيكل المحسوس، وقيل هي[3] الهواء، وقيل الماء، وقيل العناصر الأربعة، والمحبة والغلبة، أي الشهوة والغضب، وقيل الأخلاط الأربعة، وقيل نفس كل شخص مزاجه الخاص، وقيل جزء لا يتجزأ في القلب.

وكثير من المتكلمين على أنها الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره، وكان هذا مراد من قال: هي هذا الهيكل المحسوس، والبنية المحسوسة. أي التي من شأنها أن يحس بها.

وجمهورهم على أنها جسم مخالف بالماهية للجسم الذي يتولد منه الأعضاء نوراني علوي خفيف حي لذاته، نافذ من جواهر الأعضاء، سار فيها سريان ماء الورد في الورد، والنار في الفحم، لا يتطرق إليه تبدل ولا انحلال، بقاؤه في الأعضاء حياة، وانتقاله عنها إلى عالم الأرواح موت، وقيل إنها أجسام لطيفة متكونة في القلب، سارية في الأعضاء من طريق الشرايين أي العروق الضاربة، أو متكونة في الدماغ، نافذة في الأعصاب النابتة منه إلى جملة البدن، واختيار المحققين من الفلاسفة، وأهل الإسلام، أنها جوهر مجرد في ذاته، متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف، ومتعلقه أولا هو ما ذكره المتكلمون من الروح القلبي المتكون في جوفه الأيسر من بخار الغذاء ولطيفه، ويفيده قوة بها تسري في جميع

---

(١) وهذا ما أشار اليه العلم الحديث أن الجسم عبارة عن مجموعات من الخلايا وأن هذه الخلايا تموت ويتجدد غيرها في داخل الجسم وهكذا.

(٢) سقط من (أ) لفظ (وجدانه).

(٣) سقط من (أ) لفظ (هي).

البدن، فيفيد كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى المذكورة. فيما سبق احتج القائلون بكونها من قبيل الأجسام بوجوه:

الأول: أن المدرك للكليات أعني النفس هو بعينه المدرك للجزئيات. لأنا نحكم بالكلي على الجزئي. كقولنا هذه الحرارة حرارة، والحكم بين الشيئين، لا بد أن يتصورهما، والمدرك للجزئيات جسم، لأنا نعلم بالضرورة، أنا إذا لمسنا النار، كان المدرك لحرارتها، هو العضو اللامس، ولأن غير الانسان من الحيوانات يدرك الجزئيات، مع الاتفاق على أنا لا نثبت لها نفوساً مجردة.

وردّ بأنا لا نسلم أن المدرك لهذه الحرارة هو العضو اللامس، بل النفس بواسطته، ونحن لا ننازع في أن المدرك للكليات والجزئيات هو النفس، لكن للكليات بالذات وللجزئيات بالالات، وإذا لم يجعل العضو مدركاً أصلاً، لا يلزم أن يكون الإدراك مرتين، والإنسان مدركين على ما قيل.

ويمكن دفعه بأنه يستلزم إما إثبات النفوس المجردة للحيوانات الأخر، وإما جعل إحساساتها للقوى والأعضاء، وإحساسات الإنسان للنفس بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت.

الثاني: أن كل واحد منا يعلم قطعاً أن المشار إليه بأنا وهو النفس. متصف بأنه حاضر هناك، وقائم وقاعد[1] وماشٍ وواقف، ونحو ذلك من خواص الأجسام والمتصف بخاصة الجسم جسم. وقريب من ذلك ما يقال: إن للبدن إدراكات هي بعينها إدراكات المشار إليه، بأنا أعني النفس، مثل إدراك حرارة النار، وبرودة الجمد[2]، وحلاوة العسل، وغير ذلك من المحسوسات، فلو كانت النفس مجردة، أو مغايرة للبدن، امتنع أن تكون صفتها غير صفته[3].

والجواب: أن المشار إليه. بأنا وإن كان هو النفس على الحقيقة، لكن كثيراً ما

(١) سقط من (ب) لفظ (وقاعد).
(٢) في (ب) الثلج بدلاً من (الجمد).
(٣) في (ب) عين بدلاً من (غير).

يشار به إلى البدن[1] أيضاً، لشدة ما بينهما من التعلق، فحيث توصف بخواص الأجسام كالقيام والقعود، وكإدراك المحسوسات عند من يجعل المدرك نفس الأعضاء والقوى لا النفس بواسطتها، فالمراد به البدن.

وليس معنى هذا الكلام، أنه لشدة تعلقها بالبدن، واستغراقها في أحواله غفل فيحكم عليها بما هو من خواص الأجسام على ما فهمه صاحب الصحائف، ليلزم كونها في غاية الغفلة.

الثالث: أنها لو كانت مجردة لكانت نسبتها إلى جميع البدن على السواء، فلم تتعلق ببدن دون آخر، وعلى تقدير التعلق، جاز آن تنتقل من بدن إلى بدن آخر، وحينئذ لم يصلح القطع بأن زيداً الآن هو الذي كان بالأمس.

وردّ بأن لا نسلم أن نسبتها إلى الكل على السواء، بل لكل نفس بدن لا يليق بمزاجه واعتداله إلا تلك النفس الفائضة بحسب استعداده الحاصل باعتداله الخاص.

الرابع: النصوص الظاهرة من الكتاب والسنة تدل على أنها تبقى بعد خراب البدن وتتصف بما هو من خواص الأجسام كالدخول في النار، وعرضها عليها، وكالترفرف حول الجنازة، وككونها في قناديل من نور، أو في جوف طيور خضر[2]،

---

(١) بدن الإنسان جسده وقوله تعالى: ﴿فاليوم ننجيك ببدنك﴾ قالوا: بجسد لا روح فيه. قال الأخفش، وأما قول من قال: بدرعك فليس بشيء. ورجل بَدَن: أي مُسِن. قال الأسود بن يعفر.

هل لشباب فات من مطلب ... أم ما بكاء البدن الأشيب

والبدن: الدرع القصيرة. والبدنة: ناقة أو بقرة تنحر بمكة سميت بذلك لأنهم كانوا يسمنونها، والجمع بُدُنٌ، وبدَّن أي أسن قال حميد الأرقط:

وكنت خِفت الشيب والتبدينا ... والهم مما يذهل القرينا

وفي الحديث «إني قد بَدُنْتُ فلا تبادروني بالركوع والسجود».

(٢) روى الإمام مسلم في كتاب الإمارة باب في بيان أن أرواح الشهداء في الجنة، وأنهم أحياء عند ربهم يرزقون. حدثنا أسباط وأبو معاوية قالا حدثنا الأعمش عن عبد الله بن مرة عن مسروق، قال: سألنا عبد الله عن هذه الآية ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون﴾ قال: أما إنا قد سألنا عن ذلك فقال: أرواحهم في جوف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوى إلى تلك القناديل فاطلع اليهم ربهم إطلاعة فقال: هل تشتهون شيئاً=

وأمثال ذلك، ولا خفاء في احتمال التأويل، وكونها علىى طريق التمثيل، ولهـذا تمسك بها القائلون بتجرد النفوس زعماً منهم، أن مجرد مغايرتها للبدن يفيد ذلك، وقد يستدل بأنها لا دليل على تجردها، فيجب أن لا تكون مجردة، لأن الشيء إنما يثبت بدليل، وهو مع ابتنائه على القاعدة الواهية يعارض بأنه لا دليل على كونها جسماً أو جسمانياً، فيجب أن لا تكون كذلك.

[قال (احتجوا)

بوجوه:

الأول: أنها بتعلقها تكون محلاً لما ليس بمادي كالمجردات، ولما يمتنع اختصاصه لوضع ومقدار كالكليات، ولما لا يقبل الانقسام كالوجود، والوحدة، والنقطة، وسائر البسائط التي إليها تنتهي المركبات، ولا يمتنع اجتماعه في جسم كالضدين، بل الصور والأشكال المختلفة دون مجرد، إذ لا تزاحم فيه بين الصور، ولو من الضدين أو النقيضين، ومبناه على أن كون التعقل بحصول الصورة، وعلى نفي ذي وضع غير منقسم، وعلى تساوي الصورة وذي الصورة، في التجرد وفي الوضع والمقدار، وفي قبول الانقسام، وفي التضاد و إعدامها، وعلى استلزام انقسام المحل انقسام الحال، فيما يكون الحلول لذات المحل، لا لطبيعة تلحقه كالنقطة في الخط المتناهي].

أي احتج القائلون بتجرد النفس بوجوه:

الأول: أنها تكون محلاً لأمور يمتنع حلولها في الماديات، وكل ما هو كذلك يكون مجرداً بالضرورة. أما بيان كونها محلاً لأمور هذا شأنها، فلأنها تتعقلها وقد سبق أن التعقل، إنما يكون بحلول الصورة، وانطباع المثال، والمادي لا يكون صورة لغير المادي، ومثالاً له.

= قالوا: أي شيء نشتهي ونحن نسرح من الجنة حيث شئنا ففعل ذلك بهم ثلاث مرات فلما رأوا أنهم لن يتركوا من أن يسألوا قالوا يا رب نريد أن ترد أرواحنا في أجسادنا حتى نقتل في سبيلك مرة أخرى فلما رأى أن ليس لهم حاجة تركوا». ورواه أبو داود في الجهاد ٢٥، والترمذي في التفسير سورة ٣، ١٩ وابن ماجه في الجنائز ٤ والجهاد ١٦ وأحمد بن حنبل في المسند ٦: ٣٨٦.

وأما بين تلك الأمور وامتناع حلولها في المادة، فهو أن من جملة معقولاتها الواجب وأن لم تعقله بالكنه، والجواهر المجردة، وإن لم نقل بوجودها في الخارج، إذ ربما يعقل المعنى فيحكم بأنه موجود، أو ليس بموجود، ولا خفاء في امتناع حلول(١) صورة المجرد في المادي، ومنها المعاني الكلية التي لا يمنع نفس تصورها الشركة كالإنسانية المتناولة بزيد وعمرو، فإنها يمتنع اختصاصها بشيء من المقادير والأوضاع والكيفيات وغير ذلك، مما لا ينفك عنه الشيء المادي في الخارج، بل يجب تجردها عن جميع ذلك، وإلا لم تكن متناولة لما ليس له ذلك. والحاصل أن الحلول في المادي، يستلزم الاختصاص بشيء من المقادير، والأوضاع والكيفيات، وغير ذلك (٢). والكلية تنافي ذلك. فلو لم تكن النفس مجردة لم تكن محلاً للصورة الكلية، عاقلة لها، واللازم باطل. ومنها المعاني التي لا تقبل الانقسام، كالوجود والوحدة، والنقطة وغير ذلك. وإلا لكان كل معقول مركباً من أجزاء غير متناهية بالفعل وهو محال.

ومع ذلك، فالمطلوب وهو وجود ما لاينقسم أصلاً، حاصل، لأن الكثرة عبارة عن الوحدات، وإذا كان من العقولات ما هو واحد غير منقسم (لزم أن يكون محله العاقل له غير جسم، بل مجرداً، لأن الجسم والجسماني منقسم)(٣). وانقسام المحل مستلزم لانقسام الحال، فيما يكون الحلول لذات المحل، كحلول السواد والحركة والمقدار في الجسم، لا لطبيعة تلحقه، كحلول النقطة في الخط لتناهيه، وكحلول الشكل في السطح، لكونه ذا نهاية واحدة أو أكثر، وكحلول المحاذاة في الجسم، من حيث وجود جسم آخر على وضع ما فيه، وكحلول الوحدة في الاجزاء من حيث هي مجموع، ومنها المعاني التي لا يمكن اجتماعها إلا في المجردات دون الجسم، كالضدين وكعدة من الصور والاشكال، فإنه لا تزاحم بينها في العقل، بل نتصورها، ونحكم فيما بينها، بامتناع الاجتماع في محل واحد من المواد الخارجية حكماً ضرورياً.

---

(١) سقط من (أ) لفظ (حلول).

(٢) سقط من (ب) لفظ (وغير ذلك)

(٣) ما بين القوسين سقط من (ب).

وهذا الوجه من الاحتجاج يمكن أن يجعل وجوهاً أربعة: بأن يقال: لو كانت النفس جسماً، لما كانت عاقلة للمجردات أو للكليات، أو للبسائط، أو للممانعات.

والجواب: أن مبنى هذا الاحتجاج على مقدمات غير مسلمة عند الخصم، منها أن تعقل الشيء، يكون بحلول صورته في العاقل، لا بمجرد إضافة بين العاقل والمعقول.

ومنها: أن النفس لو لم تكن مجردة لكانت[1] منقسمة، ولِمَ لمْ يجز أن تكون جوهراً وضعياً غير منقسم، كالجزء الذي لا يتجزأ؟.

ومنها: أن الشيء إذا كان مجرداً كانت صورته الإدراكية[2] مجردة يمتنع حلولها في المادي، ولمَ لمْ يجز أن تكون حالة في جسم عاقل؟ لكنها إذا وجدت في الخارج، كانت ذلك الشيء المجرد.

ومنها: أن صورة الشيء إذا اختصت بوضع ومقدار[3] وكيفية لحلولها في جسم كذلك، كان الشيء أيضاً مختص بذلك، ولِمَ لمْ يجز أن يكون في ذاته غير مختص بشيء[4] من الأوضاع، والكيفيات والمقادير. ومنها أن الشيء إذا لم يقبل الانقسام، كانت صورته الحاصلة في العاقل كذلك، ولم لم يجز أن تكون منقسمة بانقسام المحل العاقل، مع كون الشيء غير منقسم لذاته، ولو لحلوله في منقسم.

ومنها: أن الشيئين إذا كانا بحيث يمتنع اجتماعهما في محل كالسواد والبياض كانت الصورتان الحاصلتان منهما في الجوهر العاقل كذلك.

وقد سبق أن صورة الشيء قد تخالفه في كثير من الأحكام.

ومنها: أن اجتماعهما في العاقل لا يجوز أن يكون لقيام كل منهما بجزء منه.

(١) في (ب) بزيادة لفظ غير وهو تحريف.

(٢) سقط من (أ) لفظ الإدراكية).

(٣) سقط من (ب) لفظ (ومقدار).

(٤) في (ب) بوضع بدلاً من (بشيء).

ومنها: أن انقسام المحل، يستلزم انقسام الحال فيه لذاته، ليمتنع حلول البسيط في العاقل الجسماني، المنقسم البتة، بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزأ، ولا يخفى أن بعض هذه المقدمات مما قامت عليه الحجة.

[قال (الثاني)

إنها تدرك ذاتها، وآلاتها، وإدراكاتها[1]، ولا يلحقها بكثرة الأفعال، وضعف الاعصاء والالات ضعف وكلال[2]. بل قوة وكمال، ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك، ومرجعه إلى استقراء وتمثيل].

أي من الوجوه الاحتجاج على تجرد النفس، أنها متصفة بصفات لا توجد للماديات، وكل ما هو كذلك يكون مجرداً بالضرورة.

بيان الأول: أنها تدرك ذاتها وآلاتها وإدراكاتها، ولا يلحقها بكثرة الإدراكات وضعف القوى البدنية ضعف وكلال، بل ربما تصير أقوى وأقدر على الإدراك، ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك، وهذا يمكن أن يجعل وجوهاً:

أحدها: أنها تدرك ذاتها، وآلاتها، وإدراكاتها، والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة، والسامعة، والوهم، والخيال، لانها إنما تعقل بتوسط آلة، ولا يمكن توسط الآلة بين الشيء وذاته وآلته وإدراكاته.

وثانيها: أن النفس لا تضعف في التعقل عند ضعف البدن وأعضائه وقواه، بل تثبت علمه أو تزيد، فإن الإنسان في سن الانحطاط، يكون أجود تعقلاً منه في سن

---

(١) سقط من (أ) لفظ (وادراكاتها).

(٢) الكل: العيال والثقل: قال الله تعالى: ﴿وهو كل على مولاه﴾ والجمع الكلول.
والكلُّ: اليتيم، والكل: الذي لا ولد له ولا والد يقال منه كلّ الرجل يكل كلالة. والعرب تقول لم يرثه كلالة قال الفرزدق:

ورثتم قناة الملك غير كلالة عن ابن مناف عبد شمس وهاشم

والاكليل: شبه عصابة تزين بالجوهر، ويسمى التاج إكليلاً وأكل الرجل بعيره أي أعياه وأصبحت مكلاًّ: أي ذا قرابات وهم عليّ عيال.
وسحاب مكلل: أي ملمع بالبرق، واكتل الغمام بالبرق أي لمع وكلله: أي ألبسه الإكليل. وروضة مكللة: أي حفت بالنور.

النمو، لما حصل له من التمرن على الإدراكات، واستحضار صور المدركات، وكذا عند توالي الأفكار المؤدية إلى العلوم، مع ضعف الدماغ بكثرة الحركات، وعند كسر سورة القوى البدنية بالرياضيات.

فلو كان تعقلها بآلات بدنية لكانت تابعة لها في الضعف والكلال.

وثالثها: أنها لو كانت من الماديات، لوهنت[1] بكثرة الأفعال والحركات، لأن ذلك شأن[2] القوى الجسمانية، بحكم التجربة والقياس أيضاً فإن صدور الأفعال عن القوى الجسمانية لا يكون إلا مع انفعال لموضوعاتها، كتأثر الحواس عن المحسوسات في المدركة، وكتحرك الأعضاء عند تحريك غيرها في المحركة[3]، والانفعال لا يكون إلا عن قاسر[4] يقهر طبيعة المنفعل، ويمنعه عن المقاومة فيوهنه، وهم معترفون بأن الوجوه الثلاثة إقناعية لا برهانية، لجواز أن تدرك بعض الجسمانيات ذاتها وإدراكاتها من غير توسط آلة، وكذا لما هو آلة لها في سائر الإدراكات، وأن يكون كمال القوة الجسمانية العاقلة يتعلق بقدر من الصحة والمزاج يبقى مع ضعف البدن، أو بعضو لا يلحقه الاختلال، أو يتأخر اختلاله[5]، وأن يكون حالها بخلاف حال سائر القوى في الكلال، والانفعال.

[قال (الثالث):

إن القوة العاقلة لو كانت في جسم، فإما أن يكفي في تعقله حضوره فلا ينقطع، كتعقل النفس ذاتها[6] وصفاتها اللازمة، التي ليست بالمقايسة إلى شيء، أو لا فلا يحصل أصلاً، لامتناع تعدد الصور لشيء واحد في مادة واحدة، ومبناه على كون الإدراك بحصول الصورة].

---

(١) في (ب) ضعفت بدلاً من (وهنت)

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (كل)

(٣) سقط من (ب) جملة (في المحركة)

(٤) في (ب) قوى بدلاً من (قاسر)

(٥) سقط من (أ) لفظ (اختلاله)

(٦) سقط من (أ) لفظ (ذاتها)

لو كانت النفس الناطقة جوهراً[١] سارياً في جسم، أو عرضاً[٢] حالاً فيه لزم أن يكون تعقلها لذلك الجسم، سواء كان تمام البدن، أو بعض أعضائه كالقلب والدماغ دائماً، أو غير واقع أصلاً. واللازم باطل. لان البدن وأعضاءه مما يعقل تارة، ويغفل عنه أخرى بحكم الوجدان، وجه اللزوم أنه إما أن يكفي في تعقل ذلك الجسم حضوره بنفسه (عند القوة العاقلة)[٣]، أو لا بل يتوقف على حضور الصورة منه، كإدراك الأمور الخارجة، فإن كان الاول لزم الاول[٤]، لوجوب وجود الحكم عند تمام العلة، كإدراك النفس لذاتها، ولصفاتها الحاصلة لها، لا بالمقايسة إلى الغير، ككونها مدركة لذاتها، بخلاف ما يكون حصولها للنفس بعد المقايسة إلى الأشياء المغايرة لها، ككونها مجردة عن المادة، غير حاصلة في الموضوع، فإنها لا تدركها دائماً، بل حال المقايسة فقط، وإن كان الثالث لزم الثاني، لأنه لو حصل لها تعقل ذلك الجسم في وقت دون وقت، كان ذلك لحصول صورته لها بعد ما لم تكن، وإذ قد فرضنا النفس مادية حاصلة في ذلك الجسم، لزم كون تلك الصورة حاصلة فيه، فلزم في مادة معينة اجتماع صورتين لشيء واحد. أعني الصورة المستمرة الوجود لذلك الجسم حالتي التعقل وعدمه، والصوة المتجددة التي تحصل له حال تعقل النفس إياه[٥]، وذلك محال، لان الصورتين متغايرتان ضرورة، والأشخاص المتجددة الماهية[٦] يمتنع أن تتغاير من غير تغاير المواد، وما يجري مجراها[٧]، ومبنى هذا الاحتجاج، على أن ليس الإدراك مجرد إضافة مخصوصة بين المدرِك والمدرَك، بل لا بد من حضور صورة من المدرك عند المدرك، وإلا لجاز أن لا يكون حصول الصورة[٨] العينية لذلك

---

(١) سبق الحديث عن الجوهر في كلمة وافيه في الجزء الأول من هذا الكتاب فليرجع إليه.
(٢) تكلمنا عن العرض وأقوال العلماء فيه في الجزء الأول من هذا الكتاب وقدمنا صوراً لذلك.
(٣) سقط من (أ) ما بين القوسين
(٤) في (ب) لزم هو بدلاً من (الأول)
(٥) سقط من (أ) لفظ (إياه)
(٦) في (ب) المتحدة بدلاً من (المتجددة)
(٧) سقط من (أ) لفظ (مجراها)
(٨) في (ب) حضور الصورة بدلاً من (حصول)

الجسم كافياً في تعقله، ومع هذا لا يحتاج إلى انتزاع الصورة، بل إلى حصول شرائط تلك الإضافة المخصوصة.

وأيضاً لا تماثل بين الصورتين، لأن المنتزعة[1] حالة في النفس، والأصلية في الجسم، بل في مادته، ولو جعلنا مثلين من جهة كونهما صورة لشيء واحد من غير اختلاف، إلا في كون إحداهما منتزعة قائمة بالنفس، والأخرى أصلية قائمة بالمادة، فاجتماع المثلين، إنما يمتنع من جهة ارتفاع التمايز على ما سبق.

وههنا الامتياز باق، وإن جعلا قائمين لشيء واحد، لأن قيام المنتزعة بواسطة النفس بخلاف الأصلية، على أن الحق إن قيامها بمادة الجسم، وقيام المنتزعة بالجسم نفسه، وإن ذلك إنما يلزم لو كان حلول النفس في ذلك الجسم حلول العرض في محله لا بطريق مداخلة الأجزاء.

[قال (ثم بنوا)

على استلزام إدراك الكلي تجرد العقل[2]، والجزئي توسط الآلات. تارة[3] إن للأفلاك نفوساً مجردة، وقوى جسمانية، لما أن حركاتها ليست طبيعية. لأن المطلوب بالطبع لا يكون مهروباً عنه بالطبع، ولا قسرية، لأنها إنما تكون على خلاف الطبع، فتنتفي بانتفائه، وعلى وفق القاسرة فتشابه، بل إرادية، ولا يكفي التخيل المحض[4]، لأنه لا ينتظم أبداً، ولا التعقل الكلي، لأنه لا يصلح مبدأ لجزئيات الحركة، لاستواء نسبته إلى الكل، وأكثر المقدمات في حيز المنع.

يشير إلى أن للأفلاك نفوساً مجردة لتعقل الكليات، وقوى جسمانية، لتخيل الجزئيات، وذلك لأن حركاتها المستديرة ليست طبيعية. لأن الحركة الطبيعية تكون عن حالة منافرة إلى حالة ملائمة، فلو كانت طبيعية، لزم في الوصول إلى كل نقطة أن يكون مطلوباً بالطبع، من حيث الحركة اليها، ومهروباً عنه بالطبع من حيث

(١) في (أ) المنزعة بدلاً من (المنتزعة)
(٢) في (ب) العاقل بدلاً من (العقل)
(٣) سقط من (أ) لفظ (تارة)
(٤) سقط من (ب) لفظ (المحض)

الحركة عنها، وهو محال. ولا يلزم ذلك في الحركة المستقيمة، لان الحركة إلى النقطة التي فيما بين المبدأ والمنتهي، ليست لان الوصول إليها مطلوب بالطبع، لان الوصول إلى المطلوب بالطبع. أعني الحصول في الحيز، لا يمكن بدون ذلك، ولا كذلك حال المستديرة. أما فيما لا ينقطع عند تمام دوره فظاهر، وأما فيما ينقطع فلأن المطلوب بالطبع. لو كان هو الوصول إلى نقطة الانقطاع، لكان مقتضى طبع كل جزء من أجزاء الجسم الواحد البسيط شيئاً آخر، وهو الحيز الذي يقع فيه ذلك الجزء عند الانقطاع، ولكان مقتضى الطبع إيثار الطريق الأطول على الاقصر، ولا قسرية لانها إنما تكون على خلاف الطبع، فحيث لا طبع فلا قسر، وعلى وفق القاسر فلا تختلف في الجهة والسرعة[1] والبطء، فتعين أن تكون إرادية مقرونة[2] بالإدراك، ولا يكفي لجزئياتها وخصوصياتها تعقل كلي[3] لان نسبته إلى الكل على السواء، ولا إدراكات جزئية، وتخيلات محضة، لاستحالة دوامها على نظام واحد[4] من غير انقطاع، واختلاف. كيف وقد ثبت لزوم تناهي القوى الجسمانية، فإذن لا بد لتلك الحركات من إرادات وإدراكات جزئية. وقد تقرر أن ذلك لا يمكن إلا بقوى جسمانية، ومن إرادات وتعقلات كلية، وقد تقرر أن ذلك لا يكون إلا للذات المجردة. فثبت أن المباشر لتحريك الأفلاك قوى جسمانية، هي بمنزلة النفوس الحيوانية لأبدانها، ونفوس مجردة ذوات إرادات عقلية، وتعقلات كلية، هي بمنزلة نفوسنا الناطقة.

واعترض بعد تسليم انحصار الحركة في الطبيعية والقسرية والإرادية، وأن التعقل الكلي لا يكون إلا للمجردات، ولا الجزئي إلا بالجسمانيات.

بأنا لا نسلم لزوم كون المطلوب بالطبع متروكاً بالطبع، لم لا يجوز أن يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة لا شيئاً من[5] الأيون، والأوضاع التي تترك؟.

---

(١) في (ب) الشرعة بدلاً من (السرعة) وهو تحريف

(٢) سقط من (أ) لفظ (مقرونة)

(٣) سقط من (أ) لفظ (كلي)

(٤) سقط من (ب) لفظ (واحد)

(٥) في (أ) الأشياء بدلاً من (لا شيئاً)

ولا نسلّم أن القسر لا يكون إلا على خلاف الطبع ، وأن القاسر لا يكون إلا متشابهاً، ليلزم تشابه الحركات، وأن الكلى من الإرادة. والإدراك لا يصلح مبدأ لخصوصيات الحركات. لم لا يجوز أن تستند الحركات المتعاقبة إلى إرادات وإدراكات كلية متعاقبة، لا إرادة وإدراك للحركة على الإطلاق.

وتحقيق ذلك ما أشار إليه ابن سينا في الإشارات، من أن المطلوب بالحركة الوضعية، لا يكون إلا الوضع المعين، ويمتنع أن يكون موجوداً، لأن الحاصل لا بطلب، وأن يكون في الحركة السرمدية(1) جزئياً، لأن الحركة المتوجهة إليه تنقطع عنده، فمطلوب إرادة الفلك، يجب أن يكون وضعاً معيناً مفروضاً كلياً تفرضه الإرادة. وتتجه إليه بالحركة، والمتعين، لا ينافي الكلية، لأن كل واحد من كل كلى، فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلى.

واعلم أن المشهور من مذهب المشائين(2)، والمذكور في النجاة والشفا، آن النفوس الفلكية، قوى جسمانية منطبعة في المواد، بمنزلة نفوسنا الحيوانية.

وصرح في الإشارات. بأن لها نفوساً مجردة، بمنزلة نفوسنا الناطقة.

فقال الإمام: فيجب أن يكون لكل فلك نفس مجردة، هي مبدأ الإرادة الكلية، ونفس منطبعة هي مبدأ الإرادة الجزئية.

وردّ عليه الحكيم المحقق(3). بأن هذا مما لم يذهب إليه أحد، وأن الجسم الواحد يمتنع أن يكون ذا نفسين . أعني ذا ذاتين متباينتين، هو آلة لهما، بل الإرادات الجزئية تنبعث عن إرادة كلية، ومبدؤهما نفس واحدة مجردة، تدرك المعقولات بذاتها، والجزئيات بجسم الفلك، وتحرك الفلك بواسطة صورته النوعية، التي هي باعتبار تحريكها قوة، كما في نفوسنا وأبداننا بعينها. ولا يخفى أن هذا مناقشة في اللفظ حيث سمي تلك الصورة والقوة نفساً.

---

(1) السرمد: الدائم قال الله تعالى: ﴿ قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون، قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمداً الى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون﴾.
سورة القصص آية ٧١ -- ٧٢

(2) سبق الحديث عن المشائين في كلمة وافية.

(3) هو نصير الدين الطوسي وسبق الحديث عنه في هذاالجزء وتكلمنا عن موقف ابن قيم الجوزية منه.

المبحث الثاني

[قال (المبحث الثاني)

النفوس متماثلة لوحدة حدها، وقيل متخالفة لاختلاف لوازمها وآثارها وكلاهما ضعيف].

ذهب جمع من قدماء الفلاسفة إلى أن النفوس الحيوانية والإنسانية متماثلة متحدة الماهية، واختلاف الأفعال والإدراكات عائد إلى اختلاف الالات، وهذا لازم على القائلين بأنها أجسام، والاجسام متماثلة لا تختلف إلا بالعوارض، وأما القائلون بأن النفوس الإنسانية مجردة. فذهب الجمهور منهم إلى أنها متحدة الماهية، وإنما تختلف في الصفات والملكات، لاختلاف الأمزجة والادوات[1]. وذهب بعضهم إلى أنها مختلفة بالماهية.

بمعنى أنها جنس تحته أنواع مختلفة، تجت كل نوع أفراد متحدة الماهية، متناسبة الأحوال، بحسب ما يقتضيه الروح العلوي المسمى بالطباع التام لذلك النوع، ويشبه أن يكون قوله عليه السلام: الناس معادن كمعادن الذهب والفضة[2]. وقوله عليه السلام: «الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف»[3] إشارة إلى هذا. وذكر الإمام في المطالب العالية، أن هذا

---

(١) في (ب) الارادات بدلاً من (الأدوات).

(٢) الحديث رواه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء ١٤ باب أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إلى قوله: "ونحن له مسلمون» .٣٣٧٤ بسنده عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه قال: قيل للنبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ من أكرم الناس. . .؟ قال: أكرمهم اتقاهم. قالوا: يا نبي الله ليس عن هذا نسألك. قال: فاكرم الناس يوسف نبي الله ابن نبي الله ابن خليل الله. قالوا: ليس عن هذا نسألك. قال: أفعن معادن العرب تسألونني؟ قالوا: نعم. قال: فخيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا» ورواه الإمام مسلم في الفضائل ١٦٨ والإمام أحمد بن حنبل في المسند ٢: ٤٣١، ٥٣٩ (بلفظ: الناس معادن كمعادن الفضة والذهب).

(٣) الحديث رواه الإمام البخاري في كتاب الأنبياء٢ باب الأرواح جنود مجندة، ٣٣٣٦ ـ قال الليث عن

سو[1] المذهب هو المختار عندنا. وإما بمعنى أن يكون كل فرد منها مخالفاً بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة. فلم يقل به قائل تصريحاً. كذا ذكره أبو البركات[2] في المعتبر. احتج الجمهور بأن ما يعقل من النفس، ويجعل حداً لها معنى واحد، مثل الجوهر المجرد المتعلق بالبدن، والحد تمام الماهية وهذا ضعيف، لأن مجرد التحديد بحد واحد، لا يوجب الوحدة النوعية. إذ المعاني الجنسية أيضاً كذلك. كقولنا: الحيوان جسم حساس[3] متحرك بالإرادة، وإن ادعى أن هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن أي فرد، وأي طائفة تفرض فهو ممنوع، بل ربما يحتاج إلى ضم مميز جوهري، وقد يحتج بأنها متشاركة في كونها نفوساً بشرية، فلو تخالفت بفصول مميزة لكانت من المركبات دون المجردات.

والجواب: بعد تسليم كون النفسية من الذاتيات دون العرضيات: أن التركيب العقلي من الجنس، والفصل لا ينافي التجرد، ولا يستلزم الجسمية. واحتج

= يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة ـ رضي الله عنها. قالت: سمعت النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول: وذكره.

ورواه الإمام مسلم في البر ١٥٩، ١٦٠ وأبو داود في الأدب ١٦ والإمام أحمد بن حنبل في المسند ٢: ٢٩٥، ٥٢٧، ٥٣٧.

(١) سقط من (أ) لفظ (هو).

(٢) سبق الترجمة عنه في كلمة وافية.

(٣) الحس والحسيس: الصوت الخفي وقال الله تعالى ﴿لا يسمعون حسيسها﴾ والحس أيضاً: وجع يأخذ النفساء بعد الولادة.

والحس أيضاً: مصدر قولك حسَّ له: أي رق له قال القطامي:

أخوك الذي لا تملك الحس نفسه ... وترفض عند المحفظات الكتائف

والحس أيضاً: برد يحرق الكلا

والحسيس: القتيل قال الأفوه:

نفسي لهم عند انكسار القنا ... وقد تردى كل قرن حسيس

ورواه الإمام مسلم في الفضائل ١٦٨ والإمام أحمد بن حنبل في المسند ٢: ٤٣١، ٥٣٩ (بلفظ: الناس معادن كمعادن الفضة والذهب).

الاخرون بأن اختلاف النفوس في صفاتها، لو لم يكن لاختلاف ماهياتها، بل لاختلاف الامزجة والاحوال البدنية، والأسباب الخارجية لكانت الاشخاص المتقاربة جداً في أحوال البدن، والأسباب الخارجة متقاربة البتة في الملكات، والأخلاق من الرحمة والقسوة، والكرم والبخل، والعفة والفجور وبالعكس واللازم باطل، إذ كثيراً ما يوجد الامر بخلاف ذلك، بل ربما يوجد الإنسان الواحد قد تبدل مزاجه جداً، وهو على عريزته الاولى. ولا خفاء في أن هذا من الإقناعيات الضعيفة لجواز أن يكون ذلك لأسباب أخر لا نطلع على تفاصيلها.

[قال (واستنادها):

إلى القادر المختار عندنا يقتضي حدوثها مجردة كانت أو لا، واختلفت ظواهر النصوص، في أن الحدوث قبل البدن أو بعده، وأما عند الفلاسفة. فقيل قديمة. لان الحادث لا يكون أبدياً، ولا عن المحل غنياً، وكلاهما ممنوع، وقيل حادثة لوجوه.

الأول: أنها قبل التعلق تكون معطلة، ولا تعطل في الوجود بخلاف ما بعد المفارقة، فإنها في روح وريحان(١)، أو عذاب ونيران.

الثاني: أنه إذا حدث للبدن مزاجه الخاص، فاضت عليه نفس تناسب استعداده لعموم الفيض، والمشروط بالحادث حادث.

فإن قيل: فيلزم انتفاؤه بانتفائه.

قلنا: هو شرط الحدوث لا الوجود.

واعترض: بأن المترصد(٢) لاكتساب الكمال لا يكون معطلاً، وبأن المزاج شرط التعلق لا الحدوث.

---

(١) قال تعالى: ﴿فأما إن كان من المقربين فروح وريحان وجنة نعيم، وأما إن كان من أصحاب اليمين فسلام لك من أصحاب اليمين، وأما إن كان من المكذبين الضالين فنزل من حميم وتصلية جحيم﴾.

سورة الواقعة الآيات ٨٨ ـ ٩٤.

(٢) الراصد للشيء: المراقب له، والترصد: الترقب، والرصيد السبع الذي يرصد ليثب، والرصود من =

الثالث: وهو العمدة، أنها بعد التعلق متعددة قطعاً، فقبله إن كانت واحدة، فالتعدد بعد الوحدة، مع منافاته التجرد مستلزم للمطلوب، وإن كانت متعددة فتمايزها بالماهية، ولوازمها ينافي التماثل، وبما يحل فيها، كالشعور بهويتها مثلاً يستلزم الدور، وبالعوارض المادية، بأن يتعاقب الأبدان لا عن بداية يستلزم التناسخ، وقدم الجسم، وأما بعد المفارقة، فالامتياز باق، لما حصل لكل من الخواص، وأقلها الشعور بهويتها.

واعترض بمنع التماثل، ولو بين نفسين، ومنع استحالة قدم الجسم، والتناسخ[1] كيف وقد بنوا بيان بطلانه على حدوث النفس.

فإن قيل: تعين النفس إنما يكون ببدن معين، فقبله لا تعين فلا وجود بطل التناسخ أو لم يبطل.

قلنا: لا بد من إبطال أن يتعين قبله ببدن آخر معين، وهكذا.

وقد يجاب بأن الخصم معترف بالمقدمتين].

يعني: أن النفوس الإنسانية سواء جعلناها مجردة أو مادية حادثة عندنا لكونها أثر القادر المختار. وإنما الكلام في أن حدوثها قبل البدن لقوله عليه السلام «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام»[2] أو بعده لقوله تعالى بعد ذكر أطوار البدن ﴿ثم أنشأناه خلقاً آخر﴾[3] إشارة إلى إفاضة النفس، ولا دلالة في الحديث مع كونه خبر واحد، على أن المراد بالأرواح النفوس البشرية، أو الجواهر العلوية. ولا في

---

* الإبل: التي ترصد شرب الإبل تشرب هي. والمرصد: موضع الرصد.
وفي الحديث: إلا أن أرصده لدين علي.. والمرصاد: الطريق، والرصدة بالفتح: الدفعة من المطر.

(١) التناسخ مذهب من مذاهب الملحدين وخلاصته أن يحل النفس التي مات صاحبها في جسد آخر جديد لطفل وليد وهكذا وفي اللغة: نسخت الشمس الظل وانتسخته ازالته، ونسخ الآية بالآية إزالة مثل حكمها فالثانية ناسخة والأولى منسوخة، والتناسخ في الميراث أن يموت ورثة بعد ورثة وأصل الميراث قائم لم يقسم.

(٢) الحديث رواه الترمذي في ثواب القرآن ٤.

(٣) سورة المؤمنون آية رقم ١٤.

الاية: على أن المراد أحداث النفس أو أحداث تعلقها بالبدن.

وأما الفلاسفة: فمنهم من جعلها قديمة لوجهين:

أحدهما: أنها لو كانت حادثة لم تكن أبدية، واللازم باطل بالاتفاق على ما سيجيء، وجه اللزوم، أن كل حادث فاسد، أي قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقاً بعدم، وقبول العدم ينافي الأبدية، لأن معناها. دوام الوجود فيما يستقبل.

وردّ: بأنه إن أريد أنه قابل للعدم اللاحق، فنفس المدعي، وإن أريد الاعم، فلا ينافي دوام وجوده لدوام علته.

وثانيهما: أنها لو كانت حادثة لم تكن مجردة، بل مادية لما مرّ من أن كل حادث مسبوق بالمادة والمدة.

وردّ بمنع الملازمة. فإن ما مرّ على تقدير تمامه، لا يفيد[1] لزوم مادة يحلها الحادث، بل يحلها[2]، أو يتعلق بها، وهذا لا ينافي كونه مجرداً في ذاته، وذهب أرسطو وشيعته إلى أنها حادثة لوجوه:

الأول: أنها لو كانت قديمة لكانت قبل التعلق بالبدن معطلة، ولا معطل في الطبيعة، وجه اللزوم على[3] ما سيجيء في إبطال التناسخ، ولا يلزم ذلك فيما بعد المفارقة عن البدن، لأنها تكون ملتذة بكمالاتها، أو متألمة برذائلها، وجهالاتها، فتكون في شغل شاغل.

وردّ. بعد تسليم أن لا تعطيل في الطبيعة، وأن ليس للنفس قبل البدن إدراكات وكمالات، ولا تعلق لجسم آخر، بأن الترصد لاكتساب الكمال شغل، فلا تكون معطلة.

الثاني: أنها مشروطة بمزاج خاص في البدن يناسبه نفس خاص يفيض عليه،

(١) في (ب) لا يقبل بدلاً من (لايفيد)

(٢) في (ب) بها بدلاً من (يحلها).

(٣) سقط من (أ) حرف الجر (على).

لتمام الاستعداد في القابل، وعموم الفيض من الفاعل، والمشروط بالحادث حادث بالضرورة.

فإن قيل: فيلزم أن ينعدم عند انعدام المزاج ضرورة انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط.

قلنا: يجوز أن يكون المزاج شرطاً لحدوثها لا لبقائها كما في كثير من المعدات. وردّ بمنع الصغرى، لجواز أن يكون المشروط بالمزاج تعلقها بالبدن لا وجودها.

الثالث: وهو العمدة في إثبات المطلوب. أن النفوس لو كانت قديمة، فإما أن تكون في الأزل واحدة أو متعددة، لا سبيل إلى الأول لأنها بعد التعلق بالبدن. إما أن تبقى على وحدتها وهو باطل بالاتفاق والضرورة. للقطع باختلاف الأشخاص في العلوم والجهالات، وإما أن تتكثر بالانقسام والتجزي، وهو على المجرد محال، أو بزوال الواحد، وحصول الكثير، وهو قول بالحدوث ولا إلى الثاني لأن تمايزها إما بذواتها فينحصر كل في شخص، ولا يوجد نفسان متماثلان، والخصم يوافقنا على بطلانه، وإما بالعوارض وهو أيضاً باطل، لأن اختلاف العوارض، إنما يكون عند تغاير المواد، ومادة النفس هي البدن، ولا بدن في الأزل. لأن المركبات العنصرية حادثة وفاقا.

ولو سلم، فالكلام في النفوس المتعلقة بالأبدان الحادثة الهالكة، فتمايزها في الأزل بأبدان قديمة، لا يتصور إلا بالانتقال عنها إلى هذه الأبدان. وهو تناسخ، وقد ثبت بطلانه على ما سنشير إليه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون تمايزها بما يحل فيها كالشعهور بهوياتها مثلاً.

قلنا: لأن هذا إنما يتصور بعد التمايز ليكون الحال في هذه[1] مغايراً للحال في تلك. فتعليل التمايز بذلك دور.

---

(١) سقط من (أ) لفظ (هذه)

فإن قيل: لو صح ما ذكر، ثم لزم عدم تمايزها بعد مفارقة الأبدان، واضمحلالها، لانتفاء العوارض المادية.

قلنا: ممنوع لجواز أن يبقى تمايزها بما حصل لكل من خواصها التي لا توجد في الأخرى، وأقلها الشعور بهويتها.

واعترض بوجهين:

أحدهما: أنا لا نسلم بطلان كون كل فرد من أفراد النفوس نوعاً منحصراً في الشخص، إذ لم تقم حجة على آنه يجب أن توجد نفسان متحدتان في الماهية.

وثانيهما: أنا لا نسلم امتناع أن يوجد جسم قديم، تتعلق به النفس في الازل، ثم تنتقل منه إلى آخر، وآخر على سبيل التناسخ.

كيف: وعمدتهم الوثقى في إبطال التناسخ مبنية على حدوث النفس كما سيجيء[1].

فلو بني إثبات الحدوث على بطلان التناسخ كان دوراً.

فإن قيل: نحن نبين امتناع تعين النفس بالعوارض البدنية بوجه لا يتوقف على بطلان التناسخ. بآن نقول: لو كان تعين هذه النفس بالعوارض المتعلقة بهذا البدن، لما كانت متعينة قبله، فلم تكن موجودة، سواء كان التناسخ حقاً أو باطلاً.

قلنا: الملازمة ممنوعة لجواز أن تكون قبل هذا البدن متعينة ببدن آخر معين وقبله بآخر، وآخر لا إلى بداية ،فتكون موجودة بتعينات متعاقبة، فلا بد من إبطال ذلك.

وقد يجاب عن الاعتراضين: بأن الكلام إلى[2] إلزامي على من سلم تماثل النفوس وبطلان التناسح.

[قال (ثم النفس ناطقة)[3]

(١) سقطمن (ب) جملة (كما سيجيء)

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (إلى)

(٣) في (ب) قاطعة بدلاً من (ناطقة)

بأن ليس معها في هذا البدن تدبر آخر، ولا لها تدبير في بدن آخر. فهما على التعادل[1] ليس لبدن نفسان، ولا لنفس بدنان لا معاً، ولا على البدل وإلا لزم أن تتذكر شيئاً من أحوال البدن الأول أن ينطبق عدد الكائنات على الفاسدات، وأن يجامعها نفس أخرى حادثة بتمام الاستعداد، وعموم الفيض.

واعترض بأنها بعد التسليم، إنما يبقى الانتقال إلى بدن آخر إنسان، لا حيوان أو نبات، أو جماد، على اختلاف آراء المتناسخة[2] أو جرم سماوي].

يعني أن كل نفس تعلم بالضرورة أن ليس معها في هذا البدن نفس أخرى، تدبر أمره، وأن ليس لها تدبير وتصرف في بدن آخر، فالنفس مع البدن على التساوي، ليس لبدن واحد إلا نفس واحدة، ولا تتعلق نفس واحدة إلا ببدن واحد، إما على سبيل الاجتماع فظاهر، وإما على سبيل التبادل والانتقال من بدن إلى آخر فلوجوه:

الأول: أن النفس المتعلقة بهذا البدن، لو كانت منتقلة إليه من بدن آخر، لزم أن تتذكر شيئاً من أحوال ذلك البدن[3]، لأن العلم والحفظ والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها الذي لا يختلف باختلاف أحوال البدن واللازم باطل قطعاً[4].

الثاني: أنها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم أن يكون عدد الأبدان الهالكة مساوياً لعدد الأبدان الحادثة، لئلا يلزم تعطل بعض النفوس، أو اجتماع عدة منها على التعلق ببدن واحد، أو تعلق واحدة منها بأبدان كثيرة معاً، لكنا نعلم قطعاً بأنه قد يهلك في مثل الطوفان[5] العام أبدان كثيرة، لا يحدث مثلها إلا في أعصار متطاولة.

---

(١) في (ب) التبادل بدلاً من (التعادل)

(٢) في (ب) آراءكم بدلاً من (آراء).

(٣) سقط من (أ) لفظ (البدن).

(٤) سقط من (ب) لفظ (قطعاً).

(٥) الطوفان: المطر الغالب، والماء الغالب يغشى كل شيء قال الله تعالى: ﴿فأخذهم الطوفان وهم ظالمون﴾ قال الأخفش: واحدها في القياس: طوفانة وانشد:

الثالث: أنه لو انتقل نفس إلى بدن لزم أن تجتمع فيه نفساً منتقلة[1] وحادثة، لأن حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل. أعني البدن. وذلك بحصول المزاج الصالح، وعند حصول الاستعداد في القابل[2]، يجب حدوث النفس، لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة، لا يقال: لا بد مع ذلك من عدم المانع، ولعل تعلق المنتقلة مانع، ويكون لها الأولوية في المنع بما لها من الكمال.

لأنا نقول: لا دخل للكمال في اقتضاء التعلق، بل ربما يكون الأمر بالعكس، فإذن ليس منع الانتقال للحدوث، أولى من منع الحدوث للانتقال.

واعترض على الوجوه الثلاثة بعد تسليم مقدماتها، بأنها إنما تدل على أن النفس بعد مفارقة البدن، لا تنتقل إلى بدن آخر إنساني. ولا يدل على أنها لا تنتقل إلى حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرهما، على ما جوزه بعض التناسخية، وسماه مسخاً، ولا إلى نبات على ما جوزه بعضهم وسماه فسخاً، ولا إلى جماد على ما جوزه آخر، وسماه رسخاً، ولا إلى جرم سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة.

وإنما قلنا: بعد تسليم المقدمات، لأنه ربما يعترض على الوجه الأول، بمنع لزوم التذكر، وإنما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا[3]، أو الاستغراق في تدبير البدن الاخر، مانعاً. أو طول العهد منسياً.

وعلى الثاني. بمنع لزوم التساوي، وإنما يلزم لو كان التعلق ببدن آخر لازماً

= غـيَّر الجـدة من آياتها خرق الـريح وطوفـان المطر

قال الخليل بن أحمد، وقد شبه العجاج ظلام الليل بذلك فقال:

حتـى إذا ما يومهـا تعبعبا وعـم طوفـان الظـلام الأثأبا

والطوْف: قرب ينفخ فيها ثم يشد بعضها الى بعض فتجعل كهيئة السطح يركب عليها في الماء ويحمل عليها وهو الرمَثُ، وربما كان من خشب.

(١) في (ب) نفساً مستقلة بدلاً من (منتقلة).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (القابل)

(٣) في (ب) مشروطاً بدلاً من (شرطاً).

البتة، وعلى الفور، وأما إذا كان جائزاً أو لازماً، ولو بعد حين فلا لجواز أن لا تنتقل نفوس الهالكين الكثيرين، أو تنتقل بعد حدوث الأبدان الكثيرة. وما توهم من التعطل، مع أنه لا حجة على بطلانه، فليس بلازم، لأن الابتهاج بالكمالات، أو التألم بالجهالات شغل.

وعلى الثالث: بأنه مبني على حدوث النفس، وكون فاعلها قديماً[1] موجباً لا حادثاً، أو قديماً مختاراً، وكون الشرط هو المزاج الصالح دون غيره من الأحوال والأوضاع الحادثة، وكون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث لا مانع أصلاً، والكل في حيز المنع.

[قال (وغاية متشبثهم):

في إثبات التناسخ أنه لا معطل في الوجود، وأن النفوس جبلت على الاستكمال، وذلك في التعلق، وأنها قديمة، فتكون متناهية، لاستنادها إلى علل وحيثيات متناهية، لامتناع وجود ما لا يتناهى، والأبدان غير متناهية، والكل ضعيف].

يعني ليس للتناسخية دليل يعتد به، وغاية ما تمسكوا به في إثبات التناسخ على الإطلاق. أن[2] النفس بعد المفارقة إلى جسم آخر إنساني أو غيره[3]، وجوه.

الاول: أنها لو لم تتعلق لكانت معطلة، ولا معطل في الوجود، وكلتا المقدمتين ممنوعة.

الثاني: أنها مجبولة على الاستكمال، والاستكمال لا يكون إلا بالتعلق، لأن ذلك شأن النفس، وإلا كانت عقلاً لا نفساً.

---

(١) يعني بالفاعل: الخالق المدبر، الواحد الأحد، الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد.
قال تعالى: ﴿ الله خالق كل شيء﴾ وقال أيضاً ﴿هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض﴾ سورة فاطر آية رقم ٣.
وقال تعالى: ﴿هو الله الخالق البارىء المصور له الأسماء الحسنى يسبح له ما في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم﴾ سورة الحشر آية رقم ٢٤.

(٢) في (ب) أي انتقال بدلاً من (أن النفس بعد المفارقة).

(٣) في (ب) بزيادة (من الحيوان أو النبات أو الجماد).

ورد: بأنه ربما كان الشيء طالباً لكماله، ولا يحصل[1] لزوال الأسباب والآلات، بحيث لا يحصل لها البدل.

الثالث: أنها قديمة لما سبق من الأدلة، فتكون متناهية العدد لامتناع وجود ما لا يتناهى بالفعل، بخلاف ما لا يتناهى من الحوادث كالحركات والأوضاع، وما يستند إليها فإنها إنما تكون على سبيل التعاقب دون الاجتماع، والأبدان مطلقاً، بل الأبدان الإنسانية خاصة غير متناهية، لأنها من الحوادث المتعاقبة المستندة إلى ما لا يتناهى من الأدوار الفلكية وأوضاعها، فلو لم تتعلق كل نفس إلا ببدن واحد، لزم توزع ما يتناهى على ما لا يتناهى، وهو محال بالضرورة.

وردّ بمنع قدم النفوس، ومنع لزوم تناهي القدماء لو ثبت فإن الأدلة إنما تمت فيما له وضع، وترتيب وضع لا بتناهي الأبدان وعللها، ومنه لزوم أن يتعلق بكل بدن نفس، وإن أريد الأبدان التي صارت إنساناً بالفعل اقتصر على منع لا تناهيها.

[قال (والذي ثبت):

من مسخ بعض الكفرة قردة وخنازير، ومن رد النفوس إلى الأبدان المحشورة فليس من المتنازع في شيء].

قد يتوهم أن من شريعتنا القول بالتناسخ، فإن مسخ أهل مائدة[2] قردة وخنازير[3] يرد لنفوسهم إلى أبدان حيوانات أخر، والمعاد الجسماني. رد لنفوس الكل إلى أبدان أخر إنسانية للقطع بأن الأبدان المحشورة لا تكون الأبدان الهالكة بعينها لتبدل الصور والأشكال بلا نزاع.

والجواب: أن المتنازع هو أن النفوس بعد مفارقتها الأبدان، تتعلق في الدنيا

---

(١) في (ب) ولا يحصل الكمال لزوال.

(٢) في (ب) بعض الكفرة بدلاً من (أهل مائدة).

(٣) لعله يقصد قول الله تعالى: ﴿فلما نسوا ما ذكروا به أنجينا الذين ينهون عن السوء وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس بما كانوا يفسقون فلما عتوا عن ما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين﴾ سورة الأعراف الآيات ١٦٥، ١٦٦.

بأبدان آخر للتدبير والتصرف والاكتساب، لا أن تتبدل صور الأبدان، كما في المسخ أو أن تجمع أجزاؤها الأصلية بعد التفرق، فترد إليها النفوس كما في المعاد على الأطلاق، وكما في إحياء عيسى عليه السلام بعض الأشخاص[1].

[قال (وما يحكيه بعضهم)

من أن النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول، والمتوسطة بأجرام سماوية أو أشباح مثالية وستعرفها، والناقصة بأبدان حيوانات تناسبها، فيما اكتسبت من الأخلاق، وتمكنت فيها من الهيئات مندرجة في ذلك إلى أن تتخلص من الظلمات بما لقيت من أنواع العذاب والسكرات. فالنصوص القاطعة في باب المعاد قاطعة بكذبه، ولا ريب فيها، ثم إنهم يصرفون إليه بعض الآيات الواردة في أصحاب النار افتراء على الله تعالى علواً كبيراً].

يعني أن القول بالتناسخ في الجملة، أي تعلق بعض النفوس بأبدان أخر في الدنيا، محكى عن كثير من الفلاسفة، إلا أنه حكاية لا تعضدها شبهة، فضلاً عن حجة، ومع ذلك فالنصوص القاطعة من الكتاب والسنة ناطقة بخلافها، وذلك أنهم ينكرون المعاد الجسماني. أعني حشر الأجساد، وكون الجنة والنار داري ثواب وعقاب، ولذات وآلام حسية، ويجعلون المعاد عبارة عن مفارقة النفوس الأبدان،

---

(١) قال تعالى: ﴿إذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك إذا أيدتك بروح القدس تكلم الناس في المهد وكهلاً وإذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذني وتبرىء الأكمه والأبرص بإذني وإذ تخرج الموتى بإذني﴾ سورة المائدة آية رقم ١١٠.

قال ابن أبي حاتم حدثنا أبي، حدثنا مالك بن إسماعيل، حدثنا محمد بن طلحة يعني ابن مصرف عن أبي بشر عن أبي الهزيل قال: كان عيسى عليه السلام إذا أراد أن يحيى الموتى صلى ركعتين يقرأ في الأولى ﴿تبارك الذي بيده الملك﴾ وفي الثانية ﴿الم تنزيل﴾السجدة فإذا فرغ منهما مدح الله واثنى عليه، ثم دعا بسبعة أسماء يا قديم، يا خفي، يا دائم، يا فرد،يا وتر، يا أحد، يا صمد.

وكان إذا أصابته شدة دعا بسبعة أخر. يا حي، ياقيوم، يا الله، يا رحمن يا ياذا الجلال والأكرام يا نور السموات والأرض وما بينهما ورب العرش العظيم يا رب.

والجنة عن ابتهاجها بكمالاتها، والنار عن تعلقها بأبدان حيوانات أخر تناسبها فيما اكتسبت من الأخلاق، وتمكنت فيها الهيئات معذبة بما يلقى فيها من الذل والهوان[1] مثلاً تتعلق نفس الحريص بالخنزير، والسارق بالفأر، والمعجب بالطاووس، والشرير بالكلب، ويكون لها تدرج في ذلك، بحسب الأنواع والأشخاص، أي تنزل من بدن إلى بدن، هو أدنى في تلك الهيئة المناسبة، مثلاً تبتدي نفس الحريص من التعلق ببدن الخنزير، ثم إلى ما دونه في ذلك، حتى تنتهي إلى النمل[2]، ثم تتصل بعالم العقول عند زوال تلك الهيئة بالكلية.

ثم إن من المنتمين من التناسخية إلى دين يروجون هذا الرأي بالعبارات المهذبة، والاستعارات المستعذبة، ويصرفون إليه بعض الآيات الواردة في أصحاب النار، اجتراء على الله، وافتراء على ما هو دأب الملاحدة والزنادقة، ومن يجري مجراهم من الغاوين المغوين، الذين هم شياطين الإنس، الذين يوحون إلى العوام والقاصرين من المحصلين زخرف القول غروراً[3].

فمن جملة ذلك ما قالوا في قوله تعالى ﴿**كلما نضجت جلودهم**﴾[4] أي بالفساد بدلناهم جلوداً غيرها، أي بالكون، وفي قوله تعالى ﴿**كلما أرادوا أن يخرجوا منها**﴾[5] أي من دركات جهنم التي هي أبدان الحيوانات، وكذا في قوله تعالى ﴿**فهل إلى خروج من سبيل**﴾[6] وقوله تعالى ﴿**ربنا أخرجنا منها فإن عدنا فإنا ظالمون**﴾[7] وفي قوله تعالى ﴿**وما من دابة في الأرض**﴾[8] الآية معناه أنهم كانوا مثلكم في الخلق والمعايش والعلوم والصناعات، فانتقلوا إلى أبدان هذه

---

(١) في (ب) الهواء بدلاً من (الهوان).
(٢) في (ب) النحل بدلاً من (النمل)
(٣) الآية (يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غروراً) الأنعام ١١٢.
(٤) سورة النساء آية رقم ٥٦.
(٥) سورة السجدة آية رقم ٢.
(٦) سورة غافر آية رقم ١١.
(٧) سورة المؤمنون آية رقم ١٠٧.
(٨) سورة هود آية رقم ٦.

الحيوانات، وفي قوله تعالى ﴿**كونوا قردة خاسئين**﴾[1] أي بعد المفارقة. وفي قوله تعالى ﴿**ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم**﴾[2] أي على صور الحيوانات المنتكسة الرؤوس إلى غير ذلك من الآيات. ومن نظر في كتب التفسير، بل في سياق الآيات، لا يخفي عليه فساد هذه الهذيانات، وجوز بعض الفلاسفة، فعلق النفوس المفارقة ببعض الأجرام السماوية للاستكمال، وبعضهم على أن نفوس الكاملين تتصل بعالم المجردات، ونفوس المتوسطين تتلخص إلى عالم المثل المعلقة في مظاهر الأجرام العلوية على خلاف مراتبهم في ذلك، ونفوس الأشقياء إلى هذا العالم في ظاهر الظلمانيات والصور المستكرهة، بحسب اختلاف مراتبهم في الشقاوة، فيبقى بعضهم في تلك الظلمات أبداً، لكون الشقاوة في الغاية، وبعضهم ينتقل بالتدريج إلى عالم الأنوار المجردة، وستعرف معنى المثل المعلقة.

---

(١) سورة الأعراف آية رقم ١٦٦.

(٢) سورة الإسراء آية رقم ٢٧ قال الإمام أحمد: حدثنا ابن نمير، حدثنا إسماعيل عن نفيع. قال: سمعت أنس بن مالك يقول: قيل يا رسول الله كيف يحشر الناس على وجوههم؟
قال: الذي أمشاهم على أرجلهم قادر على أن يمشيهم على وجوههم. وأخرجاه في الصحيحين.
وقال الإمام أحمد أيضاً حدثنا الوليد بن جميع القرشي عن أبي عن أبي الفضل عامر بن وائلة عن حذيفة بن أسيد قال: قام أبو ذر فقال: يا بني غفار قولوا ولا تحلفوا فإن الصادق المصدوق حدثني ان الناس يحشرون على ثلاثة أفواج. فوج راكبين طاعمين كاسين، وفوج يمشون ويسعون، وفوج تسحبهم الملائكة على وجوههم وتحشرهم الى النار فقال قائل منهم هذان قد عرفناهما فما بال الذين يمشون ويسعون؟ قال: يلقى الله عز وجل الآفة على الظهر حتى لا يبقى ظهر.

المبحث الثالث

[قال (المبحث الثالث):

اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن، على أنها لا تفني بفنائه، لظهور أن علاقة التدبير لا تقتضي ذلك، إلا أن دليل بقائها عندنا السمع، وعند الفلاسفة امتناع فنائها، لاستنادها إلى القديم استقلالاً أو بشرط في الحدوث دون البقاء، وهو ضعيف، ولأنها لو فنيت لكانت في مادة كالصور والأعراض، لأن قوة الفناء وقبوله، بمعنى إمكانه الاستعدادي، لا الذاتي الاعتباري يفتقر إلى محل يبقى عند حصول المقبول، ويقوم به ما هو من صفات النفس. وردّ بمنع ذلك في المقبول العدمي].

يعني أن فناء البدن، لا يوجب فناء النفس المغايرة له مجردة كانت أو مادية أي جسماً حالاً فيه، لأن كونها مدبرة له، متصرفة فيه، لا يقتضي فناءها بفنائه، لكن مجرد ذلك لا يدل على كونها باقية البتة. فلهذا احتيج في ذلك إلى دليل، وهو عندنا النصوص من الكتاب والسنة وإجماع الأمة، وهي من الكثرة والظهور بحيث لا تفتقر إلى الذكر، وقد أورد الإمام في المطالب العالية من الشواهد العقلية والنقلية في هذا الباب ما يفضي ذكره إلى الاطناب. وأما الفلاسفة فزعموا أنه يمتنع فناء النفس بوجهين:

أحدهما: أنها مستندة إلى علة قديمة، إما بالاستقلال فتكون أزلية أبدية، وإما بشرط حادث هو المزاج الصالح، فلا تكون أزلية، لكنها أبدية لأن ذلك شرط للحدوث دون البقاء، وعليه منع ظاهر[1].

---

(١) سقط من (ب) لفظ (ظاهر).

وثانيهما: أنها لو كانت قابلة للفناء والفساد وهي باقية بالفعل، لكان فيها فعل البقاء، وقوة الفساد، وهما متغايران ضرورة، ويمتنع أن يكون محليهما واحداً، لأن محل قبول الشيء يكون باقياً معه موصوفاً به[1]، ومحال أن يكون الباقي بالفعل، باقياً مع الفناء والفساد، والنفس جوهر بسيط محل للبقاء بالفعل، فيمتنع أن يكون بعينها محلاً لقوة الفساد، أو مشتملة عليه، فلا تكون هي، ولا شيء من المجردات قابلة للفناء والفساد، وإنما يكون ذلك للصور[2] والأعراض، ويكون القابل هو المادة الباقية.

فإن قيل: قوة الفناء هي إمكان العدم، وهو أمر اعتباري لا يقتضي وجود محل.

أجيب: بأن المراد الإمكان الاستعدادي الذي يجتمع[3] مع وجود الشيء لا الامكان الذاتي الاعتباري.

ورد هذا الدليل: بأنا لا نسلم أن قوة قبول الأمر[4] العدمي، كالفناء مثلاً، يقتضي وجود محل لها يجتمع مع المقبول. ولو سلم، فقد سبق أن الحدوث أيضاً يقتضي مادة، ويكفي المادة التي تتعلق بها النفس من غير حلول، فلم لا يكفي مثلها في قوة الفناء. قد يجاب: بأن القوة الاستعدادية عرض، فلا بدّ له من محل سواء كان استعداداً لقبول أمر وجودي أو عدمي، ثم استعداد بدن الجنين[5]، بما له من اعتدال المزاج، لأن يفيض عليه من المبدأ نفس تدبره معنى معقول[6]، وأما استعداده ببطلان ذلك المزاج، لأن ينعدم ذلك المدبر[7] فغير معقول، بل غايته أن ينعدم ما بينهما من العلاقة وهو لا يقتضي الفناء.

---

(١) في (ب) معروفاً به بدلاً من (موصوفاً به).
(٢) سقط من (أ) لفظ (للصور).
(٣) في (ب) يمتنع بدلاً من (يجتمع).
(٤) في (ب) الأثر بدلاً من (الأمر).
(٥) في (ب) قوة بدلاً من (بدن).
(٦) في (ب) معين بدلاً من (معنى).
(٧) في (أ) المدير بدلاً من (المدبر) وهو تحريف.

المبحث الرابع

[قال (المبحث الرابع):

مدرك الجزئيات عندنا النفس، لأنها تحكم بالكلى على الجزئي، وبتغاير الجزئيين، ولأن الأفعال الجزئية تتوقف على إدراكات جزئية، إذ الرأي الكلى نسبته إلى الجزئيات على السواء، ولأن كل أحد يقطع بأن الذي يبصر ويسمع. وعند الفلاسفة الحواس، وإلا لم يحصل الجزم، بأن الابصار للباصرة، والسماع للسامعة. ولم توجب آفة العضو آفة فعله، ولم يتوقف الإحساس على الحضور، إذ لا يتفاوت حال النفس، ولم تتخيل ذوات الأوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها في المجرد، ولم يحصل الامتياز من المتيامن والمتياسر، فيما إذا تخيلنا مربعاً مجنحاً بمربعين متساويين، إذ لا امتياز إلا بالمحل. وحمل كلامهم على أنها لا تدرك الجزئيات بالذات، بل بالآلات يرفع النزاع، ويجمع بين أدلة الفريقين، ولا يشكل بإحساس البهائم مع عدم النفس.

لأنه لو سلم، فالاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزوم، ولا بإدراك النفس هويتها، لأنه لا يفتقر إلى ارتسام[1] الصورة على أن الكلام في الجزئيات المادية التي يمتنع ارتسام صورها، ولا بأن تعلقها بهذا البدن يقتضي تصوره، والقصد إليه، إذ لا يكفي تصور بدن ما لاستواء نسبته، لأن ذلك التعلق شوقي طبيعي، بمقتضى المناسبة، لا إرادي ليتوقف على تصوره بعينه، ولا بإدراكها الآلات عند قصد[2] استعمالها، لجواز أن يكون تخيلاً، أو تكون الخصوصيات بحسب

(١) سقط من (أ) لفظ (ارتسام).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (قصد).

الإضافة من غير أن تنتهي إلى حد[1] الجزئية. بأن تدرك مثلاً سابقة لنا في هذا البدن المحسوس. نعم يتوجه أن في إدراك المحسوس، إن ارتسمت الصورة في النفس أيضاً، عاد المحذور، وإن لم ترتسم، فأي حالة تحصل للنفس عند ارتسام الصورة في الآلة، نسميها إدراكاً، وحضورا للشيء عند النفس، ولم لا يكفي مثلها في إدراك الكلى من غير صورة في النفس].

لا نزاع في أن مدرك الكليات من الإنسان هو النفس، وأما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعندنا النفس[2]. وعند الفلاسفة الحواس لنا وجوه:

الاول: أن ما يشير إليه كل أحد بقوله أنا وهو معنى النفس، يحكم بان هذا الشخص من أفراد الإنسان الكلي، وأنه ليس هذا الفرس، وأن هذا اللون غير هذا الطعم، وأن هذه الصورة الخيالية صورة زيد المحسوس إلى غير ذلك من الحكم بين الكلي والجزئي أو بين الجزئيات، والحاكم بين الشيئين لا بد أن يدركهما، فالمدرك من الإنسان لجميع الإدراكات شيء واحد[3].

الثاني: إن نفس كل أحد تتصرف في بدنه الجزئي، وتباشر أفعاله الجزئية. وذلك يتوقف على إدراك تلك الجزئيات، لان الرأي الكلي نسبته إلى جميع الجزئيات، على السواء، ولأن كل عاقل يجد من نفسه، أنه لا يحاول تدبير بدن كلي، بل مقصوده تدبير بدنه الخاص[4].

الثالث: أن كل أحد يعلم بالضرورة أنه واحد بالعدد يسمع ويبصر، ويدرك المعقولات، وإن كان يتوقف بعض هذه الإدراكات على استعمال الالات، وليست النفس سوى ذلك الواحد الذي يشير إليه كل أحد بقوله: أنا أحج الخصم بوجوه:

---

(١) في (ب) الحزينة بدون لفظ (حد).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (أيضاً).

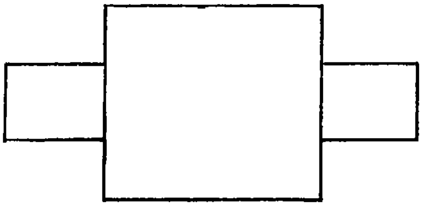
(٣) في (ب) النفس بدلاً من (شيء واحد).

(٤) وذلك برعايته من الافات والسموم وحرارة الشمس، وقساوة البرد وتعهده بالطعام والشراب، وعدم إجهاده وغير ذلك من الأشياء التي تعد في العادة من الوقاية لبدن الإنسان.

الأول: إنا قاطعون بأن الإبصار للباصرة، والسمع للسامعة، وليسا فعلى قوة واحدة، هذا وفي التحقيق دعوى كون المطلوب ضرورياً.

الثاني: لو لم يكن الإبصار للباصرة، والسمع للسامعة، والذوق للذائقة، وكذا جميع الحواس الظاهرة والباطنة، لما كانت الافة في محال هذه القوى، توجب الافة في هذه الأفعال، كما لا توجبها الافة في الأعضاء الأخر واللازم باطل بالتجربة.

الثالث: أن إدراك المحسوسات الظاهرة، لو كان للنفس لا للحواس، لما توقف على حضور المحسوس عند الحاسة، لأن حال النفس وإدراكاته لا يتفاوت بالغيبة والحضور نحو لو كان التخيل للنفس، لا لقوة جسمانية، لما أمكن تخيل ذوات الأوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها في المجرد. وقد سبق أنه لا بد في الإدراك من الارتسام[1].



الرابع: لو لم يكن التخيل للقوة الجسمانية لم يحصل الامتياز بين المتيامن والمتياسر فيما إذا تخيلنا لا من الخارج، مربعاً مجنحاً بمربعين متساويين في جميع الوجوه إلا في أن أحدهما على يمين المربع، والآخر على يساره هكذا. إذ ليس امتيازها بالماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض، وغير ذلك لغرض التساوي فيها، بل المحل، وليس المحل الخارجي لأن المفروض أنه لم يؤخذ من الخارج، فتعين المحل الإدراكي،

---

(١) الرسم: الأثر، ورسم الدار ما كان من آثارها لاصقاً بالأرض وترسمت الدار: تأملت رسمها وقال: ذو الرمة:

أإن ترسمت من خرفاء منزلة ماءُ الصبابة من عينيك مسجوم

والثوب: المرسعم بالتشديد: المخطط.

(٢) في (ب) لأمر خارج بدلاً من (لا من الخارج).

والمجرد لا يصلح محلاً لذلك، فتعين الالة الجسمانية. ولا يخفي. أنا إذا جعلنا القوى الجسمانية آلات للأحاسيس، وإدراك الجزئية، والمدرك هو النفس على ما صرح به المتأخرون من الحكماء، ارتفع نظام نزاع الفريقين، وظهر الجواب عن أدلتهم، إلا أنه يرد[1] إشكالات.

الأول: أن غير الإنسان[2] من الحيوانات يدرك المحسوسات، فلو كان المدرك هو النفس المجردة كما في الانسان لما صح ذلك إذ ليست لها نفوس ناطقة وفاقا[3].

والجواب: أنه لو سلم ذلك يجوز أن يكون المدرك فيها هي القوى الجسمانية، وفينا النفس بواسطة القوى، وهذا معنى قولنا الاشتراك في اللوازم، وهي الإحساسات، لا يوجب الاشتراك في الملزوم وهو النفس المجردة.

الثاني: أنه لو كان إدراك النفس للجزئيات بمعونة الالات لما أدركت النفس هويتها، لامتناع توسط الالة في ذلك واللازم باطل بالضرورة والاتفاق[4].

والجواب: أن المفتقر إلى توسط الالة، إدراك الجزئيات التي يمتنع ارتسام صورها في النفس المجردة، وأما ما لا يفتقر إدراكها إلى ارتسام صورة كإدراك النفس ذاتها فلا تفتقر إلى توسط آلة. (ولو توقف تصور الالة على آلة أخرى تسلسلت الالات)[5].

الثالث: أنها عند تعلقها بالبدن تتصوره بعينه إذ لا يكفي في ذلك تصور بدن كلي، لان نسبته إلى الكل على السواء، وكانت قبل استعمال الالات مدركة للجزئيات.

---

(١) في (أ) بزيادة (على ذلك).
(٢) سقط من (ب) جملة (غير الإنسان).
(٣) في (أ) باتفاق بدلاً من (وفاقا).
(٤) في (أ) بزيادة (والاتفاق).
(٥) ما بين القوسين سقط من (أ).

والجواب: أن تعلقها بالبدن شوقي[١] طبيعي بمقتضى المناسبة لا إرادي ليتوقف على تصور البدن بعينه.

الرابع[٢]: فإنها عند قصد استعمال الآلات للإدراكات والتحريكات تتصورها بأعيانها من غير توسط آلة.

والجواب: أنها تتصورها من حيث هي آلات لهذه النفوس، حاصلة في هذا البدن المحسوس، فيحصل التخصيص بهذه الإضافة. ولا يلزم إدراكها من حيث كونها جزئيات في ذواتها، كما إذا حاولنا سلوك طريق نعرفه بصفاته بحيث يتعين في الخارج، وإن لم يكن[٣] نشاهده بعينه، ويجوز أن تدركها بعينها على سبيل التخيل، فإن التخيلات، لا يجب أن تتأدى من طرق الحواس البتة، بقي هنا إشكال: وهو أنه إذا كان المدرك للجزئيات هو النفس، لكن بحصول الصورة في الآلة، فإما أن تكون الصورة حاصلة في النفس أيضاً على ما يشعر به قولهم ليس الإدراك بحصول الصورة في الآلة فقط، بل بحصولها في النفس، لحصولها في الآلة، وبالحضور عند المدرك للحضور عند الحس، من غير أن يكون هناك حضور مرتين، وحينئذ يعود المحذور. أعني ارتسام صورة الجزئي، والمحسوس في المجرد، وإما ألا تكون الصورة حاصلة في النفس، بل في الآلة فقط على ما هو الظاهر من كلامهم، وليست الآلة إلا جزءاً من جسم تدبره[٤] النفس. فلا بد من تحقيق. أن أي حالة تحصل للنفس نسميها إدراكاً، وحضوراً للشيء عند النفس، ولا يحصل بمجرد تحقق ذلك الشيء في نفسه، وحصول صورته في مادته، وإنها إن كانت إضافة مخصوصة، فلم لا يكفي ذلك في إدراك

---

(١) في (ب) شيء بدلاً من (شوقي)

(٢) سقط من (أ) لفظ (الرابع).

(٣) سقط من (أ) لفظ (يكن).

(٤) التدبير في الأمر: أن تنظر الى ما يؤول اليه عاقبته، والتدبير التفكر فيه.
والتدبير: عتق العبد عن دُبُر وهو أن يعتق بعد موت صاحبه فهو مدبر.
قال الأصمعي: دبرت الحديث إذا حدثت به عن غيرك، وهو يدبر حديث فلان أي يرويه.
وتدابر القوم: أي تقاطعوا وفي الحديث (لاتدابروا) والدبر الظهر قال الله تعالى: ﴿ويولون الدبر﴾
والدبر بالكسر: المال الكثير، واحده وجمعه سواء، والدبر: جماعة النحل. قال الأصمعي لا واحد لها ويجمع على دبور.

الكليات من غير افتقار إلى حصول الصورة في النفس.

وبالجملة: فقد جاز الإدراك من غير ارتسام صورة في المدرك. فلم أوجبتم ذلك في إدراك الكليات مع أنكم تقولون الإدراك معنى واحد يختلف بالإضافة إلى الحس أو العقل.

[قال (تنبيه):

فعندهم لا يبقى إدراك الجزئيات، عند فقد الآلات، وعندنا يبقى، بل الظاهر من قانون الإسلام، الإدراكات المتجددة أيضاً، ولهذا ينتفع بزيارة القبور والاستعانة من نفوس الأخيار].

لما كان إدراك الجزئيات مشروطاً عند الفلاسفة بحصول الصورة في الالات، فعند مفارقة النفس، وبطلان الالات لا تبقى مدركة للجزئيات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط، وعندنا لما لم تكن الالات شرطاً في إدراك الجزئيات. إما لانه ليس بحصول الصورة، لا في النفس، ولا في الحس. وإما لأنه لا يمتنع ارتسام صورة الجزئي في النفس، بل الظاهر من قواعد الإسلام، أنه يكون للنفس بعد المفارقة إدراكات متجددة جزئية، واطلاع على بعض جزئيات أحوال الأحياء[1]، سيما الذين كان بينهم وبين الميت تعارف في الدنيا، ولهذا ينتفع بزيارة القبور، والاستعانة بنفوس الأخيار من الأموات في استنزال الخيرات، واستدفاع الملمات[2]، فإن للنفس بعد المفارقة تعلقاً ما بالبدن وبالتربة التي دفنت فيها، فإذا زار الحي تلك التربة، وتوجهت نفسه[3] تلقاء نفس الميت حصل بين النفسين ملاقاة وإفاضات.

---

(١) كما روى في الصحيحين أن الميت وهو في قبره يسمع خفق نعال المشيعيين. وروى البخاري بسنده في كتاب الجنائز عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه ٩٠ باب كلام الميت على الجنازة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ إذا وضعت الجنازة فاحتملها الرجال على أعناقهم فإن كانت صالحة قالت: قدموني، وإن كانت غير صالحة قالت: يا ويلها أين يذهبون بها؟ يسمع صوتها كل شيء إلا الإنسان، ولو سمعها لصعق.

(٢) كما يحدث من الأحياء في توسلهم بالأموات وطلبهم منهم قضاء الحاجات ودفع الملمات ـ وهذا من الشرك الذي نهى الله عنه.

(٣) سقط من (أ) لفظ (نفسه)

المبحث الخامس

[قال (المبحث الخامس):

قوة النفس باعتبار تأثرها عن المبدأ للاستكمال يسمى عقلاً نظرياً، وباعتبار تأثيرها في البدن للتكميل عقلاً عملياً.

أما النظرى فمراتبه أربع:

لأنه: إما استعداد ضعيف هو محض قابليتها للمعقولات ويسمى عقلاً هيولانياً.

أو بتوسط هو الاستعداد للنظريات بحصول الضروريات ويسمى عقلاً بالملكة.

أو بقوى هو الاقتدار على استحضار النظريات بلا كسب، لكونها مكتسبة مخزونة ويسمى عقلاً بالفعل.

وإما كمال لها في ذلك وهو حضور النظريات عندها مشاهدة ويسمى العقل المستفاد.

وأيضاً النفس. إما خالية، أو متحلية بالضروريات فقط، أو بالنظريات أيضاً بدون الحضور أو معه. واختلفت العبارات[1] في أن الأربعة أسامي لهذه الحالات، أو للنفس باعتبارها، أو لقوى هي مباديها، وفي أن المعتبر في المستفاد مجرد الحضور، حتى يكون بحسب الوجود مثل العقل بالفعل، وإن كان غاية

---

(١) في (أ) البيانات بدلاً من (العبارات)

بحسب الشرف والكمال[1]، أو حضور الكل بحيث لا يغيب أصلاً حتى يمتنع أو يستبعد جدا حصوله، ما دامت النفس متعلقة، والأول أشبه بحصر المراتب].

قد سبق أن لفظ القوة، كما يطلق على مبدأ التغيير والفعل، فكذا على مبدأ التغير والانفعال، فقوة النفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادىء للاستكمال بالعلوم والإدراكات تسمى عقلاً نظرياً، وباعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره، **(وإن كان ذلك أيضاً عائداً إلى تكميل النفس، من جهة أن البدن آلة لها في تحصيل العلم)**[2] والعمل، يسمى عقلاً علمياً.

والمشهور أن مراتب النظري أربع:

لأنه: إما كمال. وإما استعداد نحو الكمال قوى أو متوسط أو ضعيف. فالضعيف وهو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلاً هيولانياً، تشبيهاً بالهيولي[3] الأولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها، بمنزلة قوة الطفل للكتابة، والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات، بعد حصول الضروريات يسمى عقلاً بالملكة، لما حصل لها من ملكة الانتقال إلى النظريات بمنزلة الأمي المستعد لتعلم الكتابة، وتختلف مراتب الناس في ذلك اختلافاً عظيماً، بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والقوى، وهو الاقتدار على استحضار النظريات، متى شاءت من غير افتقار إلى كسب جديد[4]، لكونها مكتسبة مخزونة، تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب، وله أن يكتب متى شاء يسمى عقلاً بالفعل، لشدة قربه من الفعل، وأما الكمال فهو أن تحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب، ويسمى عقلاً مستفاداً، أي من خارج وهو العقل الفعال، الذي يخرج نفوسنا من القوة إلى الفعل، فيما له من الكمالات،

(١) سقط من (ب) لفظ (الكمال)
(٢) ما بين القوسين سقط من (ب)
(٣) سبق الكلام عن (الهيولي) في الجزء الأول من هذا الكتاب
(٤) في (ب) كسب مؤكد بدلاً من (جديد)

ونسبته إلينا[1] نسبة الشمس إلى أبصارنا، وتختلف عبارات القوم في أن المذكورات أسامٍ لهذه الاستعدادات والكمال، أو للنفس باعتبار اتصافها بها، أو لقوى في النفس هي مباديها، مثلاً يقال تارة: إن[2] العقل الهيولاني، هو استعداد النفس لقبول العلوم الضرورية، وتارة أنه قوة استعدادية، أو قوة من شأنها الاستعداد المحض، وتارة أنه النفس في مبدأ الفطرة من حيث قابليتها للعلوم، وكذا في البواقي، وربما يقال، إن العقل بالملكة هو حصول الضروريات من حيث تتأدى إلى النظريات. وقال ابن سينا: هو صورة المعقولات الأولى، تتبعها القوة على كسب غيرها، بمنزلة الضوء للأبصار. والمستفاد هو المعقولات المكتسبة عند حصولها بالفعل. وقال في كتاب المبدأ والمعاد. إن العقل بالفعل، والعقل المستفاد واحد بالذات، مختلف بالاعتبار، فإنه من جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل، ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد.

وربما قيل: هو عقل بالفعل بالقياس إلى[3] ذاته، ومستفاد بالقياس إلى فاعله. واختلفوا أيضاً في أن المعتبر في المستفاد هو حضور النظريات الممكنة للنفس، بحيث لا تغيب أصلاً حتى قالوا إنه آخر المراتب البشرية، وأول المنازل الملكية، وأنه يمتنع أو[4] يستبعد جداً ما دامت النفس متعلقة بالبدن، أو مجرد الحضور حتى يكون قبل العقل بالفعل بحسب الوجود، على ما صرح به الإمام، وإن كان بحسب الشرف هو الغاية، والرئيس المطلق الذي يخدمه سائر القوى من الإنسانية، والحيوانية، والنباتية، ولا يخفى أن هذا أشبه بما اتفقوا عليه من حصر المراتب في الأربع. نعم حضور الكل بحيث لا يغيب أصلاً، هو كمال مرتبة المستفاد. وذكر الإمام في بيان المراتب. أن النفس إن خلت عن العلوم مع أنها قابلة لها، سميت في تلك الحالة عقلاً هيولانياً، وإلا فإن حصلت الضروريات فقط سميت حينئذ عقلاً بالملكة، وإن حصلت النظريات أيضاً، فإن لم تكن حاصلة بالفعل، بل لها

---

(١) في (ب) إليها بدلاً من (إلينا)

(٢) سقط من (ب) حرف (إن)

(٣) سقط من (ب) حرف (إلى)

(٤) سقط من (أ) لفظ (يمتنع أو)

قوة الاستحضار بمجرد التوجه، سميت النفس حينئذ عقلاً بالفعـل، وإن كانت النفس[1] حاضرة سميت النفس عقلاً مستفاداً. فالحالات أربع لا غير حالـة[2] الخلو، وحالة حصول الضروريات، وحالة حصول النظريات بـدون الحضور، وحالة حصولها مع الحضور. والمراتب هذه[3] النفس باعتبارها، وهو موافق لما قال ابن سينا، ان النفس تكون عقلاً بالملكة، ثم عقلاً بالفعل، ثم عقلاً مستفاداً، والمعنى أن حالتها مستفادة، وأما ما ذكر في المواقف من أن العقل بالفعل هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات. أي ضرورة العقل، بحيث متى شاء استحضر الضروريات، واستنتج منها النظريات فلم نجده في كلام[4] القوم.

[قال (وأما العملي):

وهو قوة التصرف في الموضوعات، واستنباط الصناعات، وتمييز الصالح من الفاسد لانتظام أمر المعاش والمعاد، فيستعين، بالنظري من جهة أن أفاعيله[5] تنبعث عن آراء جزئية مستنبطة عن الآراء الكلية].

يعني أنها قوة بها يتمكن الإنسان من استنباط الصناعات والتصرفات في موضوعاتها، التي هي بمنزلة المواد كالخشب للنجار، وتمييز مصالحه التي يجب الإتيان بها من المفاسد التي يجب الاجتناب عنها، لينتظم بذلك أمر معاشه، ومعاده.

وبالجملة هي مبدأ حركة بدن[6] الإنسان الى الأفاعيل الجزئية، الخاصة[7] بالروية، على مقتضى آراء تخصها صلاحية، ولها نسبة الى القوة النزوعية، ومنها

(١) سقط من (أ) لفظ (النفس)
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (حالة)
(٣) في (ب) هي بدلاً من (هذه)
(٤) في (ب) عند بدلاً من (من كلام)
(٥) في (ب) أفعاله بدلاً من (أفاعيله)
(٦) سقط من (ب) لفظ (بدن)
(٧) في (ب) الحاصلة بدلاً من (الخاصة)

يتولد الضحك، والخجل، والبكاء، ونحوها، ونسبة الى الحواس الباطنة، وهي استعمالها كما[1] في استخراج أمور مصلحة وصناعات وغيرها، ونسبة الى القوة النظرية. وهي أن أفاعيله. أعني أعماله الاختيارية تنبعث عن آراء جزئية، تستند الى آراء كلية، تستنبط من مقدمات أولية، أو تجريبية، أو ذائعة، أو ظنية، تحكم بها القوة النظرية، مثلاً يستنبط من قولنا: بذل الدرهم جميل، والفعل الجميل ينبغي أن يصدر عنا، إن بذل الدرهم ينبغي أن يصدر عنا، ثم تحكم بأن هذا الدرهم ينبغي أن أبذله لهذا المستحق، فينبعث من ذلك شوق وإرادة الى بذله، فتقدم القوة المحركة[2] على دفعه الي المستحق.

[قال (ويتفرع على النظري):

الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة الأشياء كما هي بقدر الطاقة البشرية، وعلى العملي. الحكمة العملية المفسرة بالقيام بالأمور على ما ينبغي بقدرها. فمن ههنا يقال: إن الحكمة هي خروج النفس من القوة الى الفعل في كمالها الممكن، وأن الفقه اسم للعلم والعمل جميعاً[3] وقد يقال: الحكمة العملية لمعرفة الأمور المتعلقة باختيارنا، وتخص النظرية بما ليس كذلك. فإن تعلقت بما يستغنى عن المادة ذهنياً، وخارجاً فما بعد الطبيعة. أو ذهناً فقط. فالرياضي، أو يحتاج فيهما، فالطبيعي، والعملية إن تعلقت بإصلاح الشخص فتهذيب الأخلاق أو المشاركين في المنزل، فتدبير المنزل، أو المدنية، فسياسة المدن الفاضلة، اعتدال القوة الشهوية، وهي العفة والغضبية، وهي الشجاعة والنطقية، وهي الحكمة ومجموعها العدالة، ولكل طرف إفراط وتفريط هما رذيلة، فللعفة الخمود والفجور، وللشجاعة التهور والجبن، وللحكمة الجريزة والغباوة].

---

(١) سقط من (أ) حرف (كما)

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (المحركة)

(٣) هذه التعريفات خاصة بعلماء الكلام وإلا فإن للحكمة تعريفات عدة عند علماء اللغة، وكذلك الفقه. وفي كتاب الله تعالى: ﴿ومن يؤتى الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً﴾ ويقول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»

يعني أن كمال القوة النظرية معرفة أعيان الموجودات، وأحوالها وأحكامها كما هي[1]، أي على الوجه الذي هي عليه، وفي نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية، وتسمى حكمة نظرية، وكمال القوة العملية، القيام بالأمور على ما ينبغي. أي على الوجه الذي يرتضيه العقل الصحيح[2]، بقدر الطاقة البشرية، وتسمى حكمة عملية، وفسروا الحكمة على ما يشمل القسمين، بأنها خروج النفس من القوة إلى الفعل، في كمالها الممكن، علماً وعملاً، إلا أنه لما كثر الخلاف، وفشا[3] الباطل، والضلال، في شأن الكمال، وفي كون الأشياء كما هي، والأمور على ما ينبغي، لزم الاقتداء في ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرة، أنهم على هدى من الله تعالى، وكانت الحكمة الحقيقية هي الشريعة، لكن لا بمعنى مجرد الأحكام العملية، بل بمعنى معرفة النفس ما لها وما عليها، والعمل بها على ما ذهب إليه أهل التحقيق من أن الحكمة المشار إليها في قوله تعالى: ﴿**ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً**﴾[4] هو الفقه، وأنه اسم للعلم والعمل جميعاً. وقد قسم الحكمة المفسرة بمعرفة الأشياء كما هي إلى النظرية والعملية، لأنها إن كانت علماً بالأمور المتعلقة لقدرتنا واختيارنا فعملية، وغايتها العمل، وتحصيل الخير، وإلا فنظرية، وغايتها إدراك الحق، وكل منهما ينقسم بالقسمة الأولية إلى ثلاثة أقسام.

فالنظرية إلى الإلهي، والرياضي، والطبيعي، والعملية إلى علم الأخلاق،

---

(١) سقط من (أ) جملة (كما هي)

(٢) في (ب) السليم بدلاً من (الصحيح)

(٣) في (ب) وانتشر بدلاً من (وفشا)

(٤) سورة البقرة آية رقم ٢٦٩

ويرى بعض العلماء أنها ليست النبوة ولكنه العلم والفقه والقرآن، وقال أبو العالية: الحكمة: خشية الله فإن خشية الله رأس كل حكمة، وقد روى ابن مردويه من طريق بقية عن عثمان بن زفر الجهني عن أبي عمار الأسدي عن ابن مسعود مرفوعاً (رأس الحكمة مخافة الله) وقال أبو العالية في رواية عنه: الحكمة الكتاب والفهم. وقال إبراهيم النخعي: الحكمة: الفهم، وقال أبو مالك: الحكمة السنة، وقال ابن وهب عن مالك. قال زيد بن أسلم الحكمة العقل. قال مالك، وإنه ليقع في قلبي أن الحكمة: هو الفقه في دين الله وأمر يدخله الله في القلوب من رحمته وفضله. وقال السدي: الحكمة: النبوة. وجاء في بعض الأحاديث: من حفظ القرآن فقد أدرجت النبوة بين كتفيه غير أنه لا يوحى اليه. رواه وكيع بن الجراح في تفسيره عن إسماعيل بن رافع.

وعلم تدبير المنزل، وعلم سياسة المدينة.

لأن النظرية إن كانت علماً بأحوال الموجودات من حيث يتعلق بالمادة تصوراً وقواماً، فهي العلم الطبيعي، وإن كانت من حيث يتعلق بها قواماً لا تصوراً. فالرياضي. كالبحث عن الخطوط، والسطوح، وغيرهما، مما يفتقر إلى المادة في الوجود، لا في التصور، وإن كانت من حيث لا يتعلق بها لا قواماً ولا تصوراً، فالإلّهي، ويسمى العلم الأعلى، وعلم ما بعد الطبيعة، كالبحث عن الواجب والمجردات، وما يتعلق بذلك.

واعترض صاحب المطارحات بأن في الإلّهي ما يتعلق بالمادة في الجملة، كالوحدة والكثرة، والعلية، والمعلولية، وكثير من الأمور العامة، وفي الرياضي ما قد يستغنى عنها، كالعدد وهو مدفوع بقيد الحيثية. فإن العدد إذا اعتبر من حيث هو كان مستغنياً عن المادة، ويبحث عنه في الإلّهي.

وإذا اعتبر من حيث هو في الأوهام، أو في الموجودات المادية، متفرقة ومجتمعة، فيبحث عن الجمع والتفريق، والضرب والقسمة، فهو علم العدد المعدود من أقسام الرياضي، وإلى هذا أشار في الشفاء. إلا أنه قد يناقس في اختصاص حيثية الجمع والتفريق، والضرب والقسمة.

وبالجملة المباحث الحسابية لغير المجردات، والحكمة العملية، إن تعلقت بآراء ينتظم بها حال الشخص، وزكاء نفسه. فالحكمة الخلقية، وإلا فإن تعلقت بانتظام المشاركة الإنسانية الخاصة، فالحكمة المنزلية والعامة، فالحكمة المدنية والسياسية.

[قال (وأصول الأخلاق):

الفاضلة. اعتدال القوة الشهوية، وهي العفة[1] والغضبية، وهي الشجاعة والنطقية، وهي الحكمة ومجموعها العدالة، ولكل طرف إفراط وتفريط، هما رذيلة

---

(١) عف عن الحرام يعف عفاً وعفة وعفافاً أي كف فهو عف، وعفيف والمرأة عفة، وعفيفة. وأعفه الله، واستعف عن المسألة أي عف، وتعفف أي تكلف العِفة وتعفف الرجل أي شرب العُفافة.

فللعفة الخمود والفجور، وللشجاعة التهور والجبن، وللحكمة الجريزة والغباوة].

للإنسان قوة شهوية هي مبدأ جذب المنافع، ودفع المضار من المآكل والمشارب وغيرها، وتسمى القوة البهيمية، والنفس الأمارة، وقوة غضبية هي مبدأ الإقدام على الأهوال، والشوق الى التسلط والترفع، وتسمى القوة السبعية، والنفوس اللوامة وقوة نطقية، هي مبدأ إدراك الحقائق، والشوق الى النظر في العواقب، والتمييز بين المصالح والمفاسد، وتحدث من اعتدال حركة الأولى العفة، وهي أن تكون تصرفات البهيمية على وفق اقتضاء النطقية، لتسلم عن ان يستعبدها الهوى وتستخدمها اللذات، ولها طرف إفراط هي الخلاعة والفجور، أي الوقوع في ازدياد اللذات على ما ينبغي، وطرف تفريط هو الخمود، أي السكون، عن طلب ما رخص فيه العقل والشرع من اللذات، إيثاراً لا خلقة، ومن اعتدال حركة السبعية الشجاعة، وهي انقيادها للنطقية، ليكون إقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الأمور الهائلة، ولها طرف إفراط هو التهور. أي الإقدام على ما لا ينبغي، وتفريط وهو الجبن، أي الحذر عما لا ينبغي، ومن اعتدال حركة النطقية الحكمة، وهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة، وطرف إفراطها الجزيرة[1]، وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي، ولا على ما ينبغي، وطرف تفريطها الغباوة، وهي تعطيل الفكر بالإرادة[2]، والوقوف عن اكتساب العلوم، فالأوساط فضائل، والأطراف رذائل، وإذا امتزجت الفضائل حصل من اجتماعها حالة متشابهة[3]، هي العدالة. فأصول الفضائل العفة، والشجاعة، والحكمة والعدالة، ولكل منها شعب وفروع مذكورة، في كتب الأخلاق وكذا الرذائل. الست[4].

---

(١) في (أ) الجريرة بدلاً من (الجزيرة).

(٢) في (ب) الفكر والإرادة بدلاً من (بالإرادة)

(٣) سقط من (ب) لفظ (متشابهة)

(٤) سقط من (أ) لفظ (الست)

المبحث السادس

[قال (المبحث السادس):

قد يشاهد من النفوس الإنسانية غرائب أفعال، وإدراكات، هي عندنا بمحض خلق الله تعالى، وقالت الفلاسفة في الأفعال: إن النفس قد يكون لها قوة التصرف في غير بدنها، حتى ربما تصير بمنزلة نفس ما للعالم، أو لبعض الأجسام سيما ما يناسب بدنها، فلا يبعد عنها إحداث الأمطار والزلازل، وإهلاك المدن، وإزالة الأمراض(١)، ونحو ذلك، وقد تحدث إذى فيما أعجبها لخاصية فيها، وهي الإصابة بالعين، أو شرور، أو غرائب بشرتها، ومزاولة أفعال خاصة تعلمها بالسحر، أو باستعانة بالروحانيات، فالعزائم، أو بالأجرام الفلكية، فدعوة الكواكب، أو بتمزيج القوى السماوية بالأرضية، فالطلسمات، أو بالخواص والعنصرية، فالنيرنجات، أو بالنسب الرياضية، فالحيل الهندسية، وقد يتركب بعض ذلك مع البعض].

إشارة إجمالية إلى بيان غرائب أحوال وأفعال، تظهر من النفوس الإنسانية، وهي عندنا بمحض خلق الله تعالى، من غير تأثير للنفوس خلافاً للفلاسفة، والكلام في ذلك يترتب على ثلاثة أقسام:

الأول: فيما يتعلق بأفعالها.

---

(١) كثير ما نسمع أن بعض الأولياء الصالحين تكون لهم كرامات ويؤيد ذلك حديث الرسول ـ صلى الله عليه وسلم عن رب العزة ـ عبدي أحببني تكن ربانياً تقول للشيء كن فيكون.

وأيضاً ما جاء في الحديث القدسي: ما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، وإن سألني لأعطينه وإن استعاذني لأعيذنه.

والثاني: فيما يتعلق بإدراكاتها الكائنة حالة النوم.

والثالث: فيما يتعلق بإدراكاتها الكائنة حالة اليقظة.

فالأول: مثل المعجزات، والكرامات، من الأنبياء، والأولياء، والإصابة بالعين[1] ممن له تلك الخاصية بلا اختياره. ومثل السحر والعزائم، ونحو ذلك مما يكون بمزاولة أفعال، وأعمال مخصوصة، وذلك لأن للنفس تأثيراً في البدن كما للجواهر العالية المجردة في عالم الكون والفساد، وليس اقتصار تأثيرها على بدنها لانطباعها فيه، بل لعلاقة عشقية بينهما، فلا يبعد أن يكون لبعض النفوس قوة بها تقوى على التأثير في بدن آخر، بل في حيوان آخر، بل في أجسام أخر. حتى تصير بمنزلة نفس ما للعالم، أو لبعض الأجسام، لا سيما الأجسام التي يحصل لها أولوية بها لمناسبتها لبدنها بوجه خاص، فلا يبعد أن تحيل الهواء إلى الغيم، فتحدث مطراً بقدر الحاجة أو أزيد كالطوفان، وأن تفعل تحريكاً، وتسكيناً، وتكثيفاً، وتخلخلاً، يتبعها سحب ورياح وصواعق، وزلازل، ونبوع مياه، وعيون، ونحو ذلك، وكذا إهلاك مدن، وإزالة أمراض، ودفع مؤذيات وغيرها.

وربما تكون النفس شريفة قوية تطلب خيراً، وتدعو الله تعالى، فتستحق بهيئتها واستعدادها ترجيحاً لوجود بعض الممكنات، فتوجد وأمثال هذه إذا صدرت عن نفوس خيرة شريفة. فإن كانت مقرونة بدعوى النبوة فمعجزات، وإلا فكرامات وقد يكون في بعض النفوس خاصية، تحدث فيما أعجبها أذى ظاهراً، وهو الإصابة بالعين، وقد تستعين النفوس في إحداث الغرائب بمزاولة أعمال مخصوصة وهي السحر، أو بقوى بعض الروحانيات وهي العزائم، أو بالأجرام الفلكية، وهي دعوة الكواكب، أو بتمزيج القوى السماوية بالأرضية، وهي الطلسمات، أو بالخواص العنصرية، وهي النيرنجات، أو بالنسب الرياضية، وهي الحيل الهندسية، وقد يتركب بعض هذه مع بعض كجر الأثقال، ونقل المياه،

---

(١) ولذلك أمر الرسول صلى الله عليه وسلم ـ أمته بالتعوذ من شياطين الإنس والجن بقراءة المعوذتين.
قال أحمد، حدثنا محمد بن إسحاق، حدثنا ابن لهيعة، عن مسرح بن هاعان، عن عقبة بن عامر.
قال: قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم اقرأ بالمعوذتين فإنك لن تقرأ بمثلهما. تفرد به أحمد.

والآلات الرقاصة، والزمارة، ونحو ذلك، مما يستعان عليها بجموع الخواص العنصرية والنسب الرياضية.

[قال (وقالوا في إدراكاتها المتعلقة بالنوم):

إنها تتصل بعالم الغيب لركود الحواس، فيحصل لها صورة إدراكية جزئية في نفسها، أو بجعل المتخيلة، فإن بقيت على حالها، بحيث لا تتفاوت في المجعولة إلا بالكلية والجزئية، وتأدت إلى الحس المشترك[1] فرؤيا صادقة، وإن تصرف فيها المتخيلة بتبديل[2] الصور، فإن أمكن أن تعاد إلى الأصل بضرب من التحليل، فرؤيا تعبير، وإلا فأضغاث[3] أحلام، ومن الأضغاث ما يرد على الحس المشترك من الصور المرتسمة في الخيال بالإحساس، أو بالانتقال إليه من المتخيلة في النوم، حاصلة كانت قبل أو حادثة فيها عند النوم، لتغير أفعالها بتغير مزاج الروح الحامل إياها، كما يرى عند غلبة الصفراء من الأشياء الصفر مثلاً].

إشارة إلى القسم الثاني، وبيان ذلك أن النفس لاشتغالها بالتفكر فيما تورد عليها الحواس، قلما تفرغ للاتصال بالجواهر الروحانية، فعند ركود الحواس بسبب انحباس[4] الروح الحاملة لقوة الحس عنها، تتصل النفس بتلك الجواهر وينطبع فيها ما فيها من صور الأشياء، سيما ما هو أليق بتلك النفس من أحوالها، وأحوال ما يقرب منها من الأهل والولد، والمال[5] والبلد، وتلك الصور قد تكون جزئية في نفسها، وقد تكون كلية تحاكيها المتخيلة بصور جزئية، ثم تنطبع في الخيال، وتنتقل إلى الحس المشترك فتصير مشاهدة، فإن كانت الصورة المشاهدة

---

(١) سقط من (أ) لفظ (المشترك)
(٢) في (ب) بتغيير بدلاً من (بتبديل)
(٣) وهي الرؤى والتهاويل التي يراها النائم في نومه، وقد تكون أحلاماً جميلة، وخمائل وحدائق وغير ذلك.
(٤) في (أ) انخناس بدلاً من (انحباس)
(٥) في (أ) بزيادة (المال والبلد)

باقية على حالها، بحيث لا تفاوت فيما جعلته المتخيلة جزئية إلا بالكلية والجزئية، كانت الرؤيا غنية عن التعبير، وإلا فإن كان هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها، كما إذا صور المعنى بصورة لازمة أو ضده مثلاً، فهي رؤيا تعبّر، ومعنى التعبير هو التحليل بالعكس لفعل التخيل، حتى ينتهي إلى مشاهدته النفس عند الاتصال بعالم الغيب، فإن المتخيلة لما فيها من غريزة المحاكاة، والانتقال تترك ما أخذت، وتورد شبهه أو ضده أو مناسبه، وربما تبدل ذلك إلى آخر وآخر، وهكذا إلى حين اليقظة، فالمعبر ينظر في الحاضر أنه صورة لأية صورة وتلك لأية صورة أخرى، إلى أن ينتهي إلى الصورة التي أدركتها النفس، وإن لم يكن هناك مناسبة توقف عليه، فتلك الرؤيا تعد في أضغاث الأحلام، وقد يقع ذلك بأسباب أخر، مثل أن تبقى صورة المحسوس في الخيال، فتنتقل في النوم إلى الحس المشترك[1]، ومثل أن تألف الفكرة صورة، فتنتقل منها عند النوم إلى الخيال، ثم منه إلى الحس المشترك، ومثل أن يتغير مزاج الروح، الحامل للقوة المتخيلة، فتتغير أفعالها بحسب[2] تلك التغيرات، فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكته[3] بالأشياء الصفراء، والدم فبالحمراء، والسوداء فبالسوداء، والبلغم فبالجمد والثلج.

[قال (وقالوا فيما يتعلق باليقظة):

إن النفس قد تقوى على الانقطاع عن عالم الحس، والاتصال بعالم الغيب، والمتخيلة على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة، فتطلع على بعض المغيبات، وربما يكون ذلك بسماع صوت لذيذ أو هائل أو مكتوباً، أو تخاطباً من إنسان، أو ملك، أو جنى[4]، أو هاتف غيب، وقد يقع بعض ذلك عند

---

(١) سقطمن (ب) لفظ (المشترك)

(٢) في (ب) بتلك بدلاً من (بحسب تلك)

(٣) في (ب) كانت بدلاً من (حاكته)

(٤) يقول الإمام الغزالي ـ رحمه الله ـ ومن أول الطريق تبدأ المكاشفات حتى أنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة، أو يسمعون منهم إشارات.

ولا عجب في ذلك فلن يتم ذلك لكل من يطلبه ولكن لصفوة مختارة وهم الذين عناهم الله بقوله: =

ضعف القوى الحسية لمرض أو مجاهدة، وعند دهشة الحس، أو تحير الخيال، بمثل سرعة عدو، أو تأمل شفاف مرعش البصر، أو غلبة خوف، أو نحو ذلك.

وبالجملة: فعجائب النفوس أظهر من أن تخفى وأكثر من أن تحصى. وأما الكلام في الأسباب].

هذا هو القسم الثالث وهو غرائب تتعلق بالإدراكات حالة اليقظة. وذلك أن النفس قد تكون كاملة القوة، فتكتفي[1] بالمتجاذبين، فلا يمنعها الاشتغال بتدبير البدن عن الاتصال بالمبادىء، أي المجردات العلوية المفارقة والمتخيلة، أيضاً قد[2] تكون قوية بحيث تقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة، فلا يبعد أن يقع لمثل هذه النفس في اليقظة اتصال بالمبادىء، فينطبع فيها صور بعض المغيبات مما كان أو سيكون، ثم يفيض الأثر إلى المتخيلة، ثم ينتقل إلى الحس المشترك، فربما يكون ذلك بسماع صوت لذيذ أو هائل، وربما يرد مكتوباً على لوح، أو تخاطباً من إنسان، أو ملك[3]، أو جنى، أو هاتف غيب، أو نحو ذلك، وقد يكون مشاهدة صور ما لا حضور له عند الحس، لا لشرف النفس، وكمال قوته، بل لفساد في الالات التي يستعملها العقل، كما في المرض والجنون، أو لاستيلاء أمر يدهش الحس، ويحير الخيال، كالعدو سرعة، وكتأمل شيء شفاف مرعش للبصر، مدهش إياه لشفيفة، كسواد[4] براق، أو لغلبة خوف، أو ظن، أو وهم، تعين التخيل، وقد يكون ذلك بالرياضات المضعفة للقوى العائقة للنفس عن اتصالها بالمبادىء الجاذبة إياها إلى جانب السفليات، إلى غير ذلك من الأسباب المؤثرة عند الفلاسفة، والعادية عندنا، والخالق هو الله تعالى.

= **﴿إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا بالجنة التي كنتم توعدون، نحن أولياؤكم في الحياة الدنيا وفي الآخرة ولكم فيها ما تشتهي أنفسكم ولكم فيها ما تدعون نزلاً من غفور رحيم﴾**

سورة فصلت الآيات ٣٠ - ٣٢

(١) في (ب) فتفى بدلاً من (فتكتفى)

(٢) سقط من (أ) لفظ (قد)

(٣) ثبت عن طريق العلماء أن الإنسان يمكن أن يشاهد الملاك ويستمع منه إلى بشارات.

(٤) في (أ) كسوداء بدلاً من (كسواد)

[قال (ووقوع بعض الغرائب):

من الحيوانات الأخر على ما تقرر في علم الحيوان[1]، وربما يشهد بأن لها أيضاً نفوساً مجردة، والعلم عند الله].

ذهب جمهور الفلاسفة، إلى أنه ليست لغير الإنسان من الحيوانات، نفوس مجردة، مدركة للكليات، وبعضهم إلى أنا لا نعرف وجود النفس لها لعدم الدليل، ولا نقطع بالانتفاء لقيام الاحتمال، وما يتوهم من أنه لو كانت لها نفوس، لكانت إنساناً، لأن حقيقته النفس والبدن لا غير، ليس بشيء، لجواز اختلاف النفسين بالحقيقة، وجواز التميز لفصول أخر لا يطلع على حقيقتها، وذهب جمع من أهل النظر إلى ثبوت ذلك تمسكاً بالمعقول والمنقول. أما المعقول. فهو أنا نشاهد منها أفعالاً غريبة تدل على أن لها إدراكات كلية، وتصورات عقلية، كالنحل في بناء بيوته المسدسة[2]، والانقياد لرئيس، والنمل في إعداد الذخيرة[3]، والإبل والبغل[4] والخيل والحمار، في الاهتداء إلى الطريق في الليالي المظلمة، والفيل في غرائب أحوال تشاهد منه، وكثير من الطيور والحشرات في علاج أمراض تعرض لها، إلى غير ذلك من الحيل العجيبة التي يعجز عنها كثير من العقلاء، وأما المنقول فكقوله تعالى ﴿ **والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه** ﴾[5] وقوله تعالى ﴿ **وأوحى ربك إلى النحل** ﴾[6] الآية. وقوله تعالى ﴿ **يا جبال أوبى معه**

---

(١) يقول عالم أمريكي اتجهت أنا وكلبي المعلم إلى الغابة وتوغلنا فيها بحثاً عن النافع النادر. وكم كانت دهشتي عندما شاهدت ثعباناً ينقض على قدم كلبي ويفرغ فيه كل سمه. وأسرعت خلف الكلب الذي فر هارباً أريد أن أمسك به حتى أعمل له الضمانات اللازمة واعطيه المصل الواقي من هذا السم. ولكن الكلب كان أسرع مني إذا أخذ يبحث في الغابة عن شيء معين من أنواع النباتات وأخذ يلتهم منه كمية كبيرة. وبعدها شفي تماماً من لدغة الثعبان، وعند تحليل هذه الحشائش أحسسنا أن بها ما يشفي من كل السموم ونتساءل كيف اهتدى الحيوان وضل الإنسان؟

(٢) وهذا مشاهد في كثير من بيوت النحل ويشهد المهندسون المتخصصون بما في ذلك من حكمة وتدبير.

(٣) المشاهد في جماعات النمل أنها تبقى في الصيف تجمع الغذاء وتقوم بتخزينه إلى فصل الشتاء.

(٤) تصدر من هذه الحيوانات أفعال تجعل الإنسان يقف أمامها مشدوهاً.

(٥) سورة النور آية رقم ٤١

(٦) سورة النحل آية رقم ٦٨

والطير ﴾[1] وقوله تعالى حكاية عن الهدهد ﴿ **أحطت بما لم تحط به** ﴾[2] الاية وحكاية عن النملة ﴿ **يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم** ﴾[3] الآية.

---

(١) سورة سبأ آية رقم ١٠

(٢) سورة النمل آية رقم ٢٢

(٣) سورة النمل آية رقم ١٨

الفصل الثاني
في العقل

المبحث الأول

[قال (الفصل الثاني في العقل):

وفيه مباحث:

المبحث الأول في إثباته. وفيه وجوه:

الأول: أول المخلوقات يلزم أن يوجد وحده، ويوجد ما بعده، وما ذاك إلا العقل(١)، لأن للجسم كثرة، وللهيولي(٢)، أو الصورة أو العرض افتقاراً إلى غير علته في الوجود، وللنفس في الإيجاد، وإلا لكان عقلاً.

الثاني: علة أول الأجسام يلزم أن تشتمل على الكثرة لئلا يتعدد أثر الواحد، ويستغني في ذاتها وفعلها عن الجسمية لئلا يفضي إلى تقدم الشيء على نفسه. أما الجسم والعرض فظاهر، وأما النفس فلأن فعلها مشروط بالجسم، وأما الهيولي والصورة، فلأنه لا يحصل أحدهما بدون الأخرى. ومبنى الوجهين على امتناع صدور الكثير من الواحد، ونفي الاختيار والصفات. مع أن المعلول الأول لا يلزم أن يكون موجداً لما بعده، بل واسطة، فلا يمتنع أن يكون نفساً، أو أحد جزئي الجسم، وأيضاً افتقار النفس إلى الجسم في إدراكاتها لا يمنع استقلالها بإيجاد الجسم].

احتجت الفلاسفة على ثبوته بوجوه:

أحدها: أن المعلول الأول يجب أن يكون جوهراً مفارقاً (أي ليس جسماً ولا

---

(١) سبق الحديث عن العقل في كلمة وافية في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

(٢) تكلمنا عن الهيولي والصورة ووضحنا الاصطلاحات الخاصة بهما في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

جسمانياً)[1] في ذاته وفعله، وهو المراد بالعقل، أما الجوهرية فلأن العرض لا يمكن بدون المحل. فالمحل. إما معلول للعلة الأولى. أعني الواجب فيلزم صدور الكثير. أعني العرض، والمحل من الواحد الحقيقي، وأما العرض، فيلزم تقدم الشيء على نفسه، وأما المفارقة فلأنه لو كان جسماً وهو مركب من المادة والصورة لزم المحال المذكور، وإن كان مادة أو صورة، وكل[2] منهما لا يوجد بدون الآخر، لزم فاعلية أحدهما للآخر وهو محال[3]، وأما المادة، فلأن شأنها القبول دون العقل[4]، وأما الصورة فلأنها إنما تفعل بمشاركة المادة، فيلزم تقدمها على نفسها، وإن كان نفساً أي مفارقاً في ذاته لا في فعله، فالبدن الذي هو شرط الفاعلية. أما معلول للواجب فيلزم الكثرة، أو للنفس فيلزم تقدمه على نفسه، فصار الحاصل، أن لنا أمراً صح وجوده عن العلة الأولى، (وإيجاده للمعلول الثاني، وما ذلك إلا العقل، لأن الجسم لما فيه من الكثرة لا يصلح معلولاً للعلة الأولى)[5] وغيره لا يصلح علة للمعلول الثاني، لأن ما يصلح منه للعلية يفتقر في عليته، إلى أمر خارج عن ذاته، فإن كان معلولاً له لزم تقدم الشيء على نفسه، وإن كان معلولاً للعلة الأولى لزم صدور الكثرة عنها.

وثانيها: أن علة أول الأجسام يجب أن تكون عقلاً، وإلا لكان إما واجباً فيلزم صدور الكثير عنه، وإما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه، أما إذا كان جسماً أو عرضاً قائماً به فظاهر، وأما إذا كان نفساً، فلأن فعلها مشروط بالجسم، وإلا لكان عقلاً لا نفساً، فذلك الجسم. أما الجسم الأول فيتقدم على نفسه بمرتبة. وأما الثاني والثالث فيتقدم بمراتب، وأما إذا كان مادة أو صورة، فلأن كلاً منهما لا يوجد بدون الأخرى ومجموعهما جسم، فلو كان فاعل الجسم الأول إحداهما لكان قبل الجسم الأول جسم، وفيه تقدم الشيء على نفسه بمرتبة، أو بمراتب. واعترض

(١) ما بين القوسين سقط من (أ)
(٢) في (ب) وكلاهما بدلاً من (وكل منهما)
(٣) سقط من (ب) لفظ (محال)
(٤) في (ب) العقل بدلاً من (الفعل)
(٥) ما بين القوسين سقط من (ب)

على الوجهين بمنع بعض المقدمات، أي لا نسلّم امتناع صدور الكثير عن الواحد. وقد تكلمنا على دليله، ولو سلّم، فلم لا يجوز أن يكون الواجب مختاراً يصدر عنه الكثرة بواسطة الإرادة ؟ ولا نسلّم أن أول[1] ما يصدر عن الواجب يلزم أن يكون أحد الأمور المذكورة. لم لا يجوز أن يكون صفة من صفات الواجب، ثم يصدر المعلول الثاني والثالث عن تلك الصفة، أو عن الذات بواسطتها، ولا نسلّم أن المعلول الأول يجب أن يكون موجباً لما بعده، لجواز أن يكون واسطة، وحينئذ يجوز أن يكون أول ما يصدر نفساً أو مادة أو صورة، ثم يصدر بواسطته البدن، أو الجزء الآخر من الجسم، ولا نزاع في جواز صدور الكثير عن الواحد عند اختلاف الجهات، والاعتبارات، ولا نسلّم أن البدن شرط لفاعلية النفس، بل لإدراكاتها.

فإن قيل: فتكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل، ولا نعني بالعقل سوى هذا.

قلنا: المدعي إثبات جوهر مفارق في ذاته، وفعله، إيجاداً كان أو إدراكاً، ويجوز أن يكون الصادر الأول مستغنياً في فعله الإيجادي دون الإدراكي، فإن اشترط في النفس الاحتياج إلى المادة في الإدراك فقط، كان هذا نفساً أو فيهما جميعاً كان هذا غير العقل والنفس فلا يتم المطلوب.

[قال (الثالث):

إن دوام حركات الأفلاك بالإرادة لا يجوز أن يكون إلا لنيل شبه دائم غير منقسم بمعقول كامل بالفعل، لا يتناهى كمالاً، وإلا لزم الانقطاع أو طلب المحال. وليس هو الواجب، وإلا لم تختلف الحركات فيتعين العقل، ورد بمنع أكثر المقدمات].

أي ثالث وجوه الاحتجاج على ثبوت العقل. أنه قد ثبت أن حركات الأفلاك

(١) سقط من (أ) لفظ (أول)

إرادية، فيكون المطلوب محسوساً أو معقولاً. والأول باطل. لأن طلب المحسوس إما أن يكون للجذب أو للدفع، وجذب الملائم شهوة، ودفع المنافر غضب، وهما على الفلك محال، لأنه بسيط متشابه الأحوال، لا يتغير من حالة غير ملائمة إلى حالة ملائمة، فتعين الثاني، وهو أن يكون المطلوب معقولاً، وذلك المطلوب معشوق، لأن دوام الحركة، إنما يكون لفرط طلب تقتضيه محبة مفرطة[1] هي العشق.

فالعاشق الطالب. إما أن يريد نيل ذاته، أو نيل صفاته، أو نيل شبه إحداهما، وإلا لما كان له تعلق بالمعشوق، والأولان باطلان، لأن الذات أو الصفة، إما أن تنال في الجملة، فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل وهو محال[2]، لأنها علة وجود الزمان، وإما أن لا ينال أصلاً، فلا بدّ من اليأس عن حصول ما هذا شأنه، ويلزم الانقطاع، أو دوام طلب المحال على أن نيل الصفة محال لامتناع زوالها عن محلها، فتعين الثالث، وهو أن يكون الطلب لنيل شبه بالمعشوق، ولا يجوز أن يكون شبهاً مستقراً، وإلا يلزم الانقطاع، أو طلب الحاصل، بل شبها غير مستقر، أي شبهاً[3] بعد شبه، بحيث ينقضي شبه ويحصل آخر، ويجب أن يحفظ ذلك بتعاقب الأفراد، لا إلى نهاية، وإلا يلزم الانقطاع، فيثبت أن المطلوب حصول مشابهات غير متناهية تحصل على التدريج في أوقات غير متناهية، لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المعشوق موجوداً متصفاً بصفات كمال غير متناهية بتحرك الفلك، ويستخرج بحركته الأوضاع الممكنة، من القوة إلى الفعل، ويحصل له بكل وضع شبه بالمعشوق الذي هو بالفعل من كل الوجوه، ولم يزل يزول وضع ويحصل آخر، فيزول شبه ويحصل آخر، ويحفظ كل منهما بتعاقب الأفراد والفلك، يقبل منه للقبض بواسطة تلك المشابهات، ولا يجوز أن يكون ذلك هو الواجب، وإلا لم تختلف الحركات، فتعين أن يكون فعلاً، ويثبت بذلك تعدد العقول.

---

(١) في (أ) مغرطه بدلاً من (مفرطة)

(٢) سقط من (ب) جملة (وهو محال)

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (بعد)

والاعتراض عليه. أنا لا نسلّم وجوب دوام حركة السماء، وامتناع انقطاعها، ولا نسلّم أن طلب المحسوس، لا يكون إلا للجذب[1] أو الدفع. لم لا يجوز أن يكون لمعرفته أو التشبه به أو غير ذلك.

ولا نسلّم استحالة الشهوة، والغضب، على الأفلاك. ولا يلزم من تشابه أجزائها في الحقيقة تشابه أحوالها.

ولا نسلّم أنه يلزم من عدم نيل ذات المعشوق، أو حاله، حصول اليأس ولا من نيله انقطاع الطلب. لم لا يجوز أن يدوم الرجاء، أو يكون المعشوق، أو حاله أمراً غير قار، يتحفظ نوعه، بتعاقب الأفراد، كما ذكرتم في الشبه. ولا نسلّم أن المعشوق الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل، وإنما يلزم ذلك لو كان ذلك على الاجتماع دون التعاقب، وبعض هذه وإن أمكن دفعه، لكن لا يتم المطلوب إلا بدفع الكل.

---

(١) الجذب: المد، يقال: جذبه وجبذه على القلب واجتذبه أيضاً.

وجذبت المُهر عن أمه: أي فطمته قال الشاعر

ثــم جذبنــاه فطامــاً نفصله

ويقال للناقة إذا قد لبنها قد جذبت فهي جاذب، والجمع جواذب وجاذبته الشيء اذا نازعته إياه، والتجاذب التنازع والانجذاب سرعة السير. والجذب بالتحريك: الجمار وهو شحم النخل والواحدة جَذَبة.

المبحث الثاني

[قال (المبحث الثاني في أحوالـه):

زعموا أنها عشرة بعدد الأفلاك بعـد الأول نفياً لجانـب القلـة دون الكثـرة والعاشر هو المدبر لعالم العناصر بحسب الاستعدادات الحاصلة من تجرد أوضاع الأفلاك، وأنهـا لبراءتهـا عن المـادة، حلـولاً وتعلقـاً أزلية منحصـرة أنواعهـا في أشخاصها جامعة لكمالاتها، عاقلة لذواتها، ولسائر المجردات، بل لجميع الكليات دون الجزئيات.

يشير إلى إثبات[1] أحكام تتفرع على إثبات العقول المجردة منها، أنها عشرة. بمعنى أنها ليست أقل من ذلك. وأما في جانب الكثرة فالعلم عنـد الله تعالـى. كيف. ولا قطع بانحصار الأفلاك الكلية في التسع، بل يجوز أن يكون بين الفلك المحيط بالكل، وفلك الثوابت أفلاك كثيرة، وأن يكون كل من الثوابت في فلك.

ولو سلّم فيجوز أن يكون لكل من الأفلاك الجزئية عقل يدبر أمره، ويتشبه هو به، بوجه لا يعلم كنهه إلا الله تعالى وحده، وإنما تصير عشرة مع كون الأفـلاك تسعة. لأن الأول مصدر لفلك، ونفس، وعقل، وهكذا إلى الآخر، فتكون العقول الصادرة تسعة، ومع الأول المصدر عشرة، والعاشر الذي هو عقل الفلك الأخير يدبر أمر[2] عالم العناصر بحسب الاستعدادات، التي تحصل للمواد العنصـرية، من تجدد الأوضاع الفلكية. والمراد بتدبير العقول، التأثير وإفاضة الكمالات لا التصرف الذي للنفوس مع الأبدان، ومنها أنها أزلية لما سبـق من أن كل حادث

(١) سقط من (ب) لفظ (إثبات)

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (أمر)

مسبوق بمادة، يحل فيها[1] كالصور والأعراض،أو يتعلق بها كالنفوس والعقول مبرأة عن ذلك. ومنها أن كلاً من العقول نوع ينحصر في شخص، لأن تكثر أشخاص النوع[2] الواحد لا يكون إلا بحسب المواد، وما يكتنفها من الهيئات، ومنها أن كمالاتها حاصلة بالفعل، لأن خروج الشيء من القوة إلى الفعل، لا يكون إلا بما له مادة، تندرج في الاستعدادات، بحسب تجدد المعدات من الأوضاع والحركات، ومنها أنها عاقلة لذواتها، ولجميع الكليات. أما لذواتها، فلأنها حاضرة بماهياتها عند ذواتها المجردة، وهو معنى التعقل، إذ لا يتصور في تعقل الشيء لنفسه حصول المثال المطابق، وأما لغيرها، فلأنها مجردة، وكل مجرد يمكن أن يعقل لبراءته من الشوائب[3] المادية، واللواحق الغريبة، المانعة عن التعقل، وكل ما يمكن أن يعقل، فإنه يمكن أن يعقل مع غيره من الكليات، لأن الصور العقلية ليست متعاندة، بل متعاونة،[4] وكل ما يمكن أن يعقل مع غيره صح أن يقارنه من غير أن تتوقف صحة المقارنة على حصولهما في جوهر العاقل، لأن ذلك متأخر عن صحة المقارنة ضرورة تقدم إمكان الشيء على حصوله. فلو توقفت صحة المقارنة عليه لزم الدور. فإذن صحة مقارنة المجردات وسائر الكليات ثابتة عند حصول المجرد في الأعيان، فيثبت صحة تعقله[5] إياها، إذ لا معنى له سوى مقارنتها للمجرد، وحضورها عنده، وكل ما يصح للعقول المجردة، فهو حاصل بالفعل لما مرّ، فتكون عاقلة لذواتها، ولجميع المعقولات، ثم إنك خبير بابتناء[6]

---

(١) في (ب) يحصل بدلاً من (يحل)

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (النوع)

(٣) الشوب: الخلط، وقد شبت الشيء أشوبه فهو مشوب وقول الشاعر:

سيكفيك ضَرْبُ القَوم لحمٌ معرضٌ وماء قدور في القصاع مشيبُ

إنما بناه على شيب الذي لم يسم فاعله أي مخلوط بالتوابل والصباغ وقولهم: ما عنده شوب ولا روب أي لا مرق ولا لبن وفي المثل هو يشوب ويروب، يضرب لمن يخلط في القول أو العمل والشائبة: واحدة الشوائب، وهي الأقذار والأدناس.

(٤) في (ب) متقارنة بدلاً من (متعاونة)

(٥) في (ب) تعلقه بدلاً من (تعقله)

(٦) في (ب) بابتناء وفي (أ) (بانتفاء)

هذه الفروع على مقدمات فلسفية غير مسلمة عند المتكلمين، فلا حاجة إلى التنبيه.

[قال وإنها مبادىء يعني أحوال العقول أنها مبادىء لكمالات النفوس الفلكيةوالبشرية بل النفوس والأجرام أنفسها].

بمعنى أن الموجب لتلك الحركة السرمدية هو العقل لا بطريق المباشرة، وإلا لكان له تعلق بالجسم من طريق التصرف فيه، فلم يكن عقلاً، بل بطريق الإفاضة[1] على النفس المحركة بقوته التي لا تتناهى، وبقبولها منه ذلك الفيض، وتأثيرها تأثيراً غير متناه عن سبيل الوساطة دون المبادئية لامتناع صدور غير المتناهي عما يتعلق بالأجسام، ما لم يكن مستمراً من مبدأ عقل غير متناهي القوة، ومنها أن الأخير من العقول، وهو المسمى بالعقل الفعال، يعطي النفوس البشرية كمالاتها، ويخرجها من القوة إلى الفعل في تعقلاتها، ونسبته إلى النفوس نسبة الشمس إلى الأبصار بل أتم، وهو كالخزانة للمعقولات إذا أقبلنا عليه قبلنا منه، وإذا اشتغلنا عنه بجانب الحس، انمحت[2] عنا الصورة العقلية كالمرآة، فإنها إذا حوذي بها صورة تمثلت فيها. فإذا أعرض بها عنها يزال ذلك التمثل، وربما تمثل فيها غير تلك الصورة على حسب ما يحاذي بها، فكذا النفس إذا أعرض بها عن جانب القدس إلى جانب الحس، أو إلى أي شيء آخر من أمور القدس، ومنها أن مبدأ النفوس كلها، من حيث هي نفوس، يجب أن يكون من العقول، إذ لا يجوز أن يكون هو الواجب، لأن النفوس لا تكون إلا مع الأجسام فلا تصدر عن الواحد الحقيقي، ولا أن تكون من الأجسام وأجزائها، وأحوالها، لأنها إنما تفعل بمشاركة

---

(١) فاض الخير يفيض واستفاض، أي شاع، وهو حديث مستفيض أي منتشر في الناس، وفاض صدره بالسر: أي باح به، وفاض اللئام: كثروا.

وأفاض الناس من عرفات إلى منىً أي دفعوا. وكل دفعة إفاضة وأفاضوا في الحديث أي اندفعوا فيه.

والفيض: نيل مصر، قال الأصمعي: ونهر البصرة يسمى فيضاً

وقولهم: أعطاه غيضاً من فيض، أي أعطاه قليلاً من كثير

(٢) في (ب) انحجبت بدلاً من (انمحت)

الوضع، فلا تؤثر فيما لا وضع له، ولا من النفوس. لأن الكلام في المبدأ القريب الذي تستند إليه كلية النفوس، وإن كان بعضها من البعض، وبهذا يتبين أن المبدأ القريب لكلية الأجسام لا يجوز أن يكون هو الواجب، ولا الجسم وأجزاؤه وأحواله، ولا النفس، لأنها من حيث هي نفس، إنما تفعل بواسطة الجسم، فتعين العقل، ولا يخفي ضعف بعض المقدمات وابتنائها على كون الصانع موجباً لا يصدر عنه إلا الواحد.

[قال (على ما قيل):

إن الصادر الأول عقل، ويصدر عنه باعتبار وجوده عقل، وباعتبار وجوبه بالغير نفس، وباعتبار إمكانه جسم، جرياً على ما هو الأليق، وهكذا إلى الأخير. واعترض. بأن تلك الاعتبارات إما[1] وجودية، فيعود المحذور، أو عدمية فلا يصلح أجزاء من الموجد. ولو سلم فلم لا يكفي الواجب لماله[2] من السلوب والإضافات، وكيف يكف الواحد في فلك الثوابت، وبأن العقول، إما متفقة الماهية، فلا تنقطع السلسلة، أو لا فيجوز أن لا يحصل الفلك إلا بعد عدة[3] من العقول، فكيف يجزم بأنها عشرة على أن جزئيات الأفلاك فوق التسعة قطعاً، وكلياتها احتمالاً، وفي التقصي عن ذلك إطناب لا يليق بالكتاب].

إشارة إلى ما ذكره الفلاسفة في ترتيب الوجود، وكيفية صدور النفوس والأجسام عن العقول، وقد سبق أن أول ما يصدر عن الواجب، يجب أن يكون عقلاً، ولا شك أن له وجوداً، وإمكاناً في نفسه، ووجوباً بالغير، وعلماً بذلك وبمبدئه. فقيل صدر عنه باعتبار وجوده عقل، وباعتبار وجوبه بالغير نفس، وباعتبار إمكانه فلك إسناداً للأشرف إلى الأشرف. وهكذا من العقل الثاني عقل ونفس وفلك، إلى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الأفلاك، ثم تفويض[4] تدبير عالم العناصر إلى العقل

---

(١) سقط من (ب) لفظ (أما).

(٢) في (ب) وله ماله من السلوب

(٣) في (أ) جمع بدلاً من (عدة).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (تفويض).

الأخير بمعونة الأوضاع والحركات. وقيل صدر عن العقل الأول باعتبار إمكانه هيولي الفلك الأعظم، وباعتبار وجوده صورته، وباعتبار علمه بوجوب وجوده بعلته عقله، وباعتبار علمه بعلته نفسه، واعلم أنه لما ثبت عندهم امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي، ذكروا طريقاً[1] في صدور الكثرة عن الواحد، على أنه احتمال راجح في نظرهم من غير قطع به، ولم يجعلوا الوجود والإمكان ونحو ذلك عللاً مستقلة، بل اعتبارات وحيثيات، تختلف بها أحوال العلل[2] الموجدة على ما قال في الشفاء. نحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد، ذات واحدة، ثم يتبعها كثرة إضافية، ليست في أول وجودها، داخلة في مبدأ قوامها، بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم أو حال أو صفة أو معلول، ويكون ذلك أيضاً واحداً، ثم يلزم عنه لذاته شيء، وبمشاركة ذلك اللازم شيء، فتنبع من هناك كثرة، كلها تلزم ذاته، فيجب أن يكون مثل هذه الكثرة هي العلة، لإمكان وجود الكثرة معاً عن المعلولات الأولى، ثم العقول ليست متفقة الأنواع، حتى يلزم[3] اتفاق[4] آثارها بأن يصدر عن كل منها عقل ونفس، وفلك. بل يجوز أن تنتهي سلسلة العقول إلى ما يكون مبدأ الهيولي العناصر، وما يعرض لها من الصور والأعراض، بحسب ما له من الحيثيات، وما يحصل للمواد من الاستعدادات، بخلاف الواجب، فإنه ليس فيه كثرة حيثيات واعتبارات، وأما السلوب والإضافات فإنما تعقل بعد ثبوت الغير، فلو علل ثبوت الغير بها كان دوراً، ولم يقطعوا بأن العقول ليست فوق العشرة، وأن حيثيات كل عقل تنحصر في الثلاث أو الأربع، فلا يمتنع أن يكون مبدأ فلك الثوابت عقولاً كثيرة، أو عقلاً واحداً، باعتبارات وحيثيات غير محصورة وبما ذكر يندفع اعتراضات:

الأول: أن الوجود والوجوب والإمكان إن كانت أموراً اعتبارية لا تحقق لها في

---

(١) في (ب) جعلوا ما ذكر بدلاً من (ذكروا)

(٢) في (ب) الفلك بدلاً من (العلل)

(٣) في (ب) حيث بدلاً من (حتى)

(٤) في (ب) إثبات بدلاً من (اتفاق)

الأعيان لم تصلح أجزاء من العلة الموجدة[1]، وإن كانت وجودية متحققة فسواء صدرت عن الواجب أو عن العقل، لزم كون الواحد مصدراً لأكثر من الواحد، وكذا لو جعلنا جهات كثرة العقل تعقله للوجوب ونحوه.

الثاني: أنه يلزم على ما ذكر أن يصدر عن كل عقل فلك ونفس وعقل إلى ما لا يتناهى، فلا تنحصر العقول في عدد فضلاً عن العشرة.

الثالث: أن حديث إسناد الأشرف إلى الأشرف خطابي لا يليق بالعلوم البرهانية.

الرابع: أن إسناد فلك الثوابت مع كثرتها إلى العقل الثاني باعتبار إمكانه يثبت[2] صدور الكثير عن الواحد، وكذا إسناد الصور، والأعراض العنصرية إلى العقل الأخير.

الخامس: أنه لو كانت الحيثيات العدمية[3] والاعتبارية كافية في صدور الكثير عن الواحد لجاز اسناده إلى الواجب، باعتبار ما له من السلوب والإضافات.

السادس: أنه إذا كانت العقول مختلفة بالنوع حتى كان الأخير مما تنقطع عنده سلسلة العقول والأفلاك، بأن لا يصدر عنه فلك، وعقل، ونفس، جاز في جانب الابتداء أن لا يصدر عن العقل الأول إلا عقل ثان. وعن الثاني، إلا عقل ثالث، وهكذا، حتى يكون صدور الفلك الأعظم بعد صدور عقول كثيرة، وحينئذ لا يصح الجزم بأنه يصدر عن العقل الأول فلك، وعقل، ونفس، وبأن العقول عشرة على عدد الأفلاك. مع الأول كيف. والأفلاك الجزئية كثيرة يستدعي كل منها مبدأ.

واعترفوا بأنه يحتمل أن يكون بين الفلك الأعظم، وفلك الثوابت أفلاك كثيرة، وأن يكون كل من الثوابت على فلك هذا، ولا يخفى أن كلامهم في هذا المقام مع ابتنائه على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد يشتمل على مقدمات أخر ضعيفة، وأن الاحتمال والأولوية لا يجدي كثير نفع[4] في المطالب العلمية.

---

(١) في (ب) للوحدة بدلاً من (الموجدة)

(٢) في (ب) قول لصدور بدلاً من (يثبت صدور)

(٣) في (ب) القديمة بدلاً من (العدمية)

(٤) سقط من (أ) جملة (كثير نفع)

المبحث الثالث

[قال (المبحث الثالث):

في الملائكة والجن والشياطين. زعموا أن الملائكة هم العقول المجردة، والنفوس الفلكية، والجن أرواح مجردة لها تصرف في العنصريات. والشيطان هو القوة المتخيلة في الإنسان، وبعضهم على أن النفوس البشرية بعد المفارقة إن كانت خيرة، فالجن، وإن كانت شريرة فالشياطين].

جعل هذا من مباحث العقول نظراً إلى أن الملائكة عند الفلاسفة، هم العقول المجردة، والنفوس الفلكية، وتخص باسم الكروبيين، ما لا يكون له علاقة مع الأجسام، ولو بالتأثير، والقائلون من الفلاسفة بالجن والشياطين. زعموا أن الجن جواهر مجردة لها تصرف وتأثير في الأجسام العنصرية من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية[1] بأبدانها، والشياطين هي القوى المتخيلة في أفراد الإنسان من حيث استيلائها على القوى العقلية، وصرفها عن جانب القدس، واكتساب الكمالات العقلية إلى اتباع الشهوات واللذات الحسية والوهمية. ومنهم من زعم أن النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الأبدان، وقطع العلاقة منها، إن كانت خيرة مطيعة للدواعي العقلية، فهم الجن، وإن كانت شريرة باعثة على الشرور والقبائح معينة على الضلالة والانهماك في الغواية فهم الشياطين.

وبالجملة. فالقول بوجود الملائكة والجن[2] والشياطين مما انعقد عليه إجماع الاراء، ونطق به كلام الله تعالى وكلام الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وحكى

---

(١) سقط من (أ) لفظ (البشرية)

(٢) سقط من (أ) لفظ (الجن)

مشاهدة الجن عن كثير من العقلاء، وأرباب المكاشفات من الأولياء، فلا وجه لنفيها كما لا سبيل إلى إثباتها بالأدلة العقلية.

[قال (وزعموا أن لكل فلك روحاً):

يتشعب منه أرواح كثيرة تتعلق بأجزائه وأطرافه، والمدبر لأمر العرش يسمى بالنفس الكلية، يدبر أمره في جميع ما في جوفه، والشعب لها بمنزلة القوى للنفس الإنسانية، وهكذا لكل قسم من العنصريات من الجبال والمغاور والعمرانات وأنواع النباتات والحيوانات وغير ذلك روح يدبر أمره، ويحفظه من الآفات يسمى بالطباع التام، وفي لسان الشرع بالملك لذلك النوع].

يشير إلى ما ذهب إليه أصحاب الطلسمات. من أن لكل فلك روحاً تاماً يدبر أمره، وتتشعب منه أرواح كثيرة، مثلاً للعرش. أعني الفلك الأعظم روح يدبر أمره[1]، في جميع ما في جوفه يسمى بالنفس الكلية، والروح الأعظم، وتتشعب منه أرواح كثيرة متعلقة بأجزاء العرش وأطرافه، كما أن النفس الناطقة تدبر أمر بدن الإنسان، ولها قوة طبيعية وحيوانية، ونفسانية، بحسب كل عضو، وعلى هذا يحمل قوله تعالى **﴿يوم يقوم الروح والملائكة صفا﴾**[2].

وقوله تعالى **﴿وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم﴾**[3] وهكذا سائر الأفلاك، وأثبتوا لكل درجة روحاً، يظهر أثره عند حلول الشمس تلك الدرجة، وكذا لكل يوم من الايام، والساعات، والبحار، والجبال، والمفاوز، والعمران، وأنواع النبات، والحيوانات، وغير ذلك، على ما ورد في لسان الشرع من ملك الأرزاق، وملك الجبال[4]، وملك البحار، وملك الأمطار، وملك الموت[5] وملك النبات، ونحو ذلك.

---

(١) في (ب) يرى أثره بدلاً من (يدبر أمره)

(٢) سورة النبأ آية رقم ٣٨

(٣) سورة الزمر آية رقم ٧٥

(٤) سقط من (أ) جملة (وملك الجبال)

(٥) سقط من (أ) جملة (وملك الموت)

وبالجملة. فكما ثبت لكل من الأبدان البشرية نفس مدبرة. فقد أثبتوا لكل نوع (من الأنواع، بل لكل صنف روحاً يدبره، يسمى بالطباع التام، لذلك النوع)[1] تحفظه من الآفات، والمخافات، وتظهر أثره في النوع، ظهور أثر النفس الإنسانية في الشخص، وقد دلت الأخبار الصحاح على كثرتهم جداً كقوله عليه السلام: «أطت السماء، وحق لها أن تئط، ما فيها موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد أو راكع»[2].

[قال (وعندنا):

الملائكة أجسام لطيفة تتشكل بأشكال مختلفة، شأنهم الخير والطاعة والعلم، والقدرة على الأعمال الشاقة. الجن كذلك إلا أن منهم المطيع والعاصي، والشياطين شأنهم الشر والإغواء، والغالب عليهم، عنصر النار، وعلى الأولين عنصر الهواء].

ظاهر الكتاب والسنة، وهو قول أكثر الأمة. أن الملائكة أجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكلات بأشكال مختلفة كاملة في العلم والقدرة على الأفعال الشاقة شأنها الطاعات، ومسكنها السموات. هم رسل الله تعالى إلى أنبيائهم عليهم السلام، وأمناؤه على وحيه، يسبحون الليل والنهار لا يفترون[3]، لا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون[4]. والجن أجسام لطيفة هوائية تتشكل بأشكال مختلفة، وتظهر منها أفعال عجيبة، منهم المؤمن والكافر[5] والمطيع والعاصي.

والشياطين أجسام نارية. شأنها إلقاء النفس في الفساد والغواية بتذكير أسباب

---

(١) ما بين القوسين سقط من (أ).

(٢) الحديث رواه الإمام الترمذي في كتاب الزهد باب ٩ ورواه ابن ماجه في كتاب الزهد باب ١٩ ورواه الإمام أحمد في المسند ٥: ١٧٣ (حلبي).

(٣) سورة الأنبياء آية رقم ٢٠

(٤) سورة التحريم آية رقم ٦

(٥) قال تعالى: ﴿وأنا منا المسلمون ومنا القاسطون فمن أسلم فأولئك تحروا رشداً وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطباً﴾.

المعاصي واللذات، وإنساء منافع الطاعات، وما أشبه ذلك على ما قال الله تعالى حكاية عن الشيطان.

﴿وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي، فلا تلوموني ولوموا أنفسكم﴾[1].

قيل: تركيب الأنواع الثلاثة من امتزاج العناصر الأربعة، إلا أن الغالب على الشياطين عنصر النار، وعلى الآخرين عنصر الهواء. وذلك أن امتزاج العناصر قد لا يكون على القرب من الاعتدال، بل على قدر صالح من غلبة أحدها. فإن كانت الغلبة للأرضية، يكون الممتزج مائلاً إلى عنصر الأرض، وإن كانت للمائية، فإلى الماء، أو للهوائية فإلى الهواء، أو للنارية فإلى النار، لا يبرح ولا يفارق إلا بالأحياز[2]، أو بأن يكون حيواناً فيفارق بالاختيار، وليس لهذه الغلبة حد معين، بل تختلف إلى مراتب، بحسب أنواع الممتزجات التي تسكن هذا العنصر، ولكون الهواء والنار في غاية اللطافة والشفيف، كانت الملائكة والجن والشياطين، بخيث يدخلون المنافذ والمضايق حتى[3] أجواف الإنسان، ولا يرون بحس البصر، إلا إذا اكتسوا من الممتزجات الآخر التي يغلب عليها الأرضية والمائية جلابيب وغواشي، فيرون في أبدان كأبدان الناس أو غيره من الحيوانات، والملائكة كثيراً ما تعاون الإنسان على أعمال يعجز هو عنها بقوته كالغلبة على الأعداء[4]، والطيران في الهواء، والمشي على الماء، وتحفظه خصوصاً المضطر عن كثير من الآفات، وأما الجن والشياطين فيخالطون بعض الأناسي، ويعاونونهم على السحر[5] والطلسمات والنيرنجات وما يشاكل ذلك.

---

(١) سورة إبراهيم آية رقم ٢٢.

(٢) في (ب) بالاجبار بدلاً من (بالأحياز).

(٣) في (أ) في بدلاً من (حتى).

(٤) قال تعالى: ﴿إذ تقول للمؤمنين ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين، بلى إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين﴾ سورة آل عمران آية ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٥) قال تعالى: ﴿واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا =

[قال (ولا يمتنع أن يكتسبوا):

أحياناً جلابيب من أجسام كثيفة، فيراهم الإنسان، أو يكون فيهم من العنصر الكثيف ما يقتضي الظهور لبعض الأبصار، وفي بعض الأحوال، وأن يكون في أمزجتهم وصورهم النوعية، ما يقتضي حفظ التركيب عند الانحلال والتشكل بالأشكال، وأما على القول بالقادر المختار فلا إشكال].

إشارة إلى دفع إشكالات تورد على هذا المذهب وهي أن الملائكة والجن والشياطين، إن كانت أجساماً ممتزجة من العناصر، يجب أن تكون مرئية لكل سليم الحس كسائر المركبات، وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة، وأصوات هائلة لا نبصرها، ولا نسمعها. والعقل جازم ببطلان ذلك على ما هو شأن العلوم العادية، وإن كانت غلبة اللطيف بحيث لا تجوز رؤية الممتزج يلزم أن لا يروا أصلاً، وأن تتمزق أبدانهم، وتخل تراكيبهم بأدنى سبب واللازم باطل. بما تواتر من مشاهدة بعض الأنبياء[1] والأولياء إياهم، ومكالمتهم، ومن بقائهم زماناً طويلاً مع هبوب الرياح العاصفة، والدخول في المنافذ الضيقة، وأيضاً لو كانوا من المركبات المزاجية، لكانت لهم صور نوعية، وأمزجة مخصوصة تقتضي أشكالاً مخصوصة كما في سائر الممتزجات، فلا يتصور التشكل بالأشكال المختلفة.

= **يعلمون الناس السحر، وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم﴾.**

سورة البقرة آية رقم ١٠٣

(١) روى الإمام البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء ٤٠ باب قول الله تعالى: **﴿ووهبنا لداود سليمان نعم العبد إنه أواب﴾**

٣٤٢٣ ـ حدثنا محمد بن بشار، حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة عن محمد بن زياد عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه إن عفريتاً من الجن تفلت البارحة ليقطع عليَّ صلاتي فأمكنني الله منه فأخذته فأردت أن أربطه على سارية من سواري المسجد حتى تنظروا إليه كلكم فذكرت دعوة أخي سليمان (رب هب لي ملكاً لا ينبغي لاحد من بعدي) فرددته خاسئاً.

ورواه الإمام النسائي في كتاب السهو ١٩ والإمام أحمد بن حنبل في المسند ٢: ٢٩٨، ٣: ٨٢ (حلبي)

وحاصل الجواب منع الملازمات. أما على القول باستناد الممكنات إلى القادر المختار فظاهر لجواز أن تخلق رؤيتهم في بعض الأبصار والأحوال دون البعض، وأن يحفظ بالقدرة والإرادة تركيبهم، وتبديل أشكالهم، وأما على القول بالإيجاب، فلجواز أن يكون فيهم من العنصر الكثيف ما يحصل معه الرؤية لبعض الأبصار دون البعض، وفي بعض الأحوال دون البعض، أو يظهروا أحياناً في أجسام كثيفة هي بمنزلة الغشاء والجلباب لهم فيبصروا أو أن تكون نفوسهم، أو أمزجتهم أو صورهم النوعية بحيث تقتضي[1] حفظ تركيبهم عن الانحلال، وتبدل أشكالهم بحسب اختلاف الأوضاع[2] والأحوال، أو يكون فيهم من الفطنة والذكاء ما يعرفون به جهات هبوب الرياح، وسائر أسباب انحلال التركيب، فيحترزون عنها، ويأوون إلى أماكن لا يلحقهم ضرر.

وأما الجواب بأنه يجوز أن تكون لطافتهم بمعنى الشفافية دون رقة القوام، فلا يلائم ما يحكى عنهم من النفوذ في المنافذ الضيقة، والظهور في ساعة واحدة في صور مختلفة بالصغر والكبر ونحو ذلك.

[قال (خاتمة):

من الناس من زعم أن بين عالمي الحس والعقل واسطة تسمى عالم المثال لا تحصى مدته، فيه لكل موجود من المجردات والماديات حتى الألوان والأشكال والطعوم والروائح، والأوضاع والحركات والسكنات وغير ذلك مثال قائم بذاته، مستغن عن المادة والزمان والمكان، ولهذا يسمى بالمثل المعلقة، والأشباح المجردة، وعليه بنوا أمر المعاد الجسماني والمنامات، وكثيراً من الإدراكات وخوارق العادات والجن والشياطين والغيلان ونحو ذلك.

واحتجوا بأن ما يشاهد من الصور في المرايا ونحوها، ليست عدماً صرفاً، ولا

---

(١) في (ب) بزيادة (بحيث).

(٢) في (ب) بزيادة (اختلاف).

من عالم الحس، وهو ظاهر، ولا العقل بكونها ذوات مقادير، ولا مرتسمة في آلة جسمانية، لامتناع ارتسام الكبير في الصغير، وهذه شبهة واهية بنيت عليها دعوى عالية، فلم يلتفت إليه المحققون من المتكلمين والحكماء والفلاسفة].

يشير إلى ما ذهب إليه بعض المتألهين من الحكماء، ونسب إلى القدماء، من أن بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة، يسمى عالم المُثل[1]، ليس في تجرد المجردات، ولا في مخالطة الماديات، وفيه لكل موجود من المجردات والأجسام والأعراض حتى الحركات والسكنات والأوضاع والهيئات والطعوم والروائح، مثال قائم بذاته، معلق لا في مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمرآة والخيال والماء والهواء ونحو ذلك. وقد ينتقل من مظهر إلى مظهر، وقد يبطل، كما إذا فسدت المرآة والخيال، أو زالت المقابلة أو التخيل.

وبالجملة: هو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة أفلاكه المثالية، وقبول عناصره ومركباته آثار حركات أفلاكه، وإشراقات العالم العقلي، وهذا ما قال الأقدمون أن في الوجود عالماً مقدارياً غير العالم الحسي، لا تتناهى عجائبه، ولا تحصى مدته[2]، ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا، وهما مدينتان عظيمتان، لكل منهما ألف باب لا يحصى ما فيهما من الخلائق، ومن هذا العالم تكون الملائكة والجن والشياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل، أو النفوس الناطقة المفارقة الظاهرة فيها، وبه تظهر المجردات في صور مختلفة بالحسن، والقبح، واللطافة، والكثافة، وغير ذلك، بحسب استعداد القابل والفاعل، وعليه بنوا أمر المعاد الجسماني، فإن البدن المثالي الذي تتصرف فيه النفس، حكمه حكم البدن الحسي، في أن له جميع الحواس الظاهرة والباطنة، فيلتذ ويتألم باللذات والآلام الجسمانية، وأيضاً يكون من الصور

---

(١) أول من تكلم بذلك هو (أفلاطون) وفي الحقيقة أن الفلسفة اليونانية، والفارسية والهندية وكل الفلسفات التي لم تهتد بالوحي هي أضاليل وأوهام لأن العقل قاصر له حد محدود يقف عنده ولا يتعدا والعاقل من جعل التنزيل دليله ومنهجه وسار على ما سار عليه الصحابة والتابعون ـ الذين التزموا بكتاب ربهم وسنة نبيهم ـ صلى الله عليه وسلم.

(٢) في (ب) مدنه بدلاً من (مدته)

المعلقة نورانية، فيها نعيم السعداء، وظلمانية فيها عذاب الأشقياء، وكذا أمر[1] المنامات، وكثير من الإدراكات، فإن جميع ما يرى في المنام، أو يتخيل في اليقظة[2]، بل يشاهد في الأمراض، وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية، التي لا تحقق لها في عالم الحس كلها من عالم المثل، وكذا كثيراً من الغرائب، وخوارق العادات، كما يحكى عن بعض الأولياء أنه مع إقامته ببلدته، كان من حاضري المسجد الحرام أيام الحج، وأنه ظهر من بعض جدران البيت، أو خرج من بيت مسدود الأبواب والكوات، وأنه أحضر بعض الأشخاص، أو الثمار[3]، أو غير ذلك من مسافة بعيدة في زمان قريب إلى غير ذلك.

والقائلون بهذا العالم منهم من يدعي نبوته بالمكاشفة والتجارب الصحيحة، ومنهم من يحتج، بأن ما يشاهد من تلك الصور الجزئية في المرايا ونحوها، ليست عدماً صرفاً، ولا من عالم الماديات وهو ظاهر، ولا من عالم العقل لكونها ذوات مقدار، ولا مرتسمة في الأجزاء الدماغية، لامتناع ارتسام الكبير في الصغير، ولما كانت الدعوى عالية، والشبهة واهية[4]. كما سبق لم يلتفت اليه المحققون من الحكماء والمتكلمين.

والله أعلم

---

(١) في (أ) من بدلاً من (أمر)

(٢) سقط من (أ) لفظ (اليقظة)

(٣) في الحقيقة أن هذه الأشياء كما تحكي عن الأولياء تحكى عن شياطين الإنس الذين يستخدمون الجن في قضاء مثل هذه الأمور ويحكي القرآن الكريم عن العلاقة التي تتم بين الإنس والجن وغالباً ما تكون إلا للاضرار والفساد ويندر أن تكون علاقة لغير هذا قال تعالى: ﴿وإنه كان رجال من الإنس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقاً﴾. والإمام الجنيد يقول: إذا رأيتم من يطير في السماء، أو يمشي على الماء ـ ولا يؤدي شرع الله ـ ولا يطبقه على نفسه، ولا على الآخرين فهو والحق يقال: شيطان رجيم.

(٤) نعم إنها دعوى عريضة ولكن لا يسندها رأى من الكتاب ولا دليل من السنة وما دام الأمر كذلك فهي كما قال: شبهة واهية، والله أعلم.

فهرست الجزء الثالث من شرح المقاصد

تمت الفهرسة

شرح المقاصد

للعالم الإمام مسعود بن عمر بن عبد الله
الشهير بسعد الدين التفتازاني
٧١٢ هجرية - ٧٩٣ هجرية

تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام
للدكتور عبد الرحمن عميرة

تصدير فضيلة الشيخ
صالح موسى شرف
عضو هيئة كبار العلماء وعضو مجمع البحوث الإسلامية

الجزء الرابع

عالم الكتب

شرح المقاصد

الطبعة الثانية
١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م

عالم الكتب
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان
ص.ب: ٨٧٢٣ - ١١، برقياً: نابعلبكي
هاتف: ٨١٩٦٨٤-٣١٥١٤٢-٦٠٣٢٠٣(٠١)
خليوي: ٣٨١٨٣١(٠٣)
فاكس: ٦٠٣٢٠٣-١ (٩٦١)

WORLD OF BOOKS
FOR PRINTING, PUBLISHING & DISTRIBUTION
BEIRUT - LEBANON
P.O.BOX : 11- 8723, CABLE : NABAALBAKI
TEL.: 01- 819684/ 315142/ 603203
CELL. 03 - 381831 FAX : 961 - 1 603203

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الجزء الرابع
من شرح المقاصد

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين جاء بالتوحيد الخالص، الذي شرعه الله تعالى للأنبياء والرسل من قبله قال تعالى: **﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك، وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾**(١).

كان من رعاية الله وحسن عنايته بنا أن وفقنا في إنجاز الجزء الرابع من كتاب شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني.

وهذا الجزء يشمل «المقصد الخامس في الإلهيات» ويعتبر هذا الجزء أهم ما في الكتاب، بل يعتبر ما تقدم من المقاصد الأربعة مقدمة أو تمهيداً وصل بها إلى ما يتعلق بذات الله تعالى وكمالاته.

ولقد قسم المؤلف هذا المقصد إلى «سبعة فصول» يندرج تحتها العديد من المباحث والتعليقات.

ونرى أن **الفصل الأول** ينقسم إلى أربعة مباحث، **الأول** منها خصصه لإثبات وجود الله تعالى وسلك في ذلك طريقين:

الأول: للحكماء، وهو أنه لا شك في وجود موجود.. الخ.

والثاني: للمتكلمين، وهو أنه قد ثبت حدوث العالم، إذ لا شك في وجود حادث، وكل حادث فيها لضرورة له محدث.. الخ.

المبحث الثاني: الاستدلال بعالم الأجسام على وجود الصانع وفيه يشير إلى

(١) سورة الشورى آية رقم ٤٢، الجزء ١٥.

وجوه إقناعية، وإلى كونه من المشهورات التي لم يخالف فيها أحد ممن يعتد به بذلاً للمجهود في إثبات ما هو أعظم المطالب العالية.

المبحث الثالث: وفيه يثبت أن الواجب تعالى يخالف الممكنات في الذات والحقيقة، وما ذهب إليه بعض المتكلمين أن ذات الواجب تماثل سائر الذوات وإنما تمتاز بأحوال أربعة.

يرى صاحب «شرح المقاصد» أن هذا غلط من باب اشتباه العارض بالمعروض.

المبحث الرابع: وفيه يثبت أن الصانع أزلي أبدي لأنه يرى أنه لو كان حادثاً لكان له محدث ويتسلسل، والثاني: رأيه بأن القديم يمتنع عليه العدم لكونه واجباً أو منتهياً إليه بطريق الإيجاب، لأن الصادر بطريق الاختيار يكون مسبوقاً بالعدم.

وبعد الانتهاء من الفصل الأول الذي خصصه لإثبات وجود الله تعالى، ينتقل إلى **الفصل الثاني** والذي جعله خاصاً بتنزيهات الله سبحانه وتعالى وقسمه إلى أربعة مباحث.

الأول: جعله في التوحيد الواجب، وهو نفي الكثرة عنه بحسب الأجزاء، واستدل على نفي التركيب بأن كل مركب محتاج إلى الجزء الذي هو غيره، وكل محتاج إلى الغير ممكن.

وساق طرق المتكلمين في نفي التعدد والكثرة، وختم هذا المبحث بكلمة عن حقيقة التوحيد، وعدم الشريك.

المبحث الثاني: إثبات أن الواجب ليس بجسم لأن كل جسم مركب من أجزاء عقلية، هي الجنس والفصل، ووجودية هي الهيولي والصورة.. الخ.

ثم رد على هؤلاء الأدعياء المخالفين في تنزيه الله تعالى.

المبحث الثالث: وخصصه في الاستدلال على أن الواجب لا يتحد بغيره، ولا يحل فيه، أما الاتحاد فلأنه يمتنع اتحاد الاثنين. اما الحلول، فهو يرى أن الحال في الشيء يفتقر إليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان أو عرض في جوهر أو

صورة في مادة كما هو رأي الحكماء، أو صفة في موصوف كصفات المجردات والافتقار إلى الغير ينافي الوجوب.

وأثبت بالدليل القاطع أن فكرتي الحلول والاتحاد محكية عن النصارى.

المبحث الرابع: وخصصه في الاستدلال على امتناع اتصاف الواجب بالحوادث خلافاً للكرامية.

وأنهى بهذا المبحث الفصل الثاني الذي خصصه لتنزيهات الله سبحانه وتعالى.

الفصل الثالث: والذي خصصه للصفات الوجودية وجعله في سبعة مباحث:

الأول: صفات الله زائدة على الذات، فهو عالم له علم، قادر له قدرة، حي له حياة إلى غير ذلك خلافاً للفلاسفة والمعتزلة. ثم تناول أوجه المخالفين في زيادة الصفات على الذات وهي شبه بعضها على أصول الفلسفة تمسكاً للفلاسفة، وبعضها على قواعد الكلام تمسكاً للمعتزلة، وبعضها من مخترعات أهل السنة

ثم رد على المعتزلة في ادعائهم نفي القدرة والعلم عن الله تعالى.

المبحث الثاني: وخصصه في إثبات القدرة لله تعالى: وبين أن المشهور عن القادر أنه هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك ومعناه أنه يتمكن من الفعل والترك.

وذكر في هذا المبحث الأدلة على قدرة الله تعالى. وتناول أدلة المخالفين بالتفنيد والتكذيب.

وختم هذا المبحث بأن قدرة الله تعالى غير متناهية ـ بمعنى أنها ليست لها طبيعة امتدادية تنتهي إلى حد ونهاية.

المبحث الثالث في أنه تعالى عالم: ويرى أن جمهور العقلاء والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان، الأول: أنه فاعل فعلاً محكماً متقناً وكل من كان ذلك فهو عالم، والثاني أنه قادر أي فاعل بالقصد والاختيار، ولا يتصور ذلك إلا مع العلم بالمقصود.

وختم هذا المبحث بأن علم الله تعالى غير متناه بمعنى أنه لا ينقطع ولا يصير بحيث لا يتعلق بالمعلوم، ومحيط بما هو غير متناه كالأعداد والأشكال.

المبحث الرابع في أنه تعالى مريد وهو اتفاق بين المتكلمين والحكماء وجميع الفرق على إطلاق القول بأنه مريد، وشاع ذلك في كلام الله تعالى، وكلام الأنبياء عليهم السلام ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلاً بالاختيار.

وختم هذا المبحث بقوله: مذهب أهل الحق أن كل ما أراد الله تعالى فهو كائن وأن كل كائن فهو مراد له وإن لم يكن مرضياً ولا مأموراً به بل منهياً عنه وهذا ما اشتهر من السلف أنّ ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن وخالفت المعتزلة في الأصلين.

المبحث الخامس: في أنه تعالى سميع بصير حي وقال: قد علم بالضرورة من الدين، وثبت في الكتاب والسنة بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله أن الباري تعالى حي سميع بصير وانعقد إجماع أهل الأديان بل جميع العقلاء على ذلك.

وختم هذا المبحث بما قاله إمام الحرمين في هذا الشأن.

المبحث السادس: في أنه متكلم ـ وقد تواتر القول بذلك عن الأنبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على إخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي على قياس ما مر في السمع والبصر واستدل على قدم الكلام بوجهين.

أحدهما: أن المتكلم من قام به الكلام لا من أوجد الكلام ولو في محل آخر.

وأما الثاني: فلأن الكلام في المنتظم من الحروف المسموعة لا في الصورة المرسومة في الخيال أو المخزونة في الحافظة أو المنقوشة بأشكال الكتابة.

ثم تناول صفات القرآن الكريم فقال بأنه ذِكر.

قال تعالى:

﴿وإِنَّهُ ذِكْرٌ لكَ وَلِقَوْمِكَ . .﴾

وعربي لقوله تعالى: ﴿إنا جعلناه قرآناً عربياً﴾

ونزل به جبريل لقوله تعالى: ﴿**نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المرسلين**﴾.

ثم ذكر أدلة علماء الكلام في هذه القضية، وذكر الخاتمة بأن كلامه الأزلي واحد.

قال عبد الله بن سعيد: إنه في الأزل ليس شيئاً من الأقسام، وإنما يصير أحدهما فيما لا يزال. وقد ضعَّف هذا الرأي، ثم ذكر رأي الإمام الرازي (وهو في الأزل خبر ومرجع البواقي إليه). وقد ضعَّف صاحب المقاصد هذا الرأي أيضاً.

المبحث السابع: في الصفات المختلف فيها. يعني أهل الحق القائلين بالصفات الأزلية. فاستعرض آراء الظاهرية والأشاعرة، وعرض أقوالهم وأدلتهم. ثم ذكر بعض هذه الصفات ومنها القدم، ومنها ما ورد كالاستواء واليد والوجه. ويعتبر هذا المبحث خاتمة الفصل الثالث.

الفصل الرابع: في أحوال الواجب تعالى. وفيه مبحثان.

المبحث الأول: في رؤيته تعالى في الآخرة. وذكر أقوال أهل السنة بجواز أن يراه المؤمنون في الآخرة. وفند اعتراض المعتزلة في ذلك، وقدم الدليل العقلي على إمكان الرؤية. وذكر أيضاً أدلة وقوع الرؤية بالنص والإجماع، واقتضته الأمانة العلمية أن يذكر أدلة المخالف على عدم الرؤية والتي تكاد تكون محصورة في سبع شبه أضربنا عن ذكرها منعاً من التطويل.

المبحث الثاني: في العلم بحقيقته تعالى. وذكر أدلة المجوزين والمخالفين في ذلك. وختم هذا المبحث بقوله: (بأنا لا نسلم انحصار طرق التصور في ذلك. بل قد يحصل بالإلهام أو بخلق الله تعالى العلم الضروري بالكسبيات أو بصيرورة الأشياء مشاهدة للنفس عند مفارقتها البدن كسائر المجردات).

ثم **الفصل الخامس**، في الأفعال وفيه أربعة مباحث:

الأول: فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى، وإنما للعبد الكسب.

الثاني: في عموم إرادته.
الثالث: لا حكم للعقل بالحسن والقبح. بمعنى استحقاق المدح والذم.
الرابع: لا قبيح من الله تعالى.

الفصل السادس: في تفاريع الأفعال. وفيه ستة مباحث:

الأول: الهدى قد يراد به الامتداد.
الثاني: في اللطف والتوفيق.
الثالث: في الأجل والوقت.
الرابع: الرزق ما ساقه الله فانتفع به.
الخامس: السعر تقدير ما يباع الشيء.
السادس: ادعاء المعتزلة في أمور تجب على الله سبحانه وتعالى.

وهذا المبحث الأخير يعتبر في غاية النفاسة. ولقد رد على المعتزلة رد الحكيم العالم الفاهم كل الفهم لشرع الله سبحانه وتعالى.

الفصل السابع: في أسماء الله تعالى، وفيه مباحث:

ثم بعد ذلك عرج في الفصل السابع والأخير على أسماء الله تعالى. وذكر أن الكثير من العلماء تناولوا هذا الموضوع بالشرح والتحليل. وكان عمله فيه التوفيق بين الآراء وتوضيح نقاط الخلاف بينهم على أنه خلاف لفظي ما دام الجميع يسعى إلى تقديس الله سبحانه وتعالى، وتحقيق العبودية الكاملة لخالق الأرض والسماء.

ولا يسعنا في ختام هذه المقدمة إلا أن نقدم خالص التحية والتقدير لكل من ساهم في إخراج هذا الكتاب إلى النور بالصورة التي أرضت الكثيرين من طلاب المعرفة والمشتغلين بالفكر الجاد الذي يثري الحياة ويكتسح أمامه فلول الكفر والإلحاد.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

وبالله التوفيق.

د. عبد الرحمن عميرة

القاهرة في ٢٣ من ذي القعدة سنة ١٤٠٥ هـ
الموافق ٩ من أغسطس سنة ١٩٨٥ م

المقصد الخامس
في الإلٰهيات

وفيه فصول

الأول : في الذات .

الثاني : في التنزيهات .

الثالث : في الصفات الوجودية

الرابع : في أحواله .

الخامس : في أفعاله .

السادس : في تفاريع الأفعال

السابع : في أسمائه تعالى .

الفَصْـــل الأوّل

في الذات

وفيه مباحث:

١ ـ في إثباته وفيه طريقان.

٢ ـ الاستدلال بعالم الأجسام على وجود الصانع.

٣ ـ ذات الواجب تخالف الممكنات.

٤ ـ الواجب لا يحتاج إلى إثبات كونه أزلياً أبدياً.

المبحث الأول

في إثباته

وفيه طريقان :

قال :

(المبحث الأول في إثباته [1] وفيه طريقان، للمتكلمين والحكماء حاصلها أنه لا بد للموجودات الممكنة من موجد واجب، والمحدثة من محدث قديم لاستحالة الدور والتسلسل، وقد يتوهم الاستغناء عن بطلان الترجيح بدون مرجح. فيقال :

لا بد من موجود لا يحتاج إلى الغير دفعاً للدور والتسلسل أو عن بطلان الدور والتسلسل فيذكر وجوه.

الأول : لو لم يكن في الموجودات واجب لزم وجود الممكن من ذاته، وفساده بيِّن.

الثاني : مجموع الممكنات أعني المأخوذ بحيث لا يخرج عنها واحد، لا بد لها لإمكانها من مستقل بالفاعلية، وهو لا يجوز أن يكون نفسها، ولا كل جزء منها، وهو

---

(١) يرى بعض العلماء : أن وجود الله : إنما هو أمر بدهي لا ينبغي أن يتحدث فيها المؤمنون نفياً أو إثباتاً ولا سلباً ولا إيجاباً، ويرون أن وجود الله من القضايا المسلمة التي لا توضع في الأوساط الدينية موضع البحث، لأنها فطرية . وأن كل شخص يحاول وضعها موضع البحث إنما هو شخص في إيمانه دخل وفي دينه انحراف فما خفى الله قط حتى يحتاج إلى أن يثبته البشر تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ومن المعروف أن الدين الإسلامي لم يجيء لإثبات وجود الله وإنما جاء لتوحيد الله.

والقرآن يتحدث عن بداهة وجود الله حتى عند ذوي العقائد المنحرفة يقول سبحانه :﴿ **ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله** ﴾. إنهم يقولون إن الخالق هو الله مع أنهم مشركون أو منحرفون بوجه من الوجوه في إيمانهم بالله ..

سئل أحد العارفين عن الدليل على الله.

فقال : الله.

فقيل له فما بالعقل . .؟ فقال العقل عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله.

راجع الإسلام والعقل ص ١٥٠ والطريق إلى الله ص ٨.

ظاهر، ولا بعض الأجزاء لأنه كونه علة لنفسه ولعلله، ولأنه يفتقر إلى بعض آخر، فلا يستقل، ولأن كل جزء ففرض فعلته أولى فتعين كونه خارجاً وهو الواجب تعالى.

الثالث : لا بد لمجموع الممكنات من علة بها يجب وجوده، ويمتنع عدمه، ولا شيء من آحاد الجملة كذلك، لأن كل أحد منها محتاج إلى آخر، فلا وجوب بالنظر إليه.

الرابع : مبدأ الحوادث بالاستقلال لو لم يكن واجباً أو مشتملا عليه، فإن كان له علة من خارج بطل الاستقلال، وإلا فإن امتنع قبل وجود الحادث لزم الانقلاب.

وإن أمكن لزم الترجيح ولا مرجح، وفي استغناء هذه الوجوه عن إبطال التسلسل نظر).

قوله : المقصد الخامس في الإلهيات أي المباحث المتعلقة بذات الله تعالى، وتنزيهاته وصفاته، وما يجوز عليه، وما لا يجوز وأفعاله وأسمائه. فلذا[1] جعل المقصد ستة فصول.

يشتمل الأول منها على تقرير الأدلة على وجود الواجب، وعلى تحقيق أن ذاته هل تخالف سائر الذوات..؟

وطريق إثبات الواجب عند[2] الحكماء. انه لا شك في وجود موجود، فإن كان واجباً فهو المرام، وإن كان ممكناً فلا بد له من علة بها يترجح وجوده، وينقل الكلام إليه. فإذن يلزم الدور أو التسلسل وهو محال، أو ينتهي إلى واجب وهو المطلوب.

وعند المتكلمين[3]. أنه قد ثبت حدوث العالم. إذ لا شك في وجود حادث،

---

(١) في (ب) فلهذا.

(٢) ذكر صاحب كتاب المواقف : أن للقوم في إثبات الصانع مسالك خمسة، وجعل المسلك الثاني للحكماء. راجع ما كتبه عنهم في الموقف الخامس جـ٨ ص ٥، ٦.

(٣) قال صاحب المواقف : ما ذكره المتكلمون من حدوث العالم. وهو الاستدلال بحدوث الجواهر هي طريقة الخليل صلوات الله عليه حيث قال :(لا أحب الآفلين) أي لا أحبهم فضلاً عن عبادتهم، لأن

وكل حادث، فيها لضرورة له محدث، فإما أن يدور أو يتسلسل وهو محال، وإما أن ينتهي إلى قديم لا يفتقر الى سبب أصلاً وهو المراد بالواجب، فكلا[1] الطريقين مبني على امتناع وجود الممكن[2] أو الحادث بلا موجد، وعلى استحالة الدور والتسلسل. والمتكلمون لما لم يقولوا بقدم شيء من الممكنات، كان إثبات القديم، إثباتاً للواجب. ولا يرد عليهما ما جوزه الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية، كالحركات والأوضاع الفلكية.

أما أولاً: فلما مر في مسألة حدوث العالم.

وأما ثانياً: فلأن ذلك إنما هو في المعلات دون العلل الموجدة التي لا بد من وجودها مع وجود المعلول، وتوهم بعضهم أنه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لا يتوقف على امتناع الترجيح بلا مرجح.

بأن يقال: لا بد أن يكون في الموجودات موجود لا يفتقر الى الغير، دفعاً للدور والتسلسل، ولا معين[3] للواجب سوى هذا وفيه نظر لأن مجرد الاستغناء عن الغير لا يقتضي الوجوب وامتناع العدم إلا على تقدير بطلان الترجيح[4] بلا مرجح، وإلا لجاز أن يكون المستغني عن الغير يوجد تارة ويعدم أخرى من غير أن يكون ذلك الوجود والعدم[5] لذاته ولا لغيره بل بمجرد الاتفاق، ومنهم من توهم صحة الاستدلال بحيث لا يفتقر الى إبطال الدور أو التسلسل وذلك لوجوه:

الأفل حادث لحدوث عارضه الدال على حدوثه أعني الأفول. وما هو حادث فله محدث غيره فلا يكون مبدأ لجميع الحوادث فلا يكون صانعاً للعالم.

راجع المواقف جـ ٨ ص ٢، ٣.

(١) في (ب) وكلا بدلا من (فكلا).

(٢) الممكن هو الذي يتساوى فيه الوجود والعدم، وهو إحدى مقولات الجهة ويقابله الممتنع والضروري. قال ابن سينا: الممكن الوجود: هو الذي، متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال والواجب الوجود: هو الضروري الوجود، والممكن الوجود. هو الذي لا ضرورة فيه بوجه. أي لا في وجوده، ولا في عدمه. راجع النجاة ص٣٦٦.

(٣) في (ب) ولا معنى.

(٤) في (ب) الترجح.

(٥) سقط من (١) لفظ (الوجود).

الأول : لو لم يكن في الموجودات واجب لكانت بأسرها ممكنة، فيلزم وجود الممكنات لذواتها، وهو محال، وفيه نظر لأن وجود الممكن من ذاته. أنه يلزم لو لم يكن كل ممكن مستند الى ممكن آخر إلى[1] ما لا نهاية وهو معنى التسلسل، وإن أريد مجموع الممكنات من حيث هي فلا بد من بيان أن علتها ليس نفسها[2] ولا جزءاًبنها بل خارجاً عنها وذلك أحد أدلة إبطال التسلسل، وبهذا يظهر أن الوجه الثاني مشتمل على إبطال التسلسل وتقريره أن مجموع الممكنات أعني المأخوذ بحيث لا يخرج عنه واحد منها ممكن بطريق الأولى، وكل ممكن فله بالضرورة فاعل مستقل أي مستجمع لجميع شرائط التأثير، وفاعل مجموع الممكنات، لا يجوز أن يكون نفسها، وهو ظاهر ولا كل جزء منه، وإلا لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد، مع لزوم كون الشيء علة[3] لنفسه ولعلله، لأن المستقل بعلة المركب يجب أن يكون علة لكل جزء منه، إذ لو وقع شيء من الأجزاء بعلة أخرى بطل الاستقلال، ولا بعض الأجزاء منه.

أما أولاً : فلأنه يلزم أن يكون علة لنفسه، ولعلله على ما مر.

وأما ثانياً : فلأنه معلول لجزء آخر لأن التقدير أن كل جزء فرض فهو ممكن يستند إلى ممكن آخر، فلا يكون مستقلاً بالفاعلية[4].

وأما ثالثاً : فلأن كل جزء فرض كونه مستقلاً بفاعلية ذلك الجموع فعلته أولى بذلك لكونه أقدم وأكثر تأثيراً، وأقل احتياجاً، فلا يتعين شيء من الأجزاء لذلك، فتعين كون المستقل بفاعلية جميع[5] الممكنات خارجاً عنها والخارج عن مجموع[6] الممكنات يكون واجباً بالضرورة، وأنت خبير بأن هذا أول الأدلة المذكورة لبطلان

---

(١) في (ب) لا الى نهاية.

(٢) سقط من (ب) من أول: وان أريد الى (ابطال التسلسل).

(٣) سقط من (ج) لفظ (علة).

(٤) في (ب) كونه بدلا من أن يكون.

(٥) الفاعلية: هي النشاط، أو الممارسة، أو استخدام الطاقة، تقول فاعلية الفكر: أي نشاطه. راجع المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية.

(٦) في (ب) مجموع بدلا من جميع.

التسلسل، وقد سبق الكلام فيه تقريراً واعتراضاً وجواباً، فلا حاجة إلى الإعادة.

الوجه الثالث: مجموع الممكنات ممكن، وكل ممكن فله علة بها يجب وجوده لأن الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد على ما مر والعلة التي بها يجب وجود المجموع المركب من الممكنات الصرفة لا يجوز أن يكون بعضاً من جملتها لأن كل بعض يفرض فله علة يفتقر هو إليها. فلا يتحقق وجوب الوجود بالنظر الى مجرد وجوده، فتعين أن يكون خارجاً عنها وهو الواجب، وهذا[1] بخلاف المجموع المفروض[2] عن الواجب والممكنات، فإن بعضاً[3] منه أعني الواجب بحيث يتعين للعلية، ويتحقق الوجوب بالنظر إليه، ولما كان وجوب الوجود في قوة امتناع العدم، كان بهذا تقريراً آخر، وهو أنه لا بد لمجموع الممكنات من فاعل مستقل يمتنع عدمها بالنظر الى وجوده، ولا شيء من أجزاء المجموع كذلك. ولاخفاء في رجوع هذا إلى بعض أدلة إبطال التسلسل، وورود المنع بأن ما بعد المعلول المحض إلى[4] ما لا نهاية. كذلك. أي يجب به وجود المجموع ويمتنع عدمه.

الوجه الرابع: أن العلة التامة للحادث المقارنة له في أن حدوثه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة، أو تقدمه عليها، لو لم يكن واجباً أو مشتملاً عليه لزم المحال[5] لأنها لو كانت ممكنة بتمامها، فإما أن يكون لها علة من خارج، فلا تكون تامة لاحتياج الحادث إلى تلك العلة الخارجة أيضاً، وقد فرضناها تامة هذا خلف.

وإما أن لا يكون لها علة من خارج وحينئذ[6] إما أن يمتنع وجودها قبل ذلك الحادث فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي[7] إلى الإمكان الذاتي[8]، وإما أن

(١) في (أ) الخلاف بدلا من (بخلاف).
(٢) في (أ) عن وفي (ب) (من).
(٣) في (أ) بعضها.
(٤) في (ب) لا إلى نهاية.
(٥) في (ب) الحال.
(٦) في (ب) وهي.
(٧) سقط من (ج) الذاتي.
(٨) في (أ) بزيادة لفظ (الذاتي).

يمكن فيكون اختصاصها بالزمن المعين ترجيحاً بلا مرجح وفيه نظر.

أما أولاً : فانتفاضة بالجملة المشتملة على الواجب والدفع الدفع .

وأما ثانياً : فلأنا نختار أن وجود تلك العلة قبل الحادث ممتنع دائماً ومعه ممكن دائماً ولا انقلاب ، وإنما يلزم الانقلاب لو امتنع الحادث وأمكن معه على أن الظرف متعلق بالامتناع ، وقد سبق مثل ذلك.

المبحث الثاني
الاستدلال بعالم الأجسام على وجود الصانع

(قال: المبحث الثاني، الظاهر في نظر الكل هو عالم الأجسام من الفلكيات، والعنصريات مفرداتها ومركباتها. شاع فيا بينها الاستدلال بذواتها وصفاتها لإمكانها أو حد وقتها على وجود صانع[1] قديم قادر عليم وكثر في كلام الله تعالى الإرشاد إلى ذلك لأنه أنفع للجمهور وأوقع في النفوس لما في دقة الأدلة الحكمية من فتح باب الشبهات ولم يعبأ باحتمال أن يكون ذلك الصانع غير الواجب تعالى. أما شهادة الحدث بأنه لا يكون إلا غنياً مطلقاً، وهو المعنى بالواجب فيكون من الإقناعيات التي قلما يخلو استكثارها عن التأدي إلى اليقين. وإما لانسياق الذهن إلى أنه لو كان مخلوقاً فخلقه أولى بهذه الصفات، فلا يذهب ذلك إلى غير النهاية، وإما لأن المقصود الرد على من لا يقر بهذا العالم بموجود له الخلق والأمر، ومنه المبدأ وإليه المنتهى. وقد أشير إلى اعتراف الكل به عند الاضطرار تنبيهاً على أنه مع ثبوته بالبرهان والإقناع من المشهورات جرياً على ما هو اللائق بالمطالب العالية).

المبحث الثاني: قد سبقت الدلالة[2] على وجود الصانع بالبراهين، وها هنا يشير إلى وجوه[3] إقناعية، وإلى كونه من المشهورات التي لم يخالف فيها أحد ممن يعتد به بذلاً[4] للمجهود في إثبات ما هو أعظم المطالب العالية [5]. بيان ذلك أنه لا يشك أحد في وجود عالم الأجسام من الأفلاك والكواكب، والعناصر والمركبات

---

(١) قال تعالى: ﴿الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً وهو العزيز الغفور، الذي خلق سبع سموات طباقاً ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور﴾ سورة الملك آية رقم ٢ـ٣.

(٢) في (ب) الأدلة.

(٣) في (أ) وجود وهو تحريف.

(٤) في (ب) بذلك.

(٥) في (ج) الغالية.

المعدنية والنباتية والحيوانية وفي اختلاف صفات لها وأحوال[١]، وقد صح الاستدلال بذواتها وصفاتها لإمكانها وحدوثها على وجود صانع قديم قادر حكيم فتأتي في أربعة طرق هي الشائعة فيما بين الجمهور وأشير إليها في أكثر من ثمانين موضعاً من كتاب الله تعالى. كقوله تعالى: **﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾**[٢].

وكقوله تعالى: **﴿ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره﴾**[٣].

وكقوله تعالى: **﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم﴾**[٤].

وكقوله تعالى: **﴿ألم نخلقكم من ماء مهين﴾**[٥].

وكقوله تعالى: **﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم﴾**[٦].

إلى غير ذلك من مواضع الإرشاد إلى الاستدلال بالعالم الأعلى من الأفلاك[٧] والكواكب وحركاتها وأوضاعها، والأحوال المتعلقة بها، وبالعالم الأسفل من طبقات العناصر، ومراتب امتزاجاتها، والآثار العلوية والسفلية، وأحوال المعادن والنبات والحيوانات، سيما الإنسان، وما أودع بدنه مما يشهد به علم التشريح[٨] وروحه بما

(١) في (ب) وأحواله.
(٢) سورة البقرة آية رقم ١٦٤.
(٣) سورة الأعراف آية رقم ٥٤.
(٤) سورة فصلت آية رقم ٥٣.
(٥) سورة المرسلات آية رقم ٢٠.
(٦) سورة الروم آية رقم ٢٢.
(٧) سقط من (ب) حرف الجر (من).
(٨) علم دراسة بناء الجسم، ومواقع أعضائه بعضها من بعض، وذلك عن طريق تقطيعه إلى أجزاء فإذا امتدت الدراسة إلى أنسجة الجسم، وجرى فحصها تحت «الميكروسكوب» سميت حينئذ التشريح =

ذكر في علم النفس ومبنى الكل على أن افتقار الممكن إلى الموجد، والحادث إلى المحدث ضروري، تشهد به الفطرة، وأن فاعل العجائب والغرائب على الوجه الأوفق الأصلح لا يكون إلا قادراً حكيماً. فإن قيل: سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك الصانع جوهراً روحانياً من جملة الممكنات دون الواجب تعالى وتقدس.

فالجواب: من وجوه:

الأول: أنه يعلم بالحدس والتخمين أن الصانع لمثل هذا لا يكون إلا غنياً مطلقاً يفتقر إليه في كل شيء، ولا يفتقر هو إلى شيء بل يكون[1] وجوده لذاته، فيكون الدليل من الإقناعيات، والاستكثار منها كثيراً مما يقوي الظن بحيث يفضي إلى اليقين.

الثاني: أن ذهن العاقل ينساق إلى أن هذا الصانع إن كان هو الواجب الخالق فذاك، وإن كان هو مخلوقاً[2]، فخالقه أولى بأن يكون قادراً حكيماً، ولا يذهب ذلك إلى غير النهاية لظهور بعض أدلة بطلان التسلسل، فيكون المنتهى إلى الواجب تعالى وتقدس ولهذا صرح[3] في كثير من المواضع بأن تلك الآيات إنما هي لقوم يعقلون[4].

الثالث: أن المقصود بالإرشاد إلى هذه الاستدلالات تنبيه من لم يعترف بوجود صانع يكون منه المبدأ وإليه المنتهى وله الأمر والنهي[5] وكونه ملجأ الكل عند انقطاع

= الميكروسكوبي، أو علم الأنسجة، ومن العلماء في تاريخ هذا العلم «هيروفليس» من علماء جامعة الأسكندرية على عهد البطالة في أواخر القرن ٤ ق.م. ثم جالينوس الذي عاش في القرن الأول للميلاد وقد تعلم في الأسكندرية ومن المحدثين (فيزاليوس) الذي وضع التشريح في صورته الحديثة. راجع الموسوعة العربية الميسرة ص ٥٢٠.

(١) في (أ) ما بدلاً من (مما).

(٢) في (ب) بزيادة (هو).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (تقدس).

(٤) قال تعالى: ﴿والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾: البقرة ١٦٤.
وقال تعالى: ﴿إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾: الرعد آية ٤.
وقال تعالى: ﴿ولقد تركنا منها آية لقوم يعقلون﴾: العنكبوت آية ٣٥.

(٥) سقط من (ب) وله الأمر والنهي.

الرجاء من المخلوقات مذكور في بعض المواضع من التنزيل كقوله تعالى:

﴿فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين﴾ [1].

وكقوله تعالى: ﴿أمن يجيب المضطر إذا دعاه﴾ [2].

وكقوله تعالى: ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله﴾ [3] إلى غير ذلك تنبيهاً على أنه مع ثبوته بالأدلة القطعية والوجوه الإقناعية مشهور يعترف به الجمهور، ومن المعترفين [4] بالنبوة وغيرهم، إما بحسب الفطرة، أو بحسب التهدي إليه [5]، واجب بالاستدلالات الخفية على ما نقل عن الأعرابي أنه قال: «البعرة تدل على البعير، وآثار الأقدام على المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، ألا تدل على اللطيف الخبير»؟

وخالفت الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى أنه لا صانع للعالم؛ ولا بمعنى أنه ليس بموجود ولا معدوم، بلا واسطة، بل بمعنى أنه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم، والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان فهو متعلل عن أن يتصف بشيء منها، فلا يقال له موجود ولا واجد، ولا واجب مبالغة في التنزيه، ولا خفاء في أنه هذيان بيِّن البطلان.

---

(١) سورة العنكبوت آية رقم ٦٥.

(٢) سورة النمل آية رقم ٦٢.

(٣) سورة لقمان آية رقم ٢٥.

(٤) في (ب) المعترضين بدلاً من (المعترفين).

(٥) في (ب) النهدي الله وهو تحريف.

المبحث الثالث

ذات الواجب تخالف الممكنات

(قال: ذات الواجب تخالف ذوات الممكنات، وإلا لكانت امتيازه بخصوصيته، وحينئذ فالوجوب إما للذات فيلزم وجوب الممكنات أو مع الخصوصية فيلزم إمكان الواجب لتركبه وقيل: بل تماثلها وتمتاز بالوجوب والحياةوكمال العلم والقدرة أو بالألوهية الموجبة للأربعة بمثل ما مرت من أدلة اشتراك الوجود ورد بأنها إنما تفيد اتحاد مفهوم الذات الصادق على الذوات. لا تماثل الذوات لأن وقوعه عليها وقوع اللازم لا لذاتي كما مر في الوجود).

المبحث الثالث : الحق أن الواجب تعالى يخالف الممكنات في الذات والحقيقة، إذ لو تماثلا، وامتاز كل عن الآخر بخصوصه، فمثل الوجوب والإمكان إما أن يكون من لوازم الذات، فيلزم اشتراك الكل فيه، أو الذات مع الخصوصية، فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي، نعم تشارك ذاته ذات الممكنات، بمعنى أن مفهوم الذات أعني ما يقوم بنفسه، ويقوم به غيره صادق على الكل، صدق العارض على المعروض، كما أن وجوذ الواجب، ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقيقة يشتركان في مطلق الوجود الواقع عليهما، وقوع لازم خارجي غير مقوم بالأدلة المذكورة في اشتراك الوجود من صحة القسمة إلى الواجب والممكن، ومن الجزم بالمطلق مع التردد في الخصوصية، ومن اتحاد[1] المقابل، بل[2] لا يتغير إلا[3] الاشتراك في مفهوم[4] الذات، وصدقه على جميع الذوات من غير دلالة على تماثل الذوات وتشاركها في الحقيقة.

فما ذهب إليه بعض المتكلمين أن ذات الواجب تماثل سائر الذوات وإنما تمتاز

---

(١) في (ب) اتحاذ بدلاً من (اتحاد).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (بل).

(٣) في (أ) بزيادة (الا).

(٤) في (أ) بزيادة حرف الجر (في).

بأحوال أربعة هي الوجـود الواجبي الـذي[1] قد يعبـر عنه بـالوجـوب، والحياة والعلم التام، والقدرة الكاملة، أوبحالة خامسة تسمـى بالإلٰهية هي الموجبة لهـذه الأربع تمسكاً بالوجوه المذكورة. غلطمن باب اشتباه العارض بالمعروض.

فإن قيل : فكيف لم يلزم المتكلمين القائلين بتمام وجود الواجب والممكن تركب الواجب. . ؟

قلنا : لأن المتصف بالوجوب،والمقتضي للوجـوب هو المخالفـة الماهية لسائـر الماهيات، والوجود زائد عليها.

(١) في (ب) الواحي وهو تحريف.

المبحث الرابع
في أن الصانع أزلي أبدي

(لما كان الواجب ما يمتنع عدمه لم يحتج بعد إثباته كونه أزلياً أبدياً. والمتكلمون لما اقتصروا على إثبات صانع للعالم افتقروا ببيانهم إلى إثبات ذلك فالأزلية لإبطال التسلسل و بما سيجيء من أن الكل بقدرة القديم والأبدية لما مر من ستلزام القديم امتناع العدم).

قال: المبحث الرابع: قد يجعل من مطالب هذا الباب أن الصانع أزلي أبدي، ولا حاجة إليه، بعد إثبات واجب الوجود لذاته لأن من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم أزلاً وأبداً.

وبعض المتكلمين لما افتقروا في البيان على أن لهذا العالم صانعاً من غير[1] بيان كونه واجباً أو ممكناً[2]، افتقروا إلى إثبات كونه أزلياً أبدياً فبينوا:

الأول: بأنه لو كان حادثاً لكان له محدث ويتسلسل، وبأنا سنقيم[3] الدلالة على أن المؤثر في وجود هذا[4] العالم هو الله تعالى، من غير واسطة.

الثاني: بأن القديم يمتنع عليه العدم لكونه واجباً أو منتهياً إليه بطريق الإيجاب. لأن الصادر بطريق الاختيار يكون مسبوقاً بالعدم. وقد سبق بيان ذلك.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (غير).
(٢) في (ب) ممكناً واجباً.
(٣) في (ب) مستقيم بدلاً من (سنقيم).
(٤) في (أ) بزيادة لفظ (هذا).

الفصل الثاني

في التنزيهات

وفيه مباحث:

الأول: في التوحيد

الثاني: الله تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض

الثالث: الله تعالى لا يتحد بغيره

الرابع: امتناع اتصاف الله تعالى بالحوادث

الفصل الثاني

فى التنزيهات لله تعالى

وفيه مباحث :

(الأول: في التوحيد الواجب لا كثرة فيه أجزاء، لأن المركب ممكن، ولا أفراد، لوجوه:

الأول : لو وجد واجبان لزم نقل الماهية وإلا لكان ممكناً، يعلل إما بها فيتقدم على نفسه، ضرورة تقدم العلة بالوجوب، وإما بغيرها فلا يكون ذاتياً، فكان تمايزها يتعين،وهو ثبوتي فيه تركب الواجب.

الثاني : لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز إما نفس الماهية الواجبة أو بها، ويلازمها، فلا تعدد وينفصل فلا وجوب.

الثالث: لو تعدد فالوجوب والتعين إن جاز إهلاكهما[1] لزم الوجوب بلا تعين، **وهو محال، والتعين بلا وجوب وهو إمكان، وإن لم يجز كان الوجوب بالتعين فيدور، أو بالعكس أو كلاهما بالذات، فلا تعدد، أو ينفصل فلا وجوب).**

قال : الفصل الثاني : في التنزيهات: أي سلب ما لا يليق بالواجب عنه وفيه مباحث :

الأول : في نفي الكثرة عنه بحسب الأجزاء، بأن يتركب من جزأين فأكثر وبحسب الجزئيات بأن يكون الموجود واجبين أو أكثر، واستدل على نفي التركيب، بأن كل مركب محتاج إلى الجزء الذي هو غيره، وكل محتاج إلى الغير ممكن، لأن ذاته من[2] دون ملاحظة الغير لا يكون كافياً في وجوده. وإن لم يكن ذلك الغير فاعلاً له خارجاً

---

(١) في (ج) انفكاكهما.

(٢) في (ب) بزيادة حرف الجر (من).

عنه، وبأن كل جزء منه. فإما أن يكون واجباً فيتعدد الواجب وسنبطله! أو لا فيحتاج الواجب إلى الممكن فيكون أولى بالإمكان. وبأنه إما أن يحتاج أحد الجزأين إلى الآخر فيكون ممكناً، ويلزم إمكان الواجب، أو لا فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة، كالحجر الموضوع بجنب الإنسان، واستدل على امتناع تعدد الواجب بوجوه:

الأول: لو كان الواجب[1] مشتركاً بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنينية[2] بدون التمايز، وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة. فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك، وما به الامتياز وهو محال.

لا يقال هذا، إنما يلزم لو كان الوجوب المشترك مقوماً، وهو ممنوع لجواز أن يكون عارضاً، والاشتراك في العارض مع الامتياز بخصوصه لا يوجب التركب. لأنا نقول وجوب الواجب نفس ماهيته. إذ لو كان عارضاً لها كان ممكناً معللاً بها، إذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتياً، وإذا علل بها يلزم تقدمها على نفسه. لأن العلة متقدمة على المعلول بالوجود، والوجوب. وإذا كان الوجوب نفس الماهية، كان الاشتراك فيها اشتراكاً في الماهية. والماهية مع الخصوصية مركبة قطعاً.

فإن قيل: لم لا يجوز أن تكون الخصوصية من العوارض.

قلنا: لأنها تكون معللة[3] بالماهية، أو بما تقوم بها من الصفات وهو ينافي التعدد المفروض، إذ الواجب لا يكون بدون تلك الخصوصية أو بأمر منفصل؛ فيلزم الاحتياج المنافي للوجوب الوجود. وهذا يصلح أن يجعل دليلاً مستقلاً.

بأن يقال: لو تعدد الواجب. فالتعين الذي به الامتياز إن كان نفس الماهية الواجبة أو معللاً بها أو بلازمها فلا تعدد، وإن كان معللاً بأمر منفصل فلا

---

(١) في (أ) الوجوب بدلاً من (الواجب).
(٢) الاثنينية: هي كون الطبيعة ذات وحدتين ويقابلها كون الطبيعة ذات وحدة أو وحدات والاثنان هما الغيران. وقال بعض المتكلمين ليس كل اثنين بغيرين.
راجع كشاف اصطلاحات الفنون ج ١ ص ٢٥٧.
(٣) في (أ) بزيادة (تكون).

وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه إلى أمر منفصل فلهذا جعل[1] في المتن دليلاً ثانياً.

الثالث : لو كان الواجب أكثر من واحد لكان لكل منهما تعين وهوية ضرورة وحينئذ إما[2] أن يكون بين الوجوب والإمكان[3] والتعين لزوم أولا ، فإن لم يكن جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو محال لأن كل موجود متعين، وجواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتياً، بل يستلزم كون الواجب ممكناً، حيث تعين بلا وجوب ، وإن كان بين الوجوب والتعين لزوم، فإن كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب مع محال آخر، وهو كون الوجوب الذاتي بالغير، إن جعل التعين زائداً، وإن كان التعين بالوجوب أو كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض، وهو تعدد الواجب ، لأن تعين المعلول لازم غير متخلف ، فلا يوجد الواجب بدونه ، وإن كان التعين والوجود بأمر منفصل ، لم يكن الواجب واجباً بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين! بل في أحدهما إلى أمر منفصل وهو ظاهر.

(١) في (ب) فلذا بدلاً من (فلهذا).
(٢) في (ب) وهي بدلاً من (حينئذ).
(٣) في (ب) بزيادة لفظ (الإمكان).

طرق المتكلمين في نفي التعدد والكثرة

(الرابع : لو وجد إلٰهان فوقع المقدور الذي قصداه . إما أن يكون بما ينبغي أن يكون للاستدلال أو بكل منهما فيلزم مقدورين قادرين . أو بأحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح . لأن نسبة المقدورات إليهما على السواء . لأن القادرية بالذات والمقدورية بالإمكان .

الخامس : إذا أراد أحدهما أمراً فإن لم يتمكن الآخر من إرادة ضده فعاجز . إذ لا مانع سوى تعلق قدرة الأول . وإن تمكن لزم من فرض وقوعها إما وقوع الضدين وهو محال . أو لا وقوعها . وهو عجز لهما مع الاستحالة في مثل حركة جسم وسكونه أو وقوع أحدهما فقط وهوترجيح بلا مرجح مع عجز من لم يقع مراده .

السادس : إن اتفقا على مقدور لزم التوارد وإلا فالتمانع .

السابع : ما به التمايز إن كان من لوازم الألوهية فباطل وإلا فيمكن ارتفاعه فترتفع الاثنينية .

الثامن : لادليل على الثاني فيجب نفيه وإلا لزم محالات[1] .

التاسع : لو تعدد لم يتناه إذ لا أولوية .

العاشر : الأدلة السمعية من الإجماع والنصوص القطعية وفي بعض ما سبق ضعف لا يخفى) .

الرابع : شروع في طرق المتكلمين فمنها أنه لو وجد إلٰهان ، ويتصفان لا محالة بصفات الألوهية من العلم والقدرة والإرادة وغير ذلك . فإذا قصد إلى إيجاد مقدور

(١) في (أ) و(ب) محال بدلاً من (محالات) .

معين، كحركة جسم معين في زمان معين، فوقوعه إما أن يكون بهما فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين، بمعنى استقلال كل منهما بإيجاده، وقد سبق في بحث العلة امتناع ذلك. وإما أن يكون بأحدهما، فيلزم الترجيح[١] بلا مرجح، لأن المقتضى للقادرية ذات الإله، وللمقدورية إمكان الممكن فنسبة[٢] الممكنات إلى الإلهين المفروضين على السوية من غير رجحان.

لا يقال يجوز أن لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال، أو يقع بهما جميعاً لا بكل منهما ليلزم المحال. لأنا نقول للأول باطل[٣] للزوم عجزهما، ولأن المانع عند وقوعه بأحدهما ليس إلا وقوعه بالآخر، فيلزم من عدم وقوعه بهما[٤] وقوعه بهما. وكذا الثاني لأن التقدير استقلال كل منهما بالقدرة والإرادة.

الوجه الخامس:

أنه لو وجد إلهان بصفة الألوهية، فإذا أراد أحدهما أمراً كحركة جسم مثلاً فإما أن يتمكن الآخر من إرادة ضده أو لا؟ وكلاهما محال. أما الأول: فلأنه لو فرض تعلق إرادته بذلك الضد. فإما أن يقع مرادهما وهو محال لاستلزام اجتماع الضدين، أو لا يقع مراد واحد منهما وهو محال لاستلزامه عجز الإلهين الموصوفين بكمال القدرة على ما هو المفروض ولاستلزامه ارتفاع الضدين المفروض امتناع خلو المحل عنهما كحركة جسم وسكونه في زمان واحد[٧]، معين؛ أو يقع مراد أحدهما دون الآخر وهو محال لاستلزامه الترجيح[٨] بلا مرجح، وعجز من فرض قادراً حيث لم يقع مراده.

وأما الثاني: فلأنه يستلزم عجز الآخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه أعني إرادة الضد، والمقدمات كلها بيِّنة سوى هذه، فإنها ربما[٩] تمنع ويقال لا

---

(١) في (ب) الترجح.
(٢) في (أ) نسبة.
(٣) في (ب) مطلوب بدلاً من (باطل).
(٤) سقط من (ب) لفظ (بهما).
(٥) سقط من (ب) وقوعه.
(٦) في (ب) أمر الحركة وهو تحريف.
(٧) سقط من (أ) لفظ (واحد).
(٨) في (أ) الترجح
(٩) في (ب) إنما بدلاً من (ربما).

نسلم[1] أن مخالفة أحدهما للآخر، وإرادة ضد ما أراده ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها عجزاً! وذلك أن الممكن في نفسه ربما يصير ممتنعاً بحسب شرط، ككون الجسم في هذا الحيز حال الكون في حيز آخر.

والجواب : أن الممكن في ذاته ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب ، والممتنع فيما ذكرتم من تحيز الجسم هوالاجتماع أعني كونه في آن واحد، في حيزين فكذا ها هنا يمتنع اجتماع الإرادتين، وهو لا ينافي إمكان كل منهما، فتعين أن لزوم المحال، إنما هو من وجود الإلهين. فإن قيل : كل منهما عالم بوجوه المصالح والمفاسد. فإذا[2] على المصلحة في أحد الضدين، امتنع إرادة الآخر.

قلنا : لو سلم كون الإرادة تابعة للمصلحة، ففرض الكلام فيما إذا استوت في الضدين وجوه المصالح.

فإن قيل: ما ذكرتم لازم في الواحد إذا وجد المقدور؛ فإنه لا يبقى قادراً عليه، ضرورة امتناع إيجاد الموجود فيلزم أن لا يصلح للألوهية.

قلنا : عدم القدرة منا على تنفيذ القدرة ليس عجزاً بل كمالاً للقدرة بخلاف عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه، فإنه عجز بتعجيز الغير إياه.

وهذا البرهان يسمى برهان التمانع وإليه الإشارة[3] بقوله تعالى: **﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾**[4].

---

(١) سقط من (ب) لفظ (نسلم).

(٢) في (ب) فإن بدلاً من (فإذا).

(٣) في (ب) أشار بدلاً من (الإشارة).

(٤) سورة الأنبياء آية رقم ٢٢ وتقرير الدليل كما يسوقه علماء الكلام لو كان في السموات والأرض إله غير الله لتنازعت الإرادتان بين سلب وإيجاب، وأن هذا التنازع يؤدي إلى فسادهما لتناقض الإرادتين ولكنهما صالحان غير فاسدين فبطل ما يؤدي إلى الفساد فكانت الوحدانية فسبحان رب العرش عما يصفون ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ وإذا ثبت أنه ليس فيه اختلاف ولا تضارب في مقرراته ولا عباراته فإنه يثبت النقيض وهو أنه من عند الله تعالى.

المعجزة الكبرى لمحمد أبو زهرة ص ٤٠١.

فإن أريد بالفساد عدم التكون، فتقديره أنه لو تعدد الإله لم تتكون السماء والأرض، لأن تكونهما إما لمجموع[1] القدرتين، أو بكل منهما أو بأحدهما، والكل باطل.

أما الأول: فلأن من شأن الإله كمال القدرة.

وأما الآخران [2] فلما مرّ. وإن أريد بالفساد الخروج عما هما[3] عليه من النظام فتقديره أنه لو تعدد الإله لكان بينهما التنازع والتغالب، وتميز صنع كلٍّ عن صنع الآخر بحكم اللزوم العادي، فلم يحصل بين أجزاء العالم هذا الالتئام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد، ويختل النظام [4] الذي به بقاء الأنواع وترتب الآثار.

الوجه السادس: لو وجد إلهان. فإن اتفقا على إيجاد كل مقدور لزم التوارد وإن اختلفا لزم مفاسد التمانع أعني عجزهما أو عجز أحدهما مع الترجيح[5] بلا ترجح.

الوجه السابع: لو تعدد الإله فما به التمايز لا يجوز أن يكون من لوازم الإلهية ضرورة اشتراكهما، بل من العوارض فيجوز مفارقتها، فترفع الاثنينية، فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال.

الوجه الثامن: أن الواحد كاف[6] ولا دليل على الثاني، فيجب نفيه، وإلا لزم جهالات لا تحصى مثل كل موجود تبصره [7] اليوم غير الذي كان بالأمس ونحو ذلك فإن قيل: كان الله في الأزل ولا دليل عليه[8].

---

(١) في (أ) مجموع.

(٢) في (ب) الآخر بدلاً من (الآخران).

(٣) في (ب) بزيادة (ثم) ولا محل لها.

(٤) في (أ) الانتظام.

(٥) في (أ) الترجح بدلاً من (الترجيح).

(٦) في (ب) كان بدلاً من (كاف).

(٧) في (ب) تنصره بدلاً من (تبصره).

(٨) في (أ) حينئذ بدلاً من (عليه).

وأجيب: بأن المراد أن[1] ما لا دليل لنا عليه[2] يجب علينا نفيه. ولنا دليل على وجوده في الأزل.

وقد يجاب: بأن المراد أن مالا يمكن أن يقوم عليه دليل يجب نفيه. والله الواحد قد قام عليه الدليل فيما لا يزال، وإن لم يمكن في الأزل بخلاف الشريك، فإنه لو كان عليه دليل، فإما أزلي وهو باطل، لأنه لا يلزم افتقاره إلى المؤثر بل لا يجوز عند المتكلمين. وإما حادث وهو لا يستدعي مؤثراً ثانياً[3]، ولا يخفى ضعفه بل ضعف هذا المأخذ.

الوجه التاسع: إنه لا أولية لعدد[4] دون عدد، فلو تعدد لم ينحصر في عدد واللازم باطل لما سبق من الأدلة[5] على تناهي كل ما دخل تحت الوجود وقد سبق ضعفه.

الوجه العاشر: أن بعثة الأنبياء عليهم السلام[6] وصدقهمْ بدلالة المعجزات لا يتوقف على الوحدانية، فيجوز التمسك بالأدلة السمعية، كإجماع الأنبياء على الدعوة إلى التوحيد ونفي الشريك وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك.

وما قيل: إن التعدد يستلزم الإمكان لما عرف من أدلة[7] التوحيد وما لم يعرف أن الله تعالى واجب الوجود خارج عن جميع[8] الممكنات لم يتأت إثبات البعثة والرسالة ليس بشيء، لأن غايته[9] استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفيه، معرفتها فضلاً عن التوقف، ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء والعلم بثبوته.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (أن).
(٢) سقط من (ب) لفظ (لنا).
(٣) سقط من (ب) لفظ (ثانياً).
(٤) في (ب) تعدد بدلاً من (لعدد).
(٥) في (ب) الدلالة.
(٦) سقط من (ب) جملة (عليهم السلام).
(٧) سقط من (أ) لفظ (جميع).
(٨) في (ب) بزيادة لفظ (الامكان).
(٩) في (ب) عنايته وهو تحريف.

خاتمة

حقيقة التوحيد عدم الشريك

(لم يخل بالتوحيد القول بقدم الصفات وإيجاد الحيوان لأفعاله وإن قبح لفظ الخلق، وإن صح منه تفويض أمر الشرور والقبائح إلى الشيطان. وأما القول بقدم العقول وإيجادها للنفوس والأجسام وقدم الافلاك، وتدبيرها لعالم العناصر فخطب هائل. والمشركون وافقهم الثانوية القائلون بمبدأين، نور وظلمة. والمجوس القائلون بتفويض الشرور حتى الأجسام الخبيثة إلى (أهرمن) وإن جعل متولداً من (يزدان) وعبدة الأجسام لتأويلات توهموها. والقائلون بالولد. سبحان الله عما يشركون).

قال :

خاتمة : حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها ولا نزاع لأهل الإسلام في أن تدبير العالم وخلق الأجسام، واستحقاق العبادة، وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص ونعني[1] بالقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم.

وأما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الألوهية ، وبوجوب الوجود. فنحن إنما نقول بالصفات القديمة دون الذوات، ومع ذلك لا نجعل [2] الصفة غير الذات.

والمعتزلة إنما يقولون بخلق العباد لأفعالهم دون غيرها من الأعراض [3] والأجسام نعم تفويضهم تدبير شطر من [4] حوادث العالم، وهو الشرور والقبائح إلى الشيطان على خلاف مشيئة الله تعالى، وإن كان بإقداره وتمكينه خطب صعب، وأصعب منه قول الفلاسفة: بقدم العقول وإيجادها للنفوس وبعض الأجسام،

---

(١) في (ب) ومعين القدم.

(٢) في (ب) لا تحول بدلاً من (نجعل).

(٣) سقط من (ب) لفظ (والأجسام).

(٤) في (ب) شرط من الحوادث.

وتفويض تدبير عالم العناصر إليها، وإلى الأفلاك.

فمرجع التوحيد عندهم إلى وحدة الواجب لذاته(١) لا غير.

فالمعتزلة إنما يبالغون في نفس تعدد القديم.

وأهل السنة في نفي تعدد الخالق.

والكل متفقون على نفي تعدد الواجب والمستحق للعبادة، والموجد للجسم.

وأما المشركون فمنهم الثنوية(٢) القائلون بأن للعالم إلٰهين نور هو مبدأ الخيرات، وظلمة هو مبدأ الشرور.

ومنهم المجوس القائلون بأن مبدأ الخيرات هو (يزدان) ومبدأ الشرور هو (أهرمن) واختلفوا في أن (أهرمن) أيضاً قديم أو حادث من (يزدان) وشبهتهم أنه لو كان مبدأ الخير والشر واحد لزم كون الواحد خيراً وشريراً وهو محال.

والجواب: منع اللزوم إن أريد بالخير من غلب خيره، وبالشر(٣) من غلب شره، ويمنع(٤) استحالة اللازم إن أريد خالق الخير وخالق الشر في الجملة.

غاية الأمر أنه لا يصلح إطلاق الشرير لظهوره فيمن غلب شره.

وعورض بأن الخير إن لم يقدر على دفع الشرير أو الشرور فعاجز، وإن قدر ولم يفعل فشرير، وإن جعل إبقاؤها(٥) خيراً لما فيه من الحكم والمصالح الخفية كما تزعم المعتزلة في خلق إبليس(٦) وذريته وأقداره وتمكينه من الإغواء، فليعل نفس

(١) في (ب) بذاته بالباء.

(٢) الثنوية: مذهب قديم شاع خاصة في بلاد فارس قبل المسيحية وبعدها وانتسبت اليه فرق تحمل أسماء أصحابها أقدمها الزرادشتية نسبة الى زرادشت وكان يمثل النور والظلمة (يزدان وأهرمن) ومنها الديصانية نسبة إلى ديصان والمانوية نسبة إلى مانى ثم المزدكية نسبة إلى مزدك، ومن الثنوية الطائفة المرقونية التي حاولت أن تمزج بينها وبين المسيحية. راجع القاموس الإسلامي ج ١ ص ٥٤٣.

(٣) في (ب) وبالشر بدلاً من (الشرير).

(٤) في (ب) ومنع بدلاً من (يمنع).

(٥) في (ب) أبقاها.

(٦) إبليس: هو اسم أعجمي ممنوع من الصرف، وقيل عربي واشتقاقه من الإبلاس لأن الله تعالى أبلسه من رحمته، وآيسه من مغفرته. قال ابن الإنباري: لا يجوز أن يكون مشتقاً من أبلس لأنه لو كان مشتقاً=

خلق الشرور والقبائح أيضاً، كذلك، فلا يكون شراً وسفهاً، ومنهم عبدة الملائكة، وعبدة الكواكب، وعبدة الأصنام، أما عبدة الملائكة والكواكب فيمكن أنهم اعتقدوا كونها مؤثرة في عالم العناصر مدبرة لأمور قديمة بالزمان، شفعاء العباد عند الله تعالى مقربة إياهم إليه تعالى[١] وأما الأصنام [٢] فلا خفاء في أن العاقل لا يعتقد فيها شيئاً من ذلك.

قال الإمام: فلهم في ذلك تأويلات باطلة:

الأول: أنها صور أرواح تدبر أمرهم وتعتني بإصلاح حالهم على ما سبق.

الثاني: أنها صور الكواكب التي إليها تدبير هذا العالم فزينوا كلاً منها بما يناسب ذلك الكوكب.

الثالث: أن الأوقات الصالحة للطلسمات القوية الآثار لا توجد إلا أحياناً من أزمنة متطاولة جداً فعملوا في ذلك الوقت طلسماً لمطلوب خاص يعظمونه ويرجعون إليه عند طلبه.

الرابع: أنهم اعتقدوا أن الله تعالى جسم على أحسن ما يكون من الصورة، وكذا الملائكة، فاتخذوا صوراً بالغوا في تحسينها وتزيينها وعبدوها لذلك.

الخامس: أنه لما مات منهم من هو كامل المرتبة عند الله تعالى اتخذوا تمثالاً

= لصرف. قال أبو إسحاق: فلما لم يصرف دل على أنه أعجمي. قال ابن جرير: لم يصرف وإن كان عربياً لقلة نظره من كلامهم فشبهوه بالأعجمي. وقال الواحدي: الاختيار أنه ليس بمشتق لاجتماع النحويين على أنه ممن يمنع من الصرف للعجمة والعلمية.

واختلفوا هل هو من الملائكة أم لا..؟ فرُوي عن طاوُس ومجاهد عن ابن عباس أنه من الملائكة وكان اسمه عزازيل فلما عصي الله تعالى لعنه وجعله شيطاناً مريداً وسماه إبليس وبهذا قال ابن مسعود وسعيد.

(١) سقط من (ب) لفظ (تعالى).

(٢) في (ب) الأجسام بدلاً من الاصنام.

على صورته وعظموه تشفعاً إلى الله تعالى وتوسلاً[1]، ومنهم اليهود القائلون: إن عزيراً ابن الله[2]؛ لما أحياه الله تعالى بعد موته وكان يقرأ التوراة عن ظهر قلبه، ومنهم النصارى القائلون بأن المسيح ابن الله حيث ولد بلا أب، وورد في الإنجيل ذكرهما بلفظ الأب والابن.

والجواب: أنه إن صح النقل من غير تحريف، فمعنى الأبوة الربوبية، وكونه المبدأ والمرجع، ومعنى النبوة التوجه إلى جناب الحق عز وجل بالكلية كابن السبيل أو قصد التشريف والكرامة، ولهذا نقل في الإنجيل مثل ذلك في حق الأمة أيضاً حيث قال: إني صاعد إلى أبي وأبيكم **وإلهي وإلهكم**.

وبالجملة فنفي الشركة في الألوهية ثابت عقلاً وشرعاً وفي استحقاق العبادة شرعاً، ﴿ **وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلا هو سبحانه عمّا يشركون** ﴾[3]

---

(١) وبهذا المعنى فسر ما جاء في صحيح مسلم من حديث عائشة ـ رضي الله عنها أن أم حبيبة، وأم سلمة ذكرتا كنيسة رأينها بالحبشة تسمى مارية فيها تصاوير لرسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ: إن أولئك إذا كان فيهم الرجل الصالح فمات بنوا على قبره مسجداً وصوروا فيه تلك الصور أولئك شرار الخلق عند الله يوم القيامة.

وذكر الثعلبي عن ابن عباس ـ قال: هذه الأصنام أسماء رجال صالحين من قوم نوح فلما هلكوا أوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا في مجالسهم التي كانوا يجلسون فيها أنصاباً وسمّوها بأسمائهم تذكرونهم بها، ففعلوا فلم تعبد حتى إذا هلك أولئك ونسخ العلم عبدت من دون الله.

(٢) قد روى أن سبب ذلك القول أن اليهود قتلوا الأنبياء بعد موسى عليه السلام فرفع الله عنهم التوراة ومحاها من قلوبهم، فخرج عزير يسيح في الأرض فأتاه جبريل فقال: أين تذهب. قال: أطلب العلم، فعلمه التوراة كلها فجاء عزير بالتوراة إلى بني إسرائيل فعلمهم، وقيل: بل حفّظها الله عزيراً كرامة منه له: فقال لبني إسرائيل إن الله حفظني التوراة فجعلوا يدرسونها من عنده، وكانت التوراة مدفونة، كان دفنها علماؤهم حين أصابهم من الفتن والجلاء والمرض، وقتل بختنصر إياهم ثم إن التوراة المدفونة وجدت فإذا هي متساوية لما كان عزير يدرس فضلوا عند ذلك وقالوا: إن هذا لم يتهيأ لعزير إلا وهو ابن الله. حكاه الطبريّ. وظاهر قول النصارى أن المسيح ابنُ الله، إنما أرادوا نبوة النسل كما قالت العرب في الملائكة، وكذلك يقتضي قول الضحاك والطبريّ وغيرهما وهذا أشنع الكفر.

قال أبو المعالي: أطبقت النصارى على أن المسيح إله وأنه ابنُ إله قال ابنُ عطية، ويقال إن بعضهم يعتقدها نبوة حنو ورحمة، وهذا المعنى أيضاً لا يحل أن تطلق النبوة عليه وهو كفر.

(٣) سورة التوبة آية رقم ٣١.

المبحث الثاني

(أنه تعالى ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض، ولا في مكان وجهة.

فالحكماء[1]: لأن الجسم محتاج إلى جزئه، والعرض إلى محله والجوهر وجوده زائد على ماهيته، والمكان والجهة من خواص الجسم.

والمتكلمون: لأن الجوهر ينبيء لغة عمَّا هو أصل الشيء والعرض: عمَّا يمتنع بقاؤه، وإن دار مع القائم بنفسه والقائم بغيره، والجسم حادث، لما سبق ومتحيز بالضر ورة ومتصف ببعض الامتداد والاشكال لمخصص فتحتاج، ولو كان الواجب متحيزاً لزم قدم الحادث، أعني الحيز، ولزم إمكان الواجب ووجوب المكان، لأن التحيز محتاج إلى الحيز دون العكس ولكان إما في كل حيز فيخالط ما لا ينبغي مع لزوم التداخل، وإما في البعض بمخصص فيحتاج أولاً فيلزم الترجيح بلا مرجح).

قال: الواجب ليس بجسم[2] لأن كل جسم مركب من أجزاء عقلية هي الجنس والفصل، ووجودية هي الهيولي والصورة، أو الجواهر الفردة ومقدارية

---

(١) الحكيم: صاحب الحكمة، ويطلق على الفيلسوف، والعالم والطبيب وعلى صاحب الحجة القطعية المسماة بالبرهان والحكماء السبعة عند قدماء اليونانيين هم طالس، وبيتاكوس، وبياس وصولون، وكليوبول، وميزون، وشيلون.

راجع: كتاب بروتاغوراس لأفلاطون.

(٢) الجسم في باديء النظر هو هذا الجوهر الممتد للأبعاد الثلاثة الطول، والعرض، والعمق، وهو ذو شكل ووضع، وله مكان إذا شغله منع غيره من التداخل فيه معه، فالامتداد، وعدم التداخل هما إذاً المعنيان المقومان للجسم ويضاف إليهما معنى ثالث وهو الكتلة. والجسم الطبيعي عند قدماء الفلاسفة هو مبدأ الفعل والانفعال، وهو الجوهر المركب من مادة وصورة.

هي الأبعـاض، وكل مـركب محتاج إلى جـزئه، ولا شيء من المحتـاج بـواجب، وليس بعرض لأن كل عرض محتاج إلى محـل يقومـه، إذ لا معنى له سـوى ذلك ولا جوهر؛ لأن معنى الجوهر ممكن يستغني عن المحل أو ماهية إذا وجـدت كانت لا من موضوع فيكون وجوده زائداً عليـه، والواجب ليس كـذلك عـلى ما سبق، وليس في مكـان وجهه؛ لأن المكـان[1] اسم للسطح البـاطن من الحـاوي المماس للسطح الـظاهر من المحـوى أو للفراغ الـذي يشغله الجسم والجهة اسم المنتهى مـأخذ الإشـارة، ومقصد المتحـرك فـلا يكـونـان إلا للجسم والجسمـاني والواجب ليس كذلك.

وللمتكلمـين خصـوصـاً القدمـاء منهم في هذه التنـزيهات مسلك آخـر ففي نفي الجوهرية والعرضية أن الجوهـر اسم لما يتـركب منـه الشيء، والعرض لمـا يستحيل بقاؤه وإن كان يصح في الشـاهد أن كـل جوهـر قائم بنفسـه وكل قـائم بنفسه جوهر، وكل عرض قائم بـالغير وكـل قائم بـالغير عـرض، إلا أن إطلاق الاسم ليس من هذه الجهة، بل من جهة ما ذكرنا بدلالة اللغة.

يقال: فلان يجري على جوهره الشريف، أي أصله وهذا الثوب جوهـريٌّ، أي محكم الأصل جيد الصنعة وهذا الأمر عارض أي يزول، وعرض لفـلان أمر

---

(١) المكان الموضع، وجمعه أمكنة وهو المحل المحدد الـذي يشغله الجسم تقول مكـان فسيح، ومكـان ضيق، وهـو مرادف لـلامتداد، ومعنـاه عند ابن سينـا السطح البـاطن من الجرم الحـاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي (راجع رسالة الحدود ٩٤). وعند المتكلمين: الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم، وينفذ فيه أبعاده (تعريفات الجرجاني). والمكان عند الحكماء الإشراقيين هـو البعد المجرد الموجـود، وهو ألـطف من الجسمانيـات، وأكثف من المجردات، ينفـذ فيه الجسم وينـطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في أعماقه وأقطاره، فعلى هـذا يكون المكـان بعداً منقسـاً في جميع الجهات، مساويـاً للبعد الـذي في الجسم، بحيث ينطبق أحـدهما عـلى الآخر، سـارياً فيـه بكليته (كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي). والمكان عند المحدثين وسط مثالي غير متداخل الأجـزاء، حاوٍ للأجسام المستقرة فيه، محيط بكل امتـداد متناه، وهـو متجانس الأقسـام متشابـه الخواص في جميع الجهات.

أي معنى لا قرار له ولا يدوم، ومثله: العارض للسحاب، ومن هاهنا لا يجعلون الصفات القديمة القائمة بذات الله تعالى أعراضاً. وفي نفي الجسمية وجوه:

الأول: أن كل جسم حادث لما سبق.

الثاني: أن كل جسم متميز[1] بالضرورة. والواجب ليس كذلك لما سيأتي.

الثالث: أن الواجب لو كان جسماً. فإما أن يتصف بجميع صفات الأجسام. فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما، وإما ألا يتصف بشيء فيلزم انتفاء بعض لوازم الجسم، مع أن الضدين قد يكونان بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما، وإما أن يتصف بالبعض دون البعض، فيلزم احتياج الواجب في صفاته إن كان ذلك لمخصص[2]، ويلزم الترجيح بلا مرجح، إن كان لا لمخصص.

الرابع: أنه لو كان جسماً لكان متناهياً لما مرَّ من [3] تناهي الأبعاد، فيكون شكلاً، لأن الشكل عبارة عن هيئة إحاطة النهاية بالجسم، وحينئذ[4]. إما أن يكون على جميع الأشكال وهو محال، أو على البعض دون البعض لمخصص فيلزم الاحتياج أو لا لمخصص فيلزم الترجيح بلا مرجح.

لا يقال هذا وارد في اتصاف الواجب بصفاته دون أضدادها.

لأنا نقول: صفاته صفات كمال يتصف بها لذاته، وأضدادها صفات نقص تنزه عنها لذاته بخلاف الأضداد المتواردة على الأجسام، فإنها قد تكون متساوية الأقدام، وفي نفي الحيز والجهة وجوه.

الأول: أنه[5] لو كان الواجب متحيزاً للزم قدم الحيز ضرورة امتناع المتحيز بدون الحيز[6] واللازم باطل لما مرَّ من حدوث ما سوى الواجب وصفاته.

---

(١) في (أ) متحيز بدلاً من (متميز).
(٢) في (ب) بمخصص.
(٣) في (أ) في بدلاً من حرف الجر (من).
(٤) في (ب) وهي بدلاً من (حينئذ).
(٥) سقط من (ب) لفظ (أنه).
(٦) سقط من (أ) لفظ (الحيز).

الثاني : أنه لو كان في مكان لكان محتاجاً إليه ضرورة. والمحتاج إلى الغير ممكن فيلزم إمكان الواجب. ولكان المكان مستغنياً عنه لإمكان الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنياً عما سواه بطريق الأولى فيكون واجباً والمفروض أن[1] الواجب هو المتمكن لا الإمكان[2] ومعنى الوجهين على أن الحيز موجود لا متوهم.

الثالث : لو كان الواجب في حيز وجهة. فإما أن يكون في جميع الأحياز والجهات فيلزم تداخل المتحيزات، ومخالطة الواجب بما لا ينبغي كالقاذورات. وإما أن يكون في البعض دون البعض، فإن كان لمخصص لزم الاحتياج، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح.

---

(١) سقط من (ب) حرف (أن).

(٢) في (أ) المكان بدلاً من (الإمكان).

المخالفون في تنزيه الله تعالى

(قال: وأما المخالفون: فمنهم أطلق الجسم بمعنى الموجود والجوهر بمعنى القائم بنفسه، والحق المنع شرعاً واحتياطاً ومنهم [1] المجسمة: القائلون بأنه جسم على صورة شاب أمرد أو شيخ أشمط أو شبيكة بيضاء تتلألأ.

والمشبهة [2] : القائلون: بأنه في جهة العلو وفوق العرش مماساً له أو محاذياً ببعد متناه أو غير متناه متمسكين بأن كل موجود جسم أو جسماني أو متحيز أو حال فيه ومتصل بالعالم أو منفصل وداخل العالم أو خارجه، وبظواهر النصوص المشعرة بالجهة والجسمية والجواب ظاهراً).

أما المخالفون إجراء الجسم مجرى الموجود فمخالف للعرف واللغة. ولما اشتهر من الاصطلاحات، لكن إطلاق الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه، وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين الحكماء.

فمن ها هنا يقع في كلام بعضهم إطلاق لفظ الجوهر على الواجب.

وفي كلام ابن كرام[3] أن الله احدى الذات، احدى الجوهر، ومع هذا فلا ينبغي

---

(١) المجسمة: أتباع محمد بن كرام ويري الشهرستاني: أن ابن كرام بدأ صفاتياً ثم غلا في إثبات الصفات حتى انتهى فيها إلى التشبيه والتجسيم، ومن الواضح أن أول ما فجأ ابن كرام هو أنه آمن بالعرشية والجهة فالله عنده مستقر على العرش وأنه بجهة فوق ذاتاً، ولا يمكن هذا إلا الجسم.

(٢) المشبهة: اتباع مقاتل بن سليمان. والمقدسي يرى أن مقاتل بن سليمان زعم أن الله جسم من الأجسام ـ لحم ودم وأنه سبعة أشبار بشبر نفسه.

(٣) هو محمد بن كرام ولد بسجستان ثم انتقل حين شب إلى خراسان نشأ في موطن الحشوية والمشبهة، ارض مقاتل بن سليمان القديمة وكانت خرسان ملتقى المذاهب الغنوصية القديمة وقد بشر محمد بن كرام بجانب مذهبه في التجسيم بروح الزهد والتنسك توفي عام ٢٥٥ هـ.

أن يجزأ على ذلك، ولا على إطلاق الجسم عليه بمعنى الموجود. إما سمعاً فلعدم إدن الشارع، وإما عقلا فلإيهـامه بما عليه المجسمة من كونه جسماً بالمعنـى المشهـور، ولما[1] عليه النصارى من أنه جوهر واحد، ثلاثة أقانيم[2] على ما سيجيء. وأما القائلون بحقيقة الجسمية والحيز والجهة، فقد بنوا مذهبهم على قضايا وهمية كاذبة تستلزمها، وعلى ظواهر آيات وأحاديث مشير[3] بهـا. أمـا الأول : فكقولهـم كل موجود فهو إما جسم أو حال في جسم والواجب يمتنـع أن يكون حالاً في الجسـم لامتناع احتياجه فيتعين أن يكون جسماً. وكقولهم : كل موجود إما متحيز أو حال في التحيز ويتعين كونه متحيزاً لما مرّ، وكقولهم : الواجب إما متصل بالعالم أو منفصل عنه، وأياً ما كان يكون في جهة منه.

وكقولهم : الواجب إما داخل في العالم فيكون متحيزاً أو خارجاً عنه فيكون في جهة منه، ويدعون في صحة هذه المنفصلات، وتمام انحصارها الضرورة والجواب: المنع كيف وليس تركيبها عن الشيء ونقيضه، أو المساوى لنقيضـه، وأطبـق أكثـر العقلاء على خلافها، وعلى أن الموجود إما جسم أو جسماني، أو ليس بجسم، ولا جسماني، وكذا باقي التقسيمات المذكورة، والجزم بالانحصار في القسمين، إنما هو من الأحكام الكاذبة للوهم، ودعوى الضرورة مبنية على العناد والمكابرة، أو على أن الوهميات كثيراً ما تشتبه بالأوليات.

وأما الثاني : فلقوله تعالى: ﴿وجاء ربك﴾[4] ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهـم

---

(١) في (ب) وبما بدلاً من (ولما).

(٢) يراجع في ذلك ما كتبه الإمام الجويني في كتابه (الشامل في أصول الدين) حيث تكلم عن الأقانيم وذكر مذاهب النصارى فيها مع استقصاء وجوه الرد فيهـا. وناقشهم منـاقشة العـالم الفاهم لأمـور دينه وفند مذاهبهم في الاتحاد ودرع اللاهوت بالناسوت ص ٥٧٥ وما بعدها وقـد قمنا بـالتعريف بالأقانيم فيا تقدم من هذا الكتاب.

(٣) في (أ) تشعر بها.

(٤) سورة الفجر آية رقم ٢٢.

الله﴾[1] ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [2] ﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾[3] ﴿ويبقى وجه ربك﴾[4] ﴿يد الله فوق أيديهم﴾[5] ﴿ولتصنع على عيني﴾[6] ﴿خلقت بيدي﴾[7] ﴿والسموات مطويات بيمينه﴾[8] ﴿يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله﴾[9] . إلى غير ذلك وكقوله عليه الصلاة والسلام للجارية الخرساء: «أين الله» فأشارت إلى السماء فلم ينكر عليها، وحكم بإسلامها[10] .

«إن الله تعالى ينزل إلى سماء الدنيا»[11] الحديث.

«إن الله خلق آدم على صورته»[12].

«إن الجبار يضع قدمه في النار»[13].

«إنه يضحك إلى أوليائه حتى تبدو نواجذه»[14].

---

(١) سورة البقرة آية رقم ٢١٠ وقد جاءت هذه الآية محرفة في المطبوعة بزيادة (الفاء) وفي المخطوطة بزيادة (الواو).

(٢) سورة طه آية رقم ٥.

(٣) سورة فاطر آية رقم ١٠.

(٤) سورة الرحمن آية رقم ١٧.

(٥) سورة الفتح آية رقم ١٠.

(٦) سورة طه آية رقم ٣٩.

(٧) سورة ص آية رقم ٧٥.

(٨) سورة الزمر آية رقم ٦٧.

(٩) سورة الزمر آية رقم ٥٦.

(١٠) الحديث رواه مسلم في المساجد ٣٣ وأبو داود في الصلاة ١٦٧ والإيمان ١٦ والنسائي في الوصايا ٨ صوم ٢. والموطأ في العتق ٩ وأحمد بن حنبل ٢ : ٢٩١، ٣ : ٤٥١.

(١١) الحديث رواه البخاري في التهجد ١٤ ومسلم في المسافرين ١٦٨، ١٧٠ وأبو داود في السنة ١٩ والترمذي في الصلاة ٢١١ والدعوات ٧٨ وابن ماجه في الإقامة ١٨٢ والدارمي في الصلاة ١٦٨ والموطأ في القرآن ٣٠، وأحمد بن حنبل ٢ : ٢٦٤، ٢٦٧، ٢٨٢.

(١٢) الحديث رواه البخاري في التفسير سورة ٥٠ والايمان ١٢ وتوحيد ٧، ٢٥ ومسلم في الجنة ٣٥، ٣٧، ٣٨، والترمذي في الجنة ٢٠ وتفسير سورة ٥٠ وأحمد بن حنبل ٢ : ٢٦٩، ٥٠٧ ٣ : ١٢.

(١٣) الحديث رواه أحمد بن حنبل في مسنده، ٢ : ٢٤٤، ٢٥١ والبخاري في الاستئذان ١. ومسلم في البر ١١٥، والجنة ٢٨.

(١٤) الحديث رواه الإمام أحمد في مسنده حـ ٥ : ٢٧٨ ولم يعثر على هذا الحديث في غير هذا الكتاب.

«إن الصدقة تقع في كف الرحمن»[1] إلى غير ذلك.

والجواب: أنها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية، فيقطع بأنها ليست على ظواهرها، ويفوض العلم بمعانيها إلى الله تعالى مع اعتقاد حقيقتها[2]، جرياً على الطريق الأسلم الموافق للوقف على ﴿إلا الله﴾ في قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾[3].

أو تأول تأويلات مناسبة موافقة لما دلت عليه[4] الأدلة العقلية على ما ذكر في كتب التفسير، وشروح الحديث سلوكاً للطريق الأحكم الموافق للعطف في ﴿إلا الله والراسخون في العلم﴾[5].

فإن قيل: إذا كان الدين الحق نفي الحيز والجهة[6]، فما بال الكتب السماوية! والأحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك؟ من غير أن يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك، وتحقيق كما قررت. الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته، وحقية المعاد وحشر الأجساد في عدة مواضع، وأكدت غاية التأكيد، مع أن هذا أيضاً حقيق بغاية التأكيد، والتحقيق لما تقرر في فطرة العقلاء مع اختلاف الأديان، والآراء من التوجه إلى العلو عند الدعاء ورفع الأيدي إلى السماء.

---

(١) الحديث رواه مسلم في الزكاة ٦٣ والنسائيُّ في الزكاة ٤٨ وابن ماجه في الزكاة ٢٨ وأحمد بن حنبل ٢: ٢٦٨، ٥٣٨ ولفظه عند مسلم «ما تصدق أحد بصدقة من طيب ولا يقبل الله إلا الطيب إلا أخذها الرحمن بيديه وإن كانت ثمرة فتربو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل كما يربى أحدكم فلوه أو فصيله».

(٢) في (ب) حقيقيتها.

(٣) سورة آل عمران آية رقم ٧.

(٤) في (ب) دلَّ بدلاً من (دلت).

(٥) سورة آل عمران آية رقم ٧.

(٦) الجهة: هي الجانب والناحية والموضع الذي تتوجه إليه وتقصده قال ابنُ سينا: إننا نعني بالجهة شيئاً إليه مأخذ حركة أو إشارة راجع جامع البدائع ١٥٤.
والجهة والحيز متلازمان في الوجود لأن كلاً منهما مقصد للمتحرك الأيني، إلا أن الحيز مقصد للمتحرك بالحصول فيه، والجهة مقصد له بالوصول إليها. والقرب منها فالجهة منتهى الحركة لا ما تصح فيه الحركة (راجع كليات أبي البقاء).

أجيب : بأنه لما كان التنزيه عن الجهة [1] مما تقصر عنه عقول العامة حتى يكاد يجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الأنسب في خطاباتهم، والأقرب إلى اصطلاحهم، والأليق بدعوتهم إلى الحق، ما يكون ظاهراً في التشبية وكون الصانع في أشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات[2] الحدوث، وتوجه العقلاء إلى السماء، ليس من جهة اعتقادهم أنه في السماء، بل من جهة أن السماء قبلة الدعاء، إذ[3] منها يتوقع الخيرات والبركات، وهبوط الأنوار، ونزول الأمطار.

(١) في (ب) عما بدلاً من (مما).
(٢) في (ب) مسمات بدلاً من (سمات).
(٣) في (ب) أو بدلاً من (إذ).

الواجب لا يتصف بالكميات ولا الكيفيات

(قال: تنبيه **فلا يتصف بشيء من الكميات والكيفيات من الطول والعرض والصورة واللون والطعم والرائحة والفرح والغم والغضب واللذة والألم.**

وقول الحكماء: باللذة العقلية لما أنه يدرك كمالاتها فيبتهج بها إنما يتم لو ثبت أن إدراك الملائم في الغائب لذة أو ملزوم لها كما في الشاهد).

تنبيه: لما ثبت أن الواجب ليس بجسم ظهر أنه لا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة أو الباطنة مثل الصورة، واللون، والطعم، والرائحة، واللذة، والألم، والفرح[1] والغم، والغضب، ونحو ذلك، إذ لا يعقل منها إلا ما يخص الأجسام، وإن كان البعض منها مختصاً بذوات الأنفس. ولأن للبعض منها تغيرات وانفعالات وهي على الله تعالى محال[2].

وأثبت الحكماء اللذة العقلية، لأن كمالاته أمور ملائمة وهو مدرك لها، فيبتهج بها.

واعترض بأنه إن أريد أن الحاجة التي تسميها اللذة هي نفس إدراك الملائم فغير معلوم. وإن أريد أنها حاصلة البتة عند إدراك الملائم، فربما يختص ذلك بإدراكنا دون إدراكه، فإنهما مختلفان قطعاً.

واعلم أن بعض القدماء بالغوا في التنزيه حين امتنعوا عن إطلاق اسم الشيء بل العالم والقادر وغيرهما على الله تعالى زعماً منهم أنه يوجب إثبات المثل له، وليس كذلك[3]، إذ المماثلة إنما تلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما على

---

(١) سقط من (ب) لفظ (والفرح).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (تعالى).

(٣) في (أ) لأن بدلاً من (إذ).

السواء، ولا تساوي بين مشيئته ومشيئة[1] غيره، ولا بين علمه وعلم غيره، وكذا جميع الصفات. وأشنع من ذلك امتناع الملاحدة عن إطلاق اسم الموجود عليها[2] وأما الامتناع عن إطلاق الماهية، فمذهب كثير من المتكلمين. لأن معناها المجانسة [3]، يقال ما هذا الشيء من أي جنس هو؟.

قالوا: وما روي أن أبا حنيفة [4] رحمه الله كان يقول: «إن الله تعالى مشيئة [5] لا يعلمها إلا هو» ليس بصحيح، إذ لم يوجد في كتبه، ولم ينقل عن أصحابه العارفين بمذهبه. ولو ثبت فمعناه أنه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل أو خبر أو أن له اسماً لا يعلمه غيره، فإن لفظة [6] ما قد يقع سؤالاً عن الاسم.

قال الشيخ أبو منصور [7] رحمه الله: إن سألنا سائل عن الله تعالى [8] ما هو؟.

قلنا: إن أردت ما اسمه؟ فالله الرحمن الرحيم. وإن أردت ما صفته؟ فسميع بصير، وإن أردت ما فعله؟ فخلق المخلوقات ووضع كل شيء موضعه، وإن أردت ما ماهيته[9]؟ فهو متعال عن المثال والجنس.

---

(١) في (أ) شيئيته وشيئية غيره.

(٢) سقط من (ب) لفظ (عليه).

(٣) التجانس وكذا المجانسة: بحسب الاصطلاح الكلامي الاتحاد في الجنس كالإنسان والفرس، وهما من أقسام الوحدة، كذا في شرح المواقف والأصول. وهكذا عند الحكماء على ما يفهم من استعمالاتهم.
راجع كشاف اصطلاحات الفنون جـ ١ ص ٣٢٨.

(٤) هو النعمان بن ثابت، أبو حنيفة إمام الحنفية، الفقيه المجتهد المحقق أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة ولد عام ٨٠ هـ بالكوفة، وكان يبيع الخز ويطلب العلم في صباه، ثم انقطع للتدريس والافتاء من كتبه (مسند في الحديث) والفقه الأكبر توفي عام ١٥٠ هـ. راجع تاريخ بغداد ١٣ - ٣٢٣ وابن خلكان ٢: ١٦٣، والنجوم الزاهرة ٢٠: ١٢ والبداية والنهاية ١٠: ١٠٧.

(٥) في (أ) ماهية بدلاً من (مشيئة).

(٦) سقط من (ب) كلمة (لفظة).

(٧) هو محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي، من أئمة علماء الكلام نسبته الى ماتريد محلة بسمرقند من كتبه التوحيد، وأوهام المعتزلة، والرد على القرامطة، ومآخذ الشرائع في أصول الفقه وشرح الفقه الأكبر المنسوب للإمام أبي حنيفة. مات بسمرقند عام ٣٣٣ هـ. راجع الفوائد البهية ١٩٥ ومفتاح السعادة ٢: ٢١ والجواهر المضية ٢: ١٣٠ وفهرس المؤلفين ٢٦٤.

(٨) في (أ) بزيادة لفظ (تعالى).

(٩) سقط من (ب) لفظ (ما).

المبحث الثالث

الواجب لا يتحد بغيره

(قال: في أنه لا يتحد بغيره لما سبق ولامتناع كون الواحد واجباً ممكناً ولا يحل فيه لأن الحال في الشيء محتاج إليه، ولأنه إن احتاج إلى المحل لزم إمكانه وإلا امتنع حلوله، وقد يستدل بأن الحلول إما صفة كمال فيلزم الاستكمال بالغير أو لا فيجب نفيه وبأن ما اتفق العقلاء عليه من الحلول هو التبعية في التحيز وبأنه لو جاز حلوله في الأجسام لما وقع للقطع وبعدم حلوله في أصغرها).

المبحث الثالث: الواجب لا يتحد بغيره، ولا يحل فيه. أما الاتحاد فلما سبق من امتناع اتحاد الاثنين ولأنه يلزم كون الواجب هو الممكن، والممكن هو الواجب، وذلك محال بالضرورة وأما الحلول فلوجوه:

الأول: أن الحال في الشيء يفتقر إليه في الجملة. سواء كان حلول جسم في مكان، أو عرض في جوهر أو صورة في مادة كما هو رأي الحكماء، أو صفة في(١) موصوف، كصفات المجردات، والافتقار إلى الغير ينافي الوجوب.

فإن قيل: قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد.

قلنا: ذلك من خواص الأجسام، ومفضي إلى الانقسام، وعائد إلى حلول الجسم في المكان.

الثاني: أنه لو حل في محل فإما مع وجوب ذلك وحينئذ يفتقر إلى المحل ويلزم إمكانه، وقدم المحل، بل وجوبه، لأن ما يفتقر إليه الواجب أولى بأن يكون واجباً، وإما مع جوازه وحينئذ يكون غنياً عن الحل.

---

(١) في (ب) من بدلاً من (في).

والحال يجب افتقاره إلى المحل فيلزم انقلاب الغني عن الشيء محتاجاً إليه، هكذا قرره الإمام رحمه الله.

ثم اعترض بأنه على التقدير الأول لا يلزم الافتقار لجواز أن توجب ذاته ذلك المحل، والمحل الحلول، أو توجب ذاته المحل، والحلول جميعاً، ووجوب اللوازم والآثار عند المؤثر لا يوجب احتياجه إليها. وعلى التقدير الثاني لا يلزم الانقلاب لا لا نسلم [1] أن الحال في الشيء يكون محتاجاً إليه كالجسم المعين بحل في الحيز المعين مع عدم احتياجه في ذاته إليه.

وقد تقرر بأنه [2] إذا كان مستغنياً بالذات لزم إمكانه وقدم المحل وهو ظاهر. واعترض: بأن عدم الاستغناء بالذات لا يستلزم الاحتياج بالذات، ليلزم إمكانه في قدم المحل لجواز أن يكون كل من الغنى والاحتياج عارضاً بحسب أمر خارج.

وأجيب: بأن عدم مجرد الاستغناء بالذات يستلزم الإمكان (**لأن** الواجب **مستغني** بالذات ضرورة[3]) ولا حاجة إلى توسيط **الاحتياج بالذات، وقد يقرر بأنه** إن كان محتاجاً بالذات لزم إمكانه، **وإلا امتنع حلوله.**

وردّ: بأن عدم الاحتياج الذاتي لا ينافي عروض الاحتياج، فلا ينافي الحلول.

الثالث: أن الحلول في الغير إن لم يكن صفة كمال، وجب نفيه عن الواجب، وإن كان لزم كون الواجب مستكملاً بالغير وهو باطل وفاقاً.

الرابع: أنه لو حل في شيء لزم تحيزه. لأن المعقول من الحلول باتفاق العقلاء هو حصول الفرض في الحيز تبعاً لحصول الجوهر.

وأما صفات الباري عز وجل [4] فالفلاسفة لا يقولون بها. والمتكلمون لا

---

(١) سقط من (ب) لفظ (لا نسلم).
(٢) في (ب) إن بدلاً من (إذا).
(٣) ما بين القوسين سقط من (ب).
(٤) في (أ) بزيادة (عز وجل).

يقولون بكونها أعراضاً ولا بكونها[1] حالة في الذات، بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناعت[2].

الخامس: أنه[3] لو حل في الجسم على ما يزعم الخصم، فإما في جميع أجزائه فيلزم الانقسام أو في جزء منه فيكون أصغر الأشياء، وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف.

السادس: لو حل في جسم والأجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الفردة المتفقة الحقيقة على ما بين، لجاز حلوله في أحقر الأجسام وأرذلها، فلا يحصل الجزم بعدم حلوله في مثل البعوض وهو باطل بلا نزاع.

---

(١) سقط من (ب) ولا بكونها.

(٢) مذهب السلف وأئمتها أنهم يصفون الله سبحانه وتعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل يثبتون الأسماء والصفات وينفون عنه مماثلة المخلوقات إثباتاً بلا تمثيل وتنزيه بلا تعطيل كما قال تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾. الشورى آية ١١. ونفاة الصفات أخذوا يقولون: إثبات الصفات يقتضي التركيب والتجسيم. إما لكون الصفة لا تقوم إلا بجسم في اصطلاحهم. والجسم مركب في اصطلاحهم، وإما لأن إثبات العلم والقدرة ونحوهما يقتضي إثبات أمور متعددة وذلك تركيب.

راجع كتاب الصفدية ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٣) سقط من (ب) لفظ (انه).

الحلول والاتحاد محكي عن النصارى

(قال: والاتحاد محكي عن النصارى في حق عيسى عليه السلام، وعن بعض الغلاة في حق أئمتهم[1] وعن بعض المتصوفة في حق كلمتهم، وأما ما يدعي بعضهم من ارتفاع الكثرة عند الفناء في التوحيد، أو أنه لا كثرة في الوجود أصلاً فبحث آخر).

والقول بالحلول يعني كما قامت الدلالة على امتناع الحلول والاتحاد على الذات فكذا على الصفات، بل أولى لاستحالة انتفاء[2] الصفة عن الذات، والاحتمالات التي يذهب إليها أوهام المخالفين في هذا الأصل ثمانية[3].

حلول ذات الواجب أو صفته في بدن الإنسان أو روحه، وكذا الاتحاد. والمخالفون منهم نصارى ومنهم[4] منتمون إلى[5] الإسلام. أما النصارى: فقد ذهبوا إلى أن الله تعالى جوهر واحد، ثلاثة أقانيم[6]، هي الوجود والعلم والحياة، المعبر عنها عندهم، بالآب، والابن، وروح القدس على ما يقولون: آباً ابناً روحاً قدساً، ويعنون بالجوهر القائم بنفسه، وبالأقنوم الصفة، وجعل الواحد ثلاثة جهالة، أو ميل إلى أن الصفات نفس الذات، واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة وغيره جهالة أخرى، وكأنهم يجعلون القدرة راجعة إلى الحياة، والسمع والبصر إلى العلم ثم قالوا: إن الكلمة وهي أقنوم العلم، اتحدت بجسد المسيح، وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند

---

(١) في (ج) في حق علي بدلاً من (أئمتهم).

(٢) في (ب) انتفاء بدلاً من (انتقال).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (ثمانية).

(٤) في (ب) وهم بدلاً من (ومنهم).

(٥) في (ب) في بدلاً من حرف الجر (إلى).

(٦) الأقانيم: الصفات، كالوجود والحياة والعلم، وسموها الأب والأبن، وروح القدس. وإنما العلم تدرع وتجسد دون سائر الأقانيم.

الملكانية[1] ، وبطريق الإشراق كما تشرق الشمس من قوة على بلور عند النسطورية [2] ، وبطريق الانقلاب لحماً ودماً بحيث صار الإله هو المسيح عند اليعقوبية [3] .

ومنهم من قال: ظهر اللاهوت [4] بالناسوت [5] ، كما يظهر الملك في صورة البشر، وقيل: تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن.

وقيل : إن الكلمة قد تداخل الجسد [6] فيصدر[7] عنه خوارق [8] للعادات.

وقيل : تفارقه فتحله الآلام والآفات إلى غير ذلك من الهذيانات.

وأما المنتمون إلى الإسلام، فمنهم بعض غلاة الشيعة[9] القائلون، بأنه لا

---

(١) الملكانية : أصحاب ملكاً الذي ظهر بأرض الروم واستولى عليها ومعظم الروم ملكانية قالوا: إن الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته ويعنون بالكلمة أقنوم العلم ويعنون بروح القدس قنوم الحياة.

(٢) النسطورية : أصحاب نسطور الحكيم الذي ظهر في زمان المأمون وتصرف في الأناجيل بحكم رأيه، وإضافته إليهم إضافة المعتزلة إلى هذه الشريعة. قال: إن الله تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة الوجود؛ والعلم والحياة. وهذه الأقانيم ليست زائدة على الذات ولا هي هو . . الخ.

(٣) اليعقوبية : أصحاب يعقوب قالوا بالأقانيم الثلاثة إلا أنهم قالوا انقلبت الكلمة لحماً ودماً فصار الإله هو المسيح . وهو الظاهر بجسده بل هو هو. وعنهم أخبرنا القرآن الكريم: ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم﴾ سورة المائدة آية ٧٢.
راجع الملل والنحل للشهرستاني جـ ٢ ص ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠.

(٤) اللاهوت : كلمة سريانية بمعنى الألوهية . وقيل أصله لاه. بمعنى إله زيدت فيه الواو والتاء.

(٥) الناسوت : كلمة سريانية الأصل ومعناها طبيعة الإنسان وقيل أصلها الناس زيد في آخرها واو وتاء مثل ملكوت وجبروت.

(٦) في (ب) الجسم .

(٧) في (ب) فيصور وهو تحريف.

(٨) في (ب) فوارق بدلاً من (خوارق).

(٩) الشيعة: هم الذين شايعوا علياً رضي الله عنه على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية، إما جلياً، وإما خفياً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو تقية من عنده. ويجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيص وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً عن الكبائر والصغائر وهم خمس فرق منهم الغالية: وهم الذين غلوا في حق أئمتهم حتى أخرجوهم من حدود الخلقية وحكموا فيهم بأحكام الالهية. فربما شبهوا واحداً من الأئمة بالإله. الخ.
راجع ما كتبه الشهرستاني عنهم في كتابه الملل والنحل جـ ٢ ص ١٧٣.

يمتنع ظهور الروحاني بالجسماني كجبريل في صورة دحية الكلبي[١] ، وكبعض الجن أو الشياطين في صورة الأناسي [٢]فلا يبعد أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين. وأولى [٣] الناس بذلك علي وأولاده المخصوصون الذين هم خير البرية ، والعلم؛ وفي الكلمات العلمية ، والعملية [٤] فلهذا كان يصدر عنهم في العلوم والأعمال ما هو فوق الطاقة البشرية.

ومنهم بعض المتصوفة القائلون بأن السالك إذا أمعن[٥] في السلوك ، وخاصة لجهة الأصول ، فربما يحل الله فيه تعالى الله[٦] عما يقول الظالمون علواً كبيراً ، وكالنار في الحجر، بحيث لا يتمايز أو يتحد به بحيث لا اثنينية ولا تغاير.

وصح أن يقول :هو أنا ،وأنا هو.وحينئذ يرتفع الأمر والنهي،ويظهر من الغرائب والعجائب ما لا يتصور من البشر، وفساد الرأيين غني عن البيان. وها هنا مذهبان آخران يوهمان بالحلول والاتحاد ، وليسا منه في شيء.

الأول: أن السالك إذا انتهى سلوكه إلى الله تعالى وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث تضمحل ذاته في ذاته تعالى [٧] وصفاته في صفاته. ويغيب عن كل ما سواه ، ولا يرى في الوجود إلا الله تعالى وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد [٨] وإليه يشير الحديث الإلهي «إن العبد لا يزال يتقرب إليّ حتى

---

(١) هو دحية بن خليفة بن فروة بن فضالة الكلبي ، صحابي بعثه رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم برسالته إلى قيصر يدعوه للإسلام ، وحضر كثيراً من الوقائع ، وكان يضرب به المثل في حسن الصورة ، وشهد اليرموك ثم نزل دمشق وسكن المزة وعاش إلى خلافة معاوية توفي نحو ٤٥ هـ.
راجع الاصابة ٤٧٢ ، وتهذيب ابن عساكر ٢٦٨ وفيه دحية بفتح الدال وفي القاموس بالكسر وتفتح.

(٢) سقط من (ب) في صورة.

(٣) في (ب) وأقل وهو تحريف.

(٤) في (أ) بزيادة العملية.

(٥) في (ب) أمضى بدلاً من (أمعن).

(٦) سقط من (ب) لفظ (فيه).

(٧) في (أ) بزيادة لفظ (تعالى).

(٨) الفناء : زوال الشيء والفرق بينه وبين الفساد أن فناء الشيء عدمه على حين أن فساده تحوله إلى شيء آخر.
=

أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي به يسمع، وبصره الذي به يبصر»[1] وحينئذ ربما يصدر عنه عبارات تشعر بالحلول أو الاتحاد، لقصور العبارة عن بيان تلك الحال، وتعذر [2] الكشف عنها بالمقال. ونحن على سبيل التمني، نفترق من بحر التوحيد بقدر الإمكان، ونعترف بأن طريق الفناء فيه العيان دون البرهان والله الموفق.

الثاني: أن الواجب هو الوجود المطلق، وهو واحد لا كثرة فيه أصلاً، وإنما الكثرة في الإضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب، إذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على مظاهر لا بطريق المخالطة، وبتكثره في النواظر، لا بطريق الانقسام، فلا حلول ها هنا، ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية. وكلامهم في ذلك طويل خارج عن طريق العقل والشرح. وقد أشرنا في بحث الوجود إلى بطلانه ولكن من يضلل الله فما له من هاد.

= والفناء عند الصوفية: عدم شعور الشخص بنفسه، أو بشيء من لوازم نفسه وقيل الفناء تبديل الصفات البشرية بالصفات الإلهية. وقيل: الفناء سقوط الأوصاف المذمومة، والبقاء ثبوت النعوت المحمودة وعلامته عندهم ذهاب حظ المرء من الدنيا والآخرة إلا من الله تعالى. والبقاء الذي يعقبه هو أن يفنى أعماله. ويبقى بما لله تعالى. وعلامة فنائك عن الخلق انقطاعك عنهم وعن التردد إليهم، وعلامة فنائك عن نفسك وعن هواك. تركك التعلق بالأسباب التي تجلي النفع وتدفع الضر وآخر الفناء عند الصوفية أن لا ترى شيئاً إلا الله.

راجع المعجم الفلسفي جـ ٢ ص ١٦٧.

(١) الحديث رواه الإمام البخاريُّ في الرقاق ٣٨ وأحمد بن حنبل جـ ٦ : ٢٥٦ ولفظه عند البخاري: إن الله قال: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب وما تقرب إليَّ عبدي بشيء أحب إليَّ مما افترضته عليه وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها وإن سألني لاعطينه ولئن استعاذ بي عبدي لأعيذنه وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته».

(٢) في (ب) وبعد بدلاً من (وتعذر).

المبحث الرابع

امتناع اتصاف الواجب بالحوادث

(في امتناع اتصافه بالحادث بمعنى الموجود بعد العدم خلافاً للكرامية، وأما الاتصاف بما له تعلقات حادثة أو بما يتجدد من السلوب والإضافات والأحوال فليس من المتنازع فلا يصلح تمسكاً لهم. والاستدلال بأن المصحح للاتصاف هو مطلق الصفة إذ لا عبرة بالقدم لكونه عدمياً فاسد لجواز أن يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة أو يكون القدم شرطاً أو الحدوث مانعاً. لنا وجوه:

الأول : الإجماع على أن ما يصح عليه إن كان صفة كمال لم يخل عنه وإلا لم يتصف به.

الثاني : أن الاتصاف بالحادث تغير، وهو عليه محال.

الثالث : أنه لو جاز لجاز في الأزل لاستحالة الانقلاب وهو يستلزم جواز وجود الحادث في الأزل لامتناع الاتصاف بالشيء بدونه.

الرابع : أنه لو جاز لزم عدم خلوه عن الحادث لاتصافه قبل ذلك الحادث بضده الحادث لزواله وبقابليته الحادث لما مر. واستضعف الأول بأن يجوز أن تكون الحوادث كمالات متلاحقة مشروطاً ابتداء الكل بانقضاء الآخر وفيه نظر. والثاني: بأن التغيير بمعنى تبدل في الصفات من غير تأثر[1] عن الغير نفس المتنازع، والثالث: بأن اللازم أزلية الجواز، والمحال جواز الأزلية، والرابع : منع مقدمات الملازمة).

---

(١) في (ج) تبر بدلاً من (تأثر).

المبحث الرابع : الجمهور على أن الواجب يمتنع أن يتصف بالحادث أي الموجود بعد العدم خلافاً للكرامية(1) . وأما اتصافه بالسلوب والإضافات الحاصلة بعد ما لم تكن، ككونه غير رازق لزيد الميت، رازقاً لعمرو المولود وبالصفات الحقيقية(2) المتغيرة المتعلقات ككونه عالماً بهذا الحادث قادراً عليه فجائز، وكذا بالأحوال المتحققة بعد ما لم تكن كالعالميات المتجددة بتجدد المعلومات عند أبي الحسين البصريّ(3) على ماسيجيء (4) تحقيق ذلك، وبهذا يندفع ما ذكره الإمام الرازيّ من أن القول بكون الواجب محلاً للحوادث لازم على جميع الفرق الإسلامية وإن (5) كانوا يتبرءون عنه.

أما الأشاعرة (6) : فلأن زيداً إذا وجد، كان الواجب غير قادر على خلقه بعدما كان وفاعلاً له؛ عالماً بأنه موجود، مبصراً لصورته، سامعاً لصوته، آمراً له بالصلاة بعد ما لم يكن كذلك.

---

(1) أصحاب أبي عبدالله محمد بن كرام. وهم طوائف بلغ عددهم إلى اثنتي عشرة فرقة وأصولها ست. العابدية. والتونية والزرينية والاسحاقية والواحدية وأقربهم الهيصمية ولكل واحدة منهم رأي قال أبو عبد الله في كتابه المسمى (عذاب القبر) إنه أحدى الذات أحدى الجوهر وأنه مماس للعرش من الصفحة العليا. وجوز الانتقال والتحول والنزول. . الخ.
راجع الملل والنحل جـ ١ ص ١٠٨، ١٠٩.

(2) في (ب) الخفيفة بدلاً من الحقيقة.

(3) هو محمد بن علي الطيب أبو الحسير البصريّ أحد أئمة المعتزلة. ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفي بها عام ٤٣٦هـ له تصانيف وشهرة بالذكاء والديانة على بدعته من كتبه «المعتمد في أصول الفقه» وشرح الأصول الخمسة كلها في الأصول.
راجع وفيات الأعيان ١ :٤٨٢.

(4) في (ب) ما يجب.

(5) في (أ) بزيادة لفظ (وإن).

(6) أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعريّ ت سنة ٣٢٤ هـ المنتسب إلى أبي موسى الأشعريّ - رضي الله عنه وسمعت من عجيب الاتفاقات أن أبا موسى الأشعريّ - رضي الله عنه - كان يقرر عين ما يقرره الأشعريّ أبو الحسن في مذهبه قال أبو الحسن: الباري تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة؛ مريد متكلم بكلام الخ.
راجع الملل والنحل جـ ١ ص ٩٤، ٩٥.

وأما المعتزلة[1]: فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما يراد وجوده أو عدمه، والسامعية، والمبصرية، لما يحدث من الأصوات والألوان، وكذا بتجدد العالميات عند تجدد المعلومات عند أبي الحسين البصري.

وأما الفلاسفة: فلقولهم بأن الله تعالى إضافة إلى ما حدث، ثم فنى بالقبلية ثم المعية، ثم البعدية،؛ وهم لا يقولون بوجود كل إضافة، حتى يلزم اتصافه بموجودات حادثة على ما هو المتنازع، وهذه الشبهة هي[2] العمدة في تمسك المجوزين فلا تكون واردة في محل النزاع، وقد يتمسك بأن المصحح لقيام الصفة بالواجب، إما كونها صفة، فيعم القديم والحادث، وإما مع قيد القدم، أعني كونه غير مسبوق بالعدم، وهو عدمي لا يصلح جزءاً للمؤثر.

وجوابه: منع الحصر لجواز أن يكون المصحح ماهية الصفة القديمة المخالفة لماهية الصفة الحادثة، على أن يكونا أمرين متخالفين متشاركين في مفهوم الوصفية، ولو سلم: يجوز أن يكون القدم شرطاً[3] أو الحدوث مانعاً، احتج المانعون بوجوه:

الأول: أنه[4] لو جاز اتصافه بالحوادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالإجماع، وجه اللزوم، أن ذلك الحادث، إن كان من صفات الكمال كان الخلو[5] عنه، مع جواز الاتصاف به نقصاً بالاتفاق، وقد خلا عنه قبل حدوثه، وإن لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على أن كل ما يتصف هو به يلزم أن يكون صفة الكمال.

---

(١) المعتزلة: ويسمون أصحاب العدل والتوحيد ويلقبون بالقدرية والعدلية وهم قد جعلوا لفظ القدرة مشتركاً وقالوا: لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى. احترازاً من وصمة اللقب إذ كان الذم به متفقاً عليه لقول النبي ﷺ (القدرية مجوس هذه الأمة).
راجع الملل والنحل جـ ١ ص ٤٣ وما بعدها.

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (هي).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (شرطاً).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (انه).

(٥) في (ب) حلوله بدلاً من (الخلو).

واعترض :بأنا لا نسلم[١] أن الخلو عن صفة الكمال نقص، وإنما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفاً بكمال، يكون زواله شرطاً لحدوث هذا [٢] الكمال. وذلك بأن يتصف دائماً بنوع كمال [٣] يتعاقب أفراده من غير بداية ونهاية! ويكون حصول كل لاحق مشروطاً بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الأفلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطاً لحصول كمال آخر، [٤] بل لاستمرار كمالات غير متناهية، فلا يكون نقصاً.

وأجيب : بأن المقدمة إجماعية بل ضرورية، والسند مدفوع بأنه إذا كان كل فرد حادث، كان النوع حادثاً ضرورة، لأنه لا يوجد إلا في ضمن فرد. وبأن الواجب [٥] على ما ذكرتم لا يخلو عن الحادث، فيكون حادثاً ضرورة. وبأنه في الأزل يكون خالياً عن كل فرد ضرورة امتناع الحادث في الأزل فيكون ناقصاً.

الثاني : وهو العمدة [٦] عند الحكماء أن الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال.

وجوابه : أن اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الأزل على أن يكون في الأزل قيداً للجواز، وهو لا يستلزم إلا أزلية [٧] جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الأزل على أن يكون قيداً للاتصاف ليلزم جواز أزلية الحادث، ولا خفاء في أن المحال جواز أزلية الحادث، بمعنى إمكان أن يوجد في الأزل، لا أزلية جوازه، بمعنى أن يمكن في الأزل وجوده في الجملة.

وهذا كما يقال : إن قابلية الإله لإيجاد العالم متحققة في الأزل بخلاف قابليته لإيجاد العالم في الأزل، أي يمكن في الأزل أن يوجده، ولا يمكن أن يوجده في الأزل، ومبنى الكلام، على أن يعتبر[٨] الحادث بشرط الحدوث، وإلا فلا خفاء في إمكان وجوده في الأزل.

---

(١) في (ب) ثم بدلاً من (نسلم).
(٢) في (أ) بزيادة (هو).
(٣) سقط من (ب) جملة (بنوع كمال).
(٤) في (أ) بزيادة (آخر).
(٥) سقط من (ب) لفظ (الواجب).
(٦) في (ب) المعتمد بدلاً من (العمدة).
(٧) في (ب) الاستلزام بدلاً من الأزلية.
(٨) سقط من (أ) لفظ (يعتبر).

الرابع : أنه لو جاز اتصافه بالحادث، لزم عدم حلوله[1] عن الحادث فيكون حادثاً لما سبق في حدوث العالم ولمساعدة الخصم على ذلك.

وأما الملازمة فلوجهين:

أحدهما : أن المتصف بالحادث لا يخلو عنه، وعن ضده. وضد الحادث حادث، لأنه منقطع إلى الحادث، ولا شيء من القديم كذلك، لما تقرر أن ما يثبت قدمه امتنع عدمه.

وثانيهما : أنه لا يخلو عنه وعن قابليته، وهي حادثة لما مرّ من أن أزلية القابلية تستلزم جواز أزلية المقبول، فيلزم جواز أزلية الحادث وهو محال، وكلا الوجهين ضعيف.

أما الأول : فلأنه إن أريد بالضد ما هو المتعارف، فلا نسلم[2] أن لكل صفة ضد أو أن الموصوف لا يخلو عن الضدين، وإن أريد أن مجرد[3] ما ينافيه وجودياً كان أو عدمياً حتى إن عدم كل شيء ضد له، ويستحيل الخلو عنهما، فلا نسلم[4] أن ضد الحادث حادث. فإن القدم[5] والحدوث إن جعلا من صفات الموجود خاصة، فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وإن أطلقا على المعدوم أيضاً باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود أو مسبوقاً به فهو قديم، وامتناع زوال القديم إنما هو في الموجود لظهور زوال العدم الأزلي لكل حادث.

وأما الثاني : فلأن القابلية اعتبار عقلي معناه، إمكان الاتصاف ولو سلم فأزليتها إنما تقتضي أزلية جواز المقبول أي إمكانه لا جواز أزليته ليلزم المحال. وقد عرف الفرق.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (حلوله).

(٢) في (ب) ثم بدلاً من (نسلم).

(٣) في (ب) بزيادة (أن).

(٤) في (ب) ثم بدلاً من (نسلم).

(٥) القدم : ضد الحدوث، والقدم: وجود فيما مضى: والبقاء: وجود فيما يستقبل، ولم يرد في التنزيل ولا في السنة ذكر القديم في وصف الله تعالى، والمتكلمون يصفونه به. وقد ورد: يا قديم الإحسان وأكثر ما يستعمل القديم يستعمل باعتبار الزمان، نحو قوله تعالى: ﴿كالعرجون القديم﴾ سورة يس آية رقم ٣٩.

الفصل الثالث

في الصفات الوجودية

وفيه مباحث:

الأول : الصفات زائدة على الذات

الثاني : في أنه تعالى قادر

الثالث : في أنه تعالى عالم

الرابع : في أنه تعالى مريد

الخامس : في أنه حي سميع بصير

السادس : في أنه تعالى متكلم

السابع : في صفات اختلف فيها.

المبحث الأول
الصفات زائدة على الذات

المبحث الأول:

(صفاته زائدة على الذات[1]، فهو عالم له علم، قادر له قدرة حيٌّ له حياة، إلى غير ذلك. خلافاً للفلاسفة والمعتزلة).

فـي الوجـودية لا خفـاء ولا نزاع في أن اتصـاف الواجـب بالسلبيات مثـل كونـه واحـداً ليس في جهـة وحيز لا يقتضـي ثبـوت صفـات له وكذا بالإضافات والأفعال، مثل كونه تعالى[2] العلي والعظيم، والأول، والآخر، والقابض[3] والباسط[4]، والخافض والرافع، ونحو ذلك. وإنما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية، مثل كونه العالم والقادر. فعند أهل الحق له صفات أزلية زايدة على الذات، فهو عالم له علم قادر له قدرة، حيّ له حياة، وكذا في السميع والبصير

---

(١) ما من شك في أن البحث في الذات والصفات الإلهية من ناحية الصلة بينهما توحيداً أو تغايراً، والبحث في الصفات الموهمة للتشبيه نفياً أو تأويلاً إنما هو تهجم من الإنسان على مقام لا يرقى إليه وهم متوهم ولا خيال متخيل، وإنه لحق أن كل ما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك.

وقد كان من الطبيعي أن يقدر الباحثون أنفسهم باعتبارهم من البشر حق قدرها، وأن يقدروا الله حق قدره.

ولو سار الأمر على هذا النسق لما تطاول البشر إلى مقام الله، ولما تجاوزوا حدودهم، وبالتالي لما كان هناك اختلاف وتنازع وافتراق في موضوع الصفات الإلهية.

التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل ص ١٤٠.

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (تعالى).

(٣) (٤) قال تعالى: ﴿والله يقبض ويبسط﴾ جزء من الآية ٢٤٥ سورة البقرة وفيه مسائل: الأولى: تقوية أحدهما بالآخر الأحسن في مثل هذين الاسمين أن تقوى أحدهما في الذكر بالآخر ليكون ذلك أدل على القدرة والحكمة، ولهذا السبب ذكرت الآية السابقة. وإذا ذكرت القابض مفرداً عن الباسط كنت قد وصفته بالمنع والحرمان وذلك غير جائز. والقبض في اللغة الأخذ والبسط التوسع والنشر، وهذان الأمران يعمّان جميع الأشياء فكل أمر ضيّقه فقد قبضه، وكل أمر وسّعه فقد بسطه. الخ.

راجع شرح أسماء الله الحسنى للرازي ص ٢٣٤.

والمتكلم وغير ذلك. مع اختلاف في البعض، وفي كونها غير الذات، بعد الاتفاق على أنها ليست عين الذات، وكذا في الصفات بعضها مع بعض، وهذا لفرط تحرزهم عن القول بتعدد القدماء، حتى[1] منع بعضهم أن يقال: صفاته قديمة، وإن كانت أزلية، بل يقال هو قديم بصفاته وآثروا أن يقال هي قائمة بذاته أو موجودة بذاته. ولا يقال هي فيه أو معه أو مجاورة له[2] أو حالة فيه، لإيهام التغاير، وأطبقوا على أنها لا توصف بكونها أعراضاً.

وخالف في القول بزيادة الصفات أكثر الفرق كالفلاسفة والمعتزلة، ومن يجري مجراهم من أهل البدع والأهواء، وسموا القائلين بها بالصفاتية[3]، ثم اختلفت عباراتهم فقيل: هو حيٌّ عالم قادر لنفسه، وقيل بنفسه. وقيل لكونه على حالة هي أخص صفاته، وقيل لا لنفسه، ولا لعلل. وكلام الإمام[4] الرازي في تحقيق إثبات الصفات، وتحرير محل النزاع، ربما يميل الى[5] الاعتزال.

قال في المطالب العالية[6]: أهم المهمات في هذه المسألة، البحث عن محل الخلاف فمن المتكلمين من زعم أن العلم صفة قائمة بذات العالم، ولها تعلق بالمعلوم فهناك أمور ثلاثة: الذات والصفة والتعلق، ومنهم من زعم أن العلم صفة توجب العالمية، وأن هناك تعلقاً بالمعلوم من غير أن يعين أن المتعلق هو العلم أو العالمية ليكون هناك أمور أربعة، أو كلاهما ليكون هناك أمور خمسة: ثم قال:

وأما نحن فلا نثبت إلا أمرين الذات والنسبة المسماة بالعالمية، وندعي أنها أمر زائد على الذات، موجود فيه للقطع، بأن المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من

---

(١) في (ب) حيث بدلاً من (حتى).

(٢) سقط من (ب) لفظ (له).

(٣) الصفاتية: يثبتون لله تعالى صفات أزلية، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل، حتى لقد بلغ بعضهم في إثبات الصفات الى حد التشبيه. والمعتزلة: يقولون بنفي الصفات لامتناع تعدد القديم. لذلك قيل: إن المعتزلة، نفاة الصفات معطلة الذات.

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (الإمام).

(٥) في (ب) سقط؟ حرف الجر (إلى).

(٦) المطالب العالية: كتاب في الكلام للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ وشرحه عبد الرحمن المعروف (بجلبي زاده).

الذات، وإن من اعترف بكونه عالماً لم يمكنه نفي هذه النسبة إذ لا معين للعالم إلا الذات الموصوفة بهذه النسبة، ولا للقادر إلا الذات الموصوفة بأنه يصح منه الفعل.

هذا: وقد عرفت أنه لا يجوز أن يكون العلم نفس الإضافة. وقد صرح هو أيضاً بذلك. حيث قال في نهاية العقول، لو كان عالماً وقادراً مجرداً من إضافي لتوقف ثبوته[1] على ثبوت المعلوم[2] والمقدور لأن وجود الامور الإضافية مشروط بوجود المضافين، لكن المعلوم قد يكون محالاً، وقد يكون ممكناً، لا يوجد إلا بإيجاد الله تعالى المتوقف على كونه عالماً قادراً.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (ثبوته).

(٢) في (ب) المعلول بدلاً من (المعلوم).

الرد على الفلاسفة والمعتزلة في عدم زيادة الصفات

(لنا وجوه الأول : أن حد العالم من قام به العلم، وعلة العالمية أعني كونه عالماً هو العلم، وهذا لا يختلف شاهداً وغائباً بخلاف ما ليس من الوجوه[1] التي توجب كون العالم عالماً كالعرضية والحدوث ونحو ذلك.

الثاني : أنه لا يعقل من العالم إلا من له العلم، ومن المعلوم إلا ما تعلق به العلم فالبضرورة إذا كان عالماً وكان له معلوم كان له علم، فإن قيل : علمه ذاته قلنا فلا يفيد حمله على الذات ولا تتميز الصفات ولا يفتقر إلى الإثبات، ويكون العلم مثلاً واجباً معبوداً صانعاً للعالم موصوفاً بالكمالات فإن قيل يكفي تغاير المفهوم كما في سائر المحمولات. قلنا: ليس الكلام في مثل العالم والقادر والحيّ بل في العلم والقدرة والحياة. فإن قيل ذاته من حيث التعلق بالمعلومات عالم بلا علم، وبالمقدورات قادر بلا قدرة، كالواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وهكذا مع أن الموجود واحد لا غير قلنا: معلوم قطعاً أن الذات لا تكون علماً وقدرة بل عالماً وقادراً. ويبقى الكلام في المعنى الذي هو مأخذ الاشتقاق ولا يفيدك تسميته بالتعلق للقطع بأنه من الصفات الحقيقية لا الاعتبارات العقلية[2].

الثالث: قوله تعالى: ﴿أنزله بعلمه﴾[3]، ﴿أنما أنزل بعلم الله﴾[4]، ﴿ذي القوة المتين﴾[5]، ﴿أن القوة لله﴾[6]).

---

(١) في (ج) الوجود بدلاً من (الوجوه).
(٢) في (ج) الفعلية بدلاً من (العقلية).
(٣) سورة النساء آية رقم ١٦٦.
(٤) سورة هود آية رقم ١٤.
(٥) سورة الذاريات آية رقم ٥٨.
(٦) سورة البقرة آية رقم ١٦٥.

لنا وجوه:

الأول : طريقة القدماء وهو اعتبار الغائب بالمشاهد، وتقريره على ما ذكره إمام الحرمين[١] أنه لا بدّ في ذلك من جامع للقطع بأنه لا يصح في الغائب الحكم بكونه جسماً محدوداً بناء على أنا لا نشاهد الفاعل إلا كذلك.

والجوامع أربعة : العلة والشرط، والحقيقة والدليل.

فإنه إذا ثبت في الشاهد كونه الحكم معللاً بعلة كالعالمية بالعلم أو مشروطاً بشرط كالعالمية بالحياة، أو تقررت حقيقة [٢] في محقق ككون حقيقة العالم من قام به العلم؛ أو دلّ دليل على مدلول عقلاً، كدلالة الأحداث على المحدث لزم المراد ذلك في الغائب.

وقد ثبت في الشاهد أن حقيقة العالم من قام به العلم. وأن الحكم بكون العالم عالماً معلل بالعلم، فلزم القضاء بذلك في الغائب.

وكذا الكلام في القدرة والحياة، وغيرهما. وهذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه.

وقد تكون هذه الأحكام في الشاهد معللة بالصفات كالعالمية بالعلم. فلا يتوجه منع الأمرين[٣] . نعم يتوجه ما قيل: إن هذه الأحكام إنما تعلل في الشاهد لجوازها، فلا تعلل في الغائب لوجوبها. وإن من شرط القياس[٤] أن يتماثل أمران فيثبت

---

(١) راجع ترجمة له في وفيات الأعيان ١ : ٢٨٧، ودمية القصر والفهرس التمهيدي ٢٠٩ و٥٥١، والسبكي ٢ : ٢٤٩، وسير النبلاء المجلد الخامس عشر ومفتاح السعادة ١ : ٤٤٠.

(٢) في (ب) حقيقته.

(٣) في (ب) الآخرين بدلاً من (الأمرين) ولعله تحريف.

(٤) القياس : التقدير، يقال: قاس الشيء إذا قدره، ويستعمل أيضاً في التشبيه، أي في تشبيه الشيء بالشيء. يقال هذا قياس ذاك إذا كان بينهما تشابه.
والقياس اللغوي : رد الشيء إلى نظيره، والقياس الفقهي: حمل فرع على أصله لعلة مشتركة بينهما.
والقياس المنطقي: قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطراراً. (راجع النجاة لابن سينا ص ٤٧).

لأحدهما مثل ما يثبت للآخر، وهذه الأحكام مختلفة غائباً وشاهـداً بالقدم والحدوث والشمول واللاشمول وغير ذلك.

وكذا الصفات التي أثبتوها عللاً لها.

وأجيب: بأن الوجوب لا ينافي التعليل، غايته أنه لا يعلل إلا بالواجب والجائز يعلل بالجائز، وأنه لا اختلاف لهذه الأحكام، ولا للصفات فيما يتعلق بالمقصود. فإن العلم إنما يوجب كون العالم عالماً من حيث كونه علماً لا من حيث كونه عرضاً أو حادثاً أو نحو ذلك.

الوجه الثاني: أن الله تعالى عالم، وكل عالم فله علم. إذ لا يعقل من العالم إلا ذلك، وكذا القادر وغيره.

وتقرير آخر أن لله تعالى معلوماً وكل من له معلوم فله علم، إذ لا معنى للمعلوم إلا ما تعلق به العلم.

فإن قيل: سلمنا أن له علماً، لكن لم لا يجوز أن يكون علمه نفس ذاته لا زايداً عليه. وكذا سائر الصفات؟.

قلنا: لأنه يلزم منه محالات أحدها أن لا يكون حمل تلك الصفات على الذات مفيدة بمنزلـة قولنا: الإنسان بشر، والذات ذات، والعالم عالم، ؛ والعلم علم.

وثانيها: أن يكون العلم هو القدرة، والقدرة هي الحياة، وكذا البواقي من غير تمايز أصلاً، لأنها كلها نفس الـذات، فينتظـم قياس هكذا. العلـم هو الـذات، والذات هي القدرة، لأن القدرة إذا كانت نفس الذات، كانت الذات نفس القدرة ضرورة.

وثالثها: أن يجزم العقل بكون الواجب عالماً قادراً، حياً سميعاً بصيراً من غير افتقار إلى إثبات ذلك بالبرهان، لأن كون الشيء نفسه ضروري.

ورابعها: أن يكون العلم مثلاً واجب الوجود لذاتـه، قائماً بنفسـه، صانعـاً للعالم، معبوداً للعباد، حياً، قادراً، سميعاً، بصيراً إلى غير ذلك من الكمالات،

وليس كذلك وفاقاً، حين صرح الكعبي[1] . بأن من زعم أن علم الله يعبد فهو كافر.

فإن قيل : يكفي في عدم لزوم هذه المحالات، كون المفهوم من الذات، غير المفهوم من الصفات، وكون المفهوم من كل صفة مغايراً للمفهوم من الأخرى، وهذا لانزاع فيه، ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب.

ألا نرى أن حمل مثل الكاتب. والضاحك، والعالم، والقادر على الإنسان يفيد، وربما يحتاج إلى البيان، مع اتحاد الذات، وعدم لزوم كون الكتابة وهو الضحك ، والضاحك والناطق.

قلنا : ليس الكلام في العالم والقادر والحي ونحو ذلك، مما يحمل على الذات بالمواطأة بل في العلم والقدرة والحياة، ونحوها مما لا يحمل إلا بالاشتقاق، فإنها إذا كانت نفس الذات كان لزوم المحلات المذكورة ظاهراً.

فإن قيل: إنما يلزم ذلك لو لم تكن الذات مع الصفات، وكذا الصفات بعضها مع البعض، متغايرة بحسب الاعتبار، وإن كانت متحدة بحسب الوجود، وذلك بأن تكون الذات من حيث التعلق بالمعلومات عالماً بل علماً[2] ، ومن حيث التعلق بالمقدورات قادراً بل قدرة[3] ، ومن حيث كونه بحيث يصح أن يعلم ويقدر حياً بل[4] حياة وعلى هذا القياس؛ ، ويكون معنى الحمل، أن الذات متعلق بالمعلومات وبالمقدورات مثلاً، ولا خفاء في إفادته، وافتقاره إلى البيان، ولا في تمايز الاعتبارات

---

(١) الكعبي: هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبيٌ البلخيٌ الخرسانيٌ، أبو القاسم أحد أئمة المعتزلة، كان رأس طائفة منهم تسمى (الكعبية) وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها، وهو من أهل بلخ وتوفي بها عام ٣١٩هـ له كتب منها «التفسير وتأييد مقالة أبي الهذيل». و«أدب الجدل» و«الطعن على المحدثين». قال السمعانيٌ: من مقالته: إن الله تعالى ليس له إرادة وأن جميع أفعاله واقعة منه بغير إرادة ولا مشيئة منه لها».

راجع تاريخ بغداد ٩ : ٣٨٤ ووفيات الأعيان ١ : ٢٥٢، ولسان الميزان ٣: ٢٥٥ وهدية العارفين ١ : ٤٤٤.

(٢) في (ب) بلا علم.

(٣) في (ب) بلا قدرة.

(٤) في (ب) بلا حياة.

بعضها عن البعض من غير تكثر في الذات أصلاً بحسب الوجود، وهذا كما أن الواحد نصف الاثنين، ثلث للثلاثة، ربع للأربعة، وهكذا إلى غير النهاية، مع أن الموجود واحد لا غير، والحمل مفيد، والنصفية متميزية عن الثلثية.

قلنا: كون الذات نفس التعلق الذي هو العلم والقدرة مثلاً ضروري البطلان ككون الواحد، نفس[1] النصفية، والثلثية، وإنما هو عالم وقادر فيبقى الكلام في مأخذ الاشتقاق، أعني العلم والقدرة فإنه لا بدّ أن يكون معنى وراء[2] الذات لا نفسه، ولا يفيدك تسميته بالتعلق، لأن مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الأعيان بمنزلة الحدوث والإمكان، بل من المعاني الحقيقية، فلا بدّ من القول بكونها نفس الذات فيعود المحذور أو وراء الذات فيثبت المطلوب.

وأيضاً وصف العالمية أو القادرية، وكذا المعلومية، أو المقدورية إنما تتحقق بعد تمام التعلق. فعلى ما ذكر يكون كل من العلم والقدرة عبارة عن تعلق الذات بأمر فلا بد في التمايز من خصوصية، بها يكون أحد التعلقين علماً والآخر قدرة، وهو المراد بالمعنى الزائد على الذات. والحاصل أنه لا نزاع في أن الله تعالى عالم قادر حي ونحو ذلك، وهذه الألفاظ ليست أسماء للذات، من غير اعتبار معنى، بل هي أسماء مشتقة معناها إثبات ما هو مأخذ الاشتقاق، ولا معنى له سوى إدراك المعاني، والتمكن من الفعل والترك، ونحو ذلك، فلزم بالضرورة ثبوت هذه المعاني للواجب.

كيف، والخلو عنها نقص، وذهاب إلى أنه لا يعلم ولا يقدر. ثم هذه المعاني يمتنع أن تكون نفس الذات لامتناع قيامها بأنفسها، ولما سبق من المحالات فتعين كونها معاني وراء الذات.

والمعتزلة مع ارتكابهم شناعة العالم بلا علم، والقادر بلا قدرة، لا يرضون رأساً

---

(١) في (ب) نصف بدلاً من (نفس).
(٢) في (ب) ولا الذات.

برأس، بل يباهون بنفي الصفات ويعدون إثباتها من الجهالات[١].

الوجه الثالث: النصوص الدالة على إثبات العلم والقدرة بحيث لا يحتمل التأويل كقوله تعالى:

﴿أنزله بعلمه﴾[٢] وقوله ﴿فاعلموا أنما أنزل بعلم الله﴾[٣] أي متلبساً بمعنى أنه تعلق به العلم، لا بمعنى مقارناً للعلم لئلا يلزم كون العلم منزلاً فيجب تأويله وكقوله تعالى:

﴿أن القوة لله﴾[٤] وقوله تعالى: ﴿إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين﴾[٥].

---

(١) يقول ابن تيمية: كل كمال ثبت للمخلوق فالخالق أحق به، وكل نقص تنزه عنه مخلوق فالخالق أحق بتنزيهه عنه لأن الموجود الواجب القديم أكمل من الموجود الممكن والمحدث، ولأن كل كمال في المفعول المخلوق، هو من الفاعل الخالق، وهم يقولون: كمال المعلول من كمال العلة. فيمتنع وجود كمال في المخلوق إلا من الخالق، فالخالق أحق بذلك الكمال.
ومن المعلوم بضرورة العقل أن المعدوم لا يبدع موجوداً والناقص لا يبدع ما هو أكمل منه فإن النقص أمور عدمية ولهذا لا يوصف الرب من الأمور السلبية إلا بما يتضمن أموراً وجودية. وإلا فالعدم المحض لا كمال فيه. كما قال تعالى: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ البقرة / ٢٥٥/ فنزه نفسه عن السنة والنوم لأن ذلك يتضمن كمال الحياة والقيومية وكذلك قوله: ﴿وما مسنا من لغوب﴾ ق ٣٨ يتضمن كمال القدرة.
راجع كتاب الصفدية ص ٩٠، ٩١.

(٢) سورة النساء آية رقم ١٦٦.

(٣) سورة هود آية رقم ١٤.

(٤) هذا جزء من آية من سورة البقرة رقم ١٦٥ وهي: ﴿ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب أن القوة لله جميعاً﴾.

(٥) سورة الذاريات آية رقم ٥٨.

أوجه المخالفين في زيادة الصفات على الذات

(قال: تمسك المخالف بوجوه:

الأول: أن الكل مستند إليه سيما صفاته فيلزم كونه قابلاً وفاعلاً، ورد بمنع بطلانه.

الثاني: أنها صفات كمال فيستلزم استكماله بالغير. ورد بأنها ليست غيره، ولو سلم فاستحالة الاستكمال بمعنى ثبوت صفة الكمال له نفس المتنازع.

الثالث: أن عالميته مثلاً واجبة، والواجب لا يعلل ورد بعد تسليم كون العالمية غير العلم. بأن الواجب بمعنى[1] ما يمتنع خلو الذات عنه، لا نسلم استحالة تعليله بصفة ناشئة عن[2] الذات[3].

الرابع: أن القول بتعدد القدماء كفر بإجماع. ورد بأنه لا تغاير ههنا فلا تعدد، ولو سلم فليس[4] أزلي قديماً بل إذا كان قائماً بنفسه. ولو سلم فالكفر إجماعاً تعدد القديم بمعنى عدم المسبوقية بالغير ولو سلم ففي الذات خاصة كما لزم النصارى).

تمسك المخالف بوجوه للقائلين بنفي الصفات شبه بعضها على أصول الفلسفة تمسكاً للفلاسفة، وبعضها على قواعد الكلام تمسكاً للمعتزلة، وبعضها من مخترعات أهل السنة على أحد الطريقين دفعاً لها، ولم يصرح في المتن بنسبة كل إلى من يتمسك به لعدم خفائه على الناظر في المقدمات.

الأول: وهو للفلاسفة. لو كانت له صفة زائدة لكانت ممكنة[5]، لأن الصفة لا

---

(١) في (أ) و (ب) بزيادة (بمعنى).

(٢) في (ج) غير بدلا من (عين).

(٣) في (ج) بزيادة (كل).

(٤) أمثال القرامطة والباطنية والمتفلسفة راجع رد ابن تيمية عليهم في كتاب الصفدية من ص ٨-١٣٥.

(٥) في (ب) مكلفة وهو تحريف.

تقوم بنفسها، فضلاً عن الوجود. كيف: وقد ثبت أن الواجب واحد، وما وقع في بعض كلام بعض العلماء من أن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، فمعناها أنها واجبة لذات الواجب أي مستندة إلى الله تعالى بطريق الإيجاب لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار ليلزم كونها حادثة، وكون القدرة مثلاً مسبوقة بقدرة أخرى، وما ثبت من كون الواجب مختاراً لا موجباً، إنما هو في غير صفاته؛ وأما استناد الصفات عند من يثبتها فليس[1] إلا بطريق الإيجاب.

وكذا قولهم علة الاحتياج إلى المؤثر هو الحدوث دون الإمكان ينبغي أن يخص[2] بغير صفاته، ولا يخفى أن مثل هذه التخصيصات في الأحكام العقلية بعيد جداً ثم صفاته على تقدير تحققها ولزوم إمكانها يجب أن يكون أثراً له[3] لامتناع افتقار الواجب في صفاته وكمالاته إلى الغير، فيلزم كونه القابل والفاعل وهو باطل لما مرّ.

وأجيب بالمنع كما[4] مرّ، وقد يقرر لزوم كونه الفاعل، بأن جميع الممكنات مستندة إليه وكأنه إلزامي، وإلا فأكثر الممكنات عند الفلاسفة أثر للغيره وإن كانت بالآخرة منتهية إلى الواجب، مستندة إليه بالواسطة، وهذا لا يوجب[5] كون الفاعل.

الثاني: الصفة الزائدة إن لم تكن كمالاً يجب نفيها عنه[6] لتنزهه عن النقصان، وإن كان يلزم استكماله بالغير، وهو يوجب النقصان بالذات فيكون محالاً.

وأجيب: بأنا لا نسلم أن ما لا يكون كمالاً يكون نقصاناً. وأن ما لا يكون عين الشيء يكون غيره، بل صفاته، لا هو ولا غيره. ولو سلم فلا نسلم استحالة ذلك إذا كانت صفة الكمال ناشئة عن الذات، دائمة[7] بدوامه، بل ذلك غاية الكمال.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (فليس).
(٢) في (ب) يختص بدلاً من (يخص).
(٣) في (ب) انزاله وهو تحريف.
(٤) في (ب) لما بدلاً من (كما).
(٥) سقط من (ب) حرف (لا).
(٦) في (ب) منه بدلاً من (عنه).
(٧) في (ب) قائمة بدلاً من (دائمة).

الثالث : وهو للمعتزلة أن عالميته واجبة، لاستحالة الجهل عليه، ولاستحالة افتقاره إلى فاعل يجعله عالماً، وكذا البواقي. والواجب لا يعلل، لأن سبب الاحتياج إلى العلة، هو الجواز لترجيح جانب الوجود، فعالميته مثلاً لا تعلل بالعلم، بل يكون هو عالم بالذات بخلاف عالميتنا فإنها جائزة.

والجواب : بعد تسليم كون العالمية أمراً وراء العالم معللاً به كما هو رأى مثبتي الأحوال، أن وجوبها ليس بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها، ليمتنع تعليلها، بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها، وهو لا ينافي كونها معللة بصفة ناشئة عن الذات، فإن اللازم للذات قد يكون بوسط.

الرابع : وهو[1] العمدة الوثقى لنفات[2] الصفات من المليين[3]، أنها إما أن تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته، وخلوه في الأزل عن العلم والقدرة والحياة وغيرها من الكمالات، وصدورها عنه بالقصد والاختيار أو بشرائط حادثة لا بداية لها، والكل باطل بالاتفاق، وإما أن تكون قديمة، فيلزم تعدد القدماء وهو كفر بإجماع المسلمين، وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين[4]، فكيف بأكثر.؟

وأجيب : بأنا لا نسلم تغاير الذات مع الصفات ولا الصفات بعضها مع البعض ليثبت التعدد، فإن الغيرين هما اللذان يمكن لنفكاك أحدهما عن الآخر بمكان أو زمان، أو بوجود وعدم أو هما ذاتان ليست إحديهما الأخرى وتفسيرهما بالشيئين أو الموجودين، أو الاثنين فاسد، لأن الغير من الأسماء الإضافية، ولا إشعار في هذا التفسير بذلك.

---

(١) في (أ) بزيادة (أن).

(٢) في (ب) سقط كلمة (لنفات).

(٣) المليين : أصحاب الملل. والملة كالدين. وهي ما شرع الله لعباده على لسان المرسلين ليتوصلوا به إلى جوار الله. والفرق بينها وبين الدين أن الملة لا تضاف إلا إلى النبي الذي تستند إليه. نحو ﴿فاتبعوا ملة إبراهيم﴾ سورة آل عمران آية ٩٥. ولا تكاد توجد مضافة إلى الله تعالى ولا إلى آحاد أمة محمد ﷺ ولا تستعمل إلا في جملة الشرائع دون آحادها.

راجع بصائر ذوي التمييز جـ ٤ ص ٥١٨.

(٤) قال تعالى : ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة﴾.

وقال تعالى : ﴿يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله؟ قال: سبحانك﴾.

قال صاحب التبصرة [1] ، وكذا تفسيرهما بالشيئين من حيث إن أحدهما ليس هو الآخر، لصدقه على الكل مع الجزء كالعشرة مع الواحد، وزيد مع رأسه مع أنه لم يقل أحد بكون الجزء غير الكل إلا جعفر بن حرب [2] من المعتزلة، وعدّ هذا من جهالاته، لأن العَشرة اسم للمجموع لا يتناول لكل فرد مع أغياره[3] فلو كان الواحد غير العَشرة لصار غير[4] نفسه، لأنه من العشرة؛ ولن تكون العشرة بدونه وقال أيضاً: كل الشيء ليس غيره، لأن الشيء لا يغاير نفسه.

وأعجب من هذا من قال: لو كان الغيران هما الاثنان لكان الغيران والاثنان ليس بمستعمل، والغير مستعمل.

والقول ما قال إمام الحرمين: إن إيضاح معنى الغيرين مما لا يدل عليه قضية عقلية، ولا دلالة قطعية سمعية، فلا يقطع ببطلان قول من قال: «كل شيئين غيران» نعم يقطع بالمنع من إطلاق الغيرية في صفات الباري وذاته لاتفاق الأمة على ذلك.

ثم قال: ولا يتحاشى من إطلاق القول، بأن الصفات موجودات، والعلم مع الذات موجودان، وكذا جميع الصفات، فظهر أن القول بالتعدد لا يتوقف على القول بالتغاير.

فقولنا: ولو سلم معناه لو سلم التغاير، أو التعدد بدون التغاير.

---

(1) هو أبو المعين ميمون بن محمد النسفي المتوفى سنة ٥٠٨ هـ وكتابه مجلد ضخم أوله: أحمد الله تعالى على منته.. الخ جمع فيه ماجل من الدلائل في المسائل الاعتقادية وبين ما كان عليه مشايخ أهل السنة وأبطل مذاهب خصومهم ومن نظر فيه علم أن متن العقائد لعمر النسفي كالفهرس لهذا الكتاب.

(2) هو جعفر بن حرب الهمدانيُّ: من أئمة المعتزلة. من أهل بغداد. أخذ الكلام عن أبي الهذيل العلاف بالبصرة. وصنف كتباً. قال الخطيب البغداديُّ إنها معروفة عند المتكلمين. وإن له اختصاص بالواثق العباسيِّ.

قال المسعوديُّ وإلى أبيه يضاف شارع «باب حرب» في الجانب الغربي من مدينة السلام توفي سنة ٢٣٦ هـ.

راجع تاريخ بغداد ٧: ١٦٣، ومروج الذهب ٢: ٢٩٨.

(3) في (ب) مع اعتباره.

(4) في (أ) بزيادة (غير).

فالقول بأزلية الصفات لا تستلزم القول بقدمها لكونه أخص، فإن القديم[1] هو الأزل القائم بنفسه، ولو سلم أن كل أزلي قديم. فلا نسلم أن القول بتعدد القديم مطلقاً كفر بالإجماع، بل في القدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير، وقدم الصفات زماني، بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم.

ولو سلم أن القول بتعدد القديم كفر ذاتياً كان أو زمانياً، فلا نسلم ذلك في الصفات، بل في الذوات خاصة، أعني ما تقوم بأنفسها. والنصارى وإن لم يجعلوا الأقانيم القديمة ذوات، لكن لزمهم القول بذلك حيث جوزوا عليها الانتقال! ، وقد سبق بيان ذلك، وقوله تعالى: ﴿**وما من إله إلا إله واحد**﴾[2] بعد قوله: ﴿**لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة**﴾[3] شاهد صدق على أنهم كانوا يقولون بآلهة ثلاثة. فأين هذا من القول بإله واحد له صفات كمال كما نطق بها كتابه.

---

(١) القديم في اللغة: ما مضى على وجوده زمان طويل؛ ويطلق في الفلسفة العربية على الموجود الذي ليس لوجوده ابتداء ويرادفه الأول: قال ابن سينا: «يقال قديم للشيء إما بحسب ذاته وإما بحسب الزمان فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة. والقديم بحسب الزمان لا أول لزمانه».

راجع النجاة لابن سينا ص ٣٥٥.

(٢) سورة المائدة آية رقم ٧٣.

(٣) سورة المائدة آية رقم ٧٣.

شبهة أخرى للمخالفين والرد عليها

(قال: وأما التمسك بأنه لو اتصف بالصفات لزم التركيب في الحقيقة الإلهية وبأن القدم أخص أوصاف الإله والكاشف عن حقيقته، فلو اشتركت الصفات فيه لكانت آلهة، وبأنه لا دليل على الصفات فيجب نفيها وبأنه لا يعقل من القيام إلا التبعية في التحيز فيلزم تحيز الباري فضعيف جداً).

قال: وأما التمسك إشارة إلى شبه أخرى ضعيفة جداً.

الأولى: أنه لو كان موصوفاً بصفات قائمة بذاته؛ لكانت حقيقة الإلهية مركبة من تلك الذات والصفات، وكل مركب ممكن لاحتياجه إلى الأجزاء. والجواب: منع الملازمة بل حقيقة الإله تلك الذات الموجبة للصفات.

الثانية: أن القدم أخص أوصاف الإله، والكاشف عن حقيقته، إذ به يعرف تميزه عن غيره، فلو شاركته الصفات في القدم، لشاركته في الإلهية، فيلزم من القول بها القول بالإلهية كما لزم النصارى.

والجواب: منع الأخص كون الكاشف هو القدم بل وجوب الوجودية.

الثالثة: أنه لا دليل على هذه الصفات لأن الأدلة العقلية لا تتم، والسمعية لا تدل إلا على أنه حيّ عالم قادر إلى غير ذلك. والنزاع لم يقع فيه، وما لا دليل عليه يجب نفيه كما سبق مراراً.

والجواب: منع المقدمتين.

الرابعة: أنه لا يعقل من قيام الصفة بالموصوف إلا حصولها في الحيز تبعاً لحصوله، والتحيز على الله تعالى محال، فكذا قيام الصفات به.

والجواب: أن معنى القيام هو الاختصاص الباعث على ما هو مرادكم باتصافه بالأحوال والأحكام.

من شبــه المخالفين

(قال: والقوي إلزاماً لزوم قيام المعنى بالمعنى في بقاء الصفات والدفع بأنها لا[1] تتصف بالبقاء أو باقية ببقاء الذات أو بقاؤها نفسها ضعيف).

قال: والقوي إلزاماً يعني أن من الشبـه القـوية في هذا البـاب، وإن كانـت مقدماتها إلزامية لا تحقيقية، أنها لو كانت له صفات قديمة، لزم قيام المعنى بالمعنى لأن القديم يكون باقياً بالضرورة. وعندكم أن بقاء الشيء صفة زائدة عليه قائمة به، وأن قيام[2] المعنى بالمعنى باطل. فمن الأصحاب من لم يجعل البقاء صفة زائدة، بل استمراراً للوجود، ومنهم من جوز في غير المتحيز قيام المعنى بالمعنى، وإنما الممتنع قيام العرض بالعرض، لأن معناه التبعية في التحيز، والعرض لا يستقل بالتحيز، ، فلا يتبعه غيره، بل كلاهما يتبعان الجوهر. ومنهـم من امتنـع عن وصف الصفات بالبقاء، فلـم يقل علمه باق، وقدراته باقية ، بل قال: هو باق بصفاتـه، وهـذا ضعيف جداً. لأن الدائم الموجد أزلاً وأبداً من غير طريان فناء عليه أصلاً، اتصافه بالبقاء ضروري، ولا يفيد التحرز عن التكلم به. ومنهم من قال: هي باقية ببقاء هو بقاء الذات، فإنه بقاء للذات وللصفات، وللبقاء لأنها ليست غير الذات بخلاف بقاء الجوهر، فإنه لا يكون بقاء لأعراضه، لكونها مغايرة له، والبقاء القائم بالشيء لا يكون بقاء لما هو غيره.

بهذا صرح الشيخ الأشعريُّ[3] واعترض عليه:

---

(١) سقط من (أ) و(ب) لفظ (لا).

(٢) سقط من (ب) لفظ (قيام).

(٣) هو علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن من نسل الصحابي أبي موسى الأشعريِّ، مؤسس مذهب الأشاعرة. كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين. ولد في البصرة عام ٢٦٠ هـ وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ثم رجع وجاهر بخلافهم. وتوفي ببغداد عام ٣٢٤ هـ قيل بلغت مصنفاته ثلاثمائة كتاب منها «الإبانة» «ومقالات الإسلاميين» و«ومقالات الملحدين».
راجع طبقات الشافعية ٢ : ٢٤٥ والمقريزي ٢ : ٣٥٩، وابن خلكان ١ : ٣٢٦.

بأن الصفات كما أنها ليست غير الذات، ليست عينها، فكيف يجعل البقاء القائم بالذات بقاء لما ليس بالذات، ولما لم يقم به البقاء، ولهذا لا يتصف بعض صفات الذات، مع أنها ليست غير الذات بالبعض، فلا يكون العلم مثلاً حياً قادراً. فظهر أن علة امتناع جعل بقاء الجوهر بقاء العرض ليست تغايرهما، بل كون أحدهما ليس الآخر ومنهم من قال: إن الصفة [1] باقية ببقاء جوهرا[2] هو نفسها، والعلم مثلاً، علم للذات، فيكون به عالماً وبقاء لنفسه، فيكون به باقياً، كما أن بقاء الله تعالى بقاء له، وبقاء للبقاء أيضاً، وهذا كالجسم يكون كائناً بالكون، والكون يكون كائناً بنفسه، وجاز حصول باقيين ببقاء واحد، لأن أحدهما كان قائماً بالآخر، فلم يرد إلى قيام صفة بذاتين بخلاف حصول متحركتين بحركة، وأسودين بسواد.

فإن قيل: معلوم أن الشيء إنما يكون عالماً بما هو علم، قادراً بما هو قدرة، باقياً بما هو بقاء إلى غير ذلك. وها هنا قد لزم كون الذات عالماً، وقادراً بما هو بقاء، والعلم باقياً بما هو علم، والقدرة باقية بما هو قدرة وهو محال.

قلنا: اختلاف الإضافة بدفع الاستحالة، فإن المستحيل هو أن يكون الشيء عالماً أو قادراً بما هو بقاء له، وباقياً بما هو علم أو قدرة له.

واللازم هو أن الذات عالم أو قادر بما هو بقاء للعلم أو للقدرة، والعلم أو القدرة باق بما هو علم أو قدرة للذات.

ولقائل أن يقول: فحينئذ[3] حتى لا يبقى قولكم بقاء الباقي صفة زائدة عليه، قائمة به على إطلاقه. وأيضا إذا جاز كون بقاء العلم نفسه مع القطع بأن مفهوم البقاء ليس مفهوم العلم. فلم لا يجوز مثله في الصفات مع الذات بأن يكون عالماً بعلم هو نفسه، قادراً بقدرة هي نفسه، باقياً ببقاء هو نفسه إلى غير ذلك، ولا يستلزم إلا كون الجميع واحداً بحسب الوجود لا بحسب المفهوم والاعتبار.

---

(١) سقط من (ب) جملة (إن الصفة).

(٢) في (أ) بزيادة (جوهر).

(٣) سقط من (أ) فحينئذ.

ادعاء المعتزلة نفي القدرة عن الله تعالى

(قال: ولهم في نفي القدرة.

أنه لو كانت له قدرة لما تعلقت بخلق الأجسام لأن قدرة الشاهد ليست كذلك إلا لعلة مشتركة هي كونها قدرة ولأنها إما أن تماثل قدرة الشاهد أو تخالفها بقدر تخالفها[1] . قلنا: لعل العلة أخص والمخالفة أشد).

قال : ولهم في نفي القدرة تمسك المعتزلة في امتناع كون البارى تعالى قادراً بالقدرة بأنه لو كان كذلك لما كان قادراً على خلق الأجسام، واللازم باطل وفاقاً ببيان الملازمة من وجهين:

أحدهما : أن عدم صلوح قدرة العبد لخلق الأجسام حكم مشترك، لا بدّ له من علة مشتركة، وما هي إلا كونها قدرة، فلو كان للباري أيضاً قدرة، لكانت كذلك.

وثانيهما : أن قدرة الباري على تقدير تحققها، إما أن تكون مماثلة لقدرة العباد فيلزم أن لا تصلح لخلق الأجسام، لأن حكم الأمثال واحد، وإما أن تكون مخالفة لها ، وليست تلك المخالفة أشد من مخالفة قدرة العباد بعضها للبعض، ومع ذلك لا يصلح شيء منها لخلق الأجسام، فكذا التي تخالفها هذا القدر من المخالفة.

والجواب : أنا لا نسلم أنه لا بدّ للحكم المشترك من علة مشتركة. بل يجوز أن يعلل بعلل مختلفة، إذ لا يمتنع اشتراك المختلفات في لازم واحد، فها هنا يجوز أن يعلل عدم صلوح قدرة العباد لخلق الأجسام بخصوصياتها.

ولو سلم، فلا نسلم أنه لا مشترك بينها سوى كونها قدرة لجواز أن تكون أمراً أخص من ذلك بحيث تشمل قدرة العباد، ولا تشمل قدرة الباري. ولا نسلّم أن مخالفة قدرة الباري لقدرة العباد، ليست أشد من مخالفتها فيما بينها لجواز أن تنفرد بخصوصية لا توجد في شيء منها، فتصلح هي لخلق الأجسام دونها.

(١) سقط من (خ) جملة (بقدر تخالفها).

ادعاء المعتزلة نفي العلم عن الله تعالى

(قال: وفي نفي العلم.

أنه لو كان عالماً بعلم كما في الشاهد لكان العلمان متماثلين لتعلقهما بالمعلوم من وجه واحد، فيلزم اشتراكهما في القدم أو الحدوث بخلاف العالمية فإنها فيه يتعلق الذات وفينا يتعلق العلم. ولكانت علومه [1] غير متناهية لكونه عالماً بما لا نهاية له ولكان فوقه عليم لقوله تعالى:

﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾ [2] قلنا لا يلزم من الاشتراك في اللازم التماثل ولا من التماثل الاستواء في الصفات، ولا يمتنع كثرة تعلقات الواحد ولو إلى غير نهاية ولا تخصيص العمومات).

قال: وفي نفي العلم تمسكوا في امتناع كونه عالماً بالعلم[3] بوجوه:

الأول: أنه لو كان كذلك لزم حدوث علمه، أو قدم علمنا، وكلاهما ظاهر البطلان، وجه اللزوم أنه إذا تعلق علمنا بشيء مخصوص تعلق به علمه كان كلاهما على وجه واحد، وهو طريق تعلق العلم بالمعلوم. لا أن يكون علمه به [4] بطريق تعلق الذات، وعلمنا به [5] بطريق تعلق العلم كما في عالميته، وعالميتنا. وإذا كان كلاهما على وجه واحد كانا متماثلين، فيلزم استواؤهما في القدم أوالحدوث.

والجواب: أن تعلقهما من وجه واحد لا يوجب تماثلهما لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد.

---

(١) في (ج) له علوم.

(٢) سورة يوسف آية رقم ٧٦.

(٣) العلم ضربان: إدراك ذات الشي. والثاني: الحكم على الشيء بوجود شيء هو موجود له. أو نفي شيء هو منفي عنه.

فالأول: هو المتعدى إلى مفعول واحد. قال تعالى: ﴿لا تعلمونهم الله يعلمهم﴾.

والثاني: المتعدى إلى مفعولين: نحو قوله تعالى: ﴿فإن علمتموهن مؤمنات﴾

وقوله: ﴿يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا اجبتم قالوا: لا علم لنا﴾ إشارة إلى أن عقولهم قد طاشت.

(٤) في (أ) بزيادة (به).

(٥) سقط من (ب) لفظ (به).

ولو سلّم ، فالتماثل لا يوجب تساويهما في القدم أو الحدوث لجواز اختلاف المتماثلات في الصفات ، ! كالوجودات على رأي المتكلمين .

الثاني : لو كان عالماً بالعلم لكان له علوم غير متناهية لأنه عالم بما لا نهاية له والعلم الواحد لا يتعلق إلا بمعلوم واحد، وإلا لما صح لنا أن نعلم كونه عالماً بأحد المعلومين، مع الذهول عن علمه بالمعلوم الآخر، ولجاز أن يكون علمه الواحد، قائماً مقام العلوم المختلفة في الشاهد للقطع ، بأن علمنا بالبياض يخالف علمنا بالسواد، ولو جاز هذا لجاز أن يكون له صفة واحدة تقوم مقام الصفات كلها بأن يكون علماً وقدرة وحياة وغير ذلك، بل تقوم الذات مقام الكل .

ويلزم نفي الصفات. وإذا لم يتعلق العلم الواحد إلا لمعلوم واحد لزم أن يكون له بحسب معلوماته الغير المتناهية علوم غير متناهية، وهو باطل وفاقاً واستدلالاً بما مرَّ مراراً من أن كل عدد يوجد بالفعل فهو متناه .

فإن قيل : فكيف جاز أن تكون المعلومات غير متناهية . . ؟

قلنا : لأن المعلوم لا يلزم أن يكون موجوداً في الخارج . والجواب : أنه لا يمتنع تعلق العلم الواحد بمعلومات كثيرة، ولو إلى غير نهاية وما ذكر في بيان الامتناع ليس بشيء لأن الذهول إنما هو عين التعلق بالمعلوم الآخر، وعلمنا أيضاً بالسواد والبياض لا يختلف إلا بالإضافة ، ولو سلم فيقام علمه مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة له مقام صفات مختلفة الجنس .

الثالث: لو كان الباري ذا علم لكان فوقه عليم لقوله تعالى: ﴿ **وفوق كل ذي علم عليم** ﴾[1] .

واللازم باطل قطعاً. والجواب منع كونه على عمومه. والمعارضة بالآيات[2] الدالة على ثبوت العلم كما مرّ.

---

(١) سورة يوسف آية رقم ٧٦.

(٢) قال تعالى: ﴿ **وسع ربي كل شيء علماً** ﴾ سورة الأنعام آية رقم ٨٠.

وقال أيضاً : ﴿ **لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه** ﴾ سورة النساء آية ١٦٦ .

المبحث الثاني

إثبات القدرة لله تعالى

(قال: بمعنى تمكنه من الفعل والترك، وصحتهما عنه بحسب الدواعي، فأصل الباب، أن قدم الصانع مع حدوث المصنوع لا يتصور في القادر لامتناع التخلف، فإذا ثبت حدوث الكل أو صدور الكل عنه بواسطة فظاهر وإلا فلا بد من نفي أن تتعاقب حوادث لا بداية لها يكون شيء وطأ في صدور الحوادث عن الموجب القديم،وقد سبق، وأن يوجب الموجب قديماً مختاراً يستند إليه الحوادث فهو وفاق).

المشهور أن القادر[1] هو الذي إن شاء فعل، وإن شاء ترك. ومعناه: أنه يتمكن من الفعل والترك. أي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة. وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه. عند خلوص الداعي بحيث لا يصح عدم وقوعه ولا استلزام عدم الفرق بينه وبين الموجب، لأنه الذي يجب عنه الفعل نظراً إلى نفسه. بحيث لا يتمكن من الترك أصلاً، ولا يصدق أنه إن شاء ترك كالشمس في الإشراق. والنار في الإحراق.

وميل الإمام الرازي إلى أن الداعي من جنس الإدراكات وهو العلم أو الظن أو الاعتقاد أن في الفعل مصلحة ومنفعة مثلاً. وقيل: من جنس الإرادة، وقيل: نفس المصلحة والمنفعة، ولا خفاء في أنها لا يلزم أن تكون كذلك في نفس الأمر، إذ ربما يظن المفسدة مصلحة، فيقدم على الفعل، ثم الأصل المعول عليه في باب إثبات قادرية الباري أنه صانع قديم له صنع حادث، وصدور الحادث عن القديم إنما يتصور بطريق القدرة دون الإيجاب. وإلا فيلزم تخلف المعلول عن تمام علته، حيث وجدت في الأزل العلة دون المعلول، ولا يتم هذا إلا بعد إثبات أن شيئاً من الحوادث

---

(١) هو قادر ومقتدر، ذو قدرة ومقدرة، والقدير: هو الفاعل لما يشاء على قدر ما تقتضي حكمته لا زائداً عليها ولا ناقصاً عنه ولذلك لا يصح أن يوصف به إلا الله تعالى ولا أحد يوصف بالقدرة من وجه إلا ويصح أن يوصف بالعجز من غير وجه الله تعالى فهو الذي ينتفي عنه العجز من كل وجه تعالى شانه.

يستند إلى الباري بلا واسطة، وذلك بأن يبين أنه قديم بذاته وصفاته. وأن العالم حادث بجميع أجزائه على ما قرره المتكلمون. أو يبين امتناع أن يكون موجباً بالذات، ويكون في سلسلة معلولاته لأنه[1] قديم مختار يستند إليه الحوادث، وهذا مما وافقنا عليه الخصم، أو حركة سرمدية[2] يكون جزئياته الحادثة شروطاً ومعدات في حدوث الحوادث على ما زعمت به الفلاسفة. وقد سبق في بحث التسلسل بيان استحالة وجود ما لا نهاية لها مجتمعة كانت أو متعاقبة. وفي بحث حدوث العالم بيان استحالة أزلية الحركة.

قال إمام الحرمين رحمه الله تعالى: دخول حوادث لا نهاية لها لإمدادها على التعاقب في الوجود معلوم البطلان بأوائل العقول، وكيف ينصرم بالواحد على أثر الواحد، ما انتفت عنه النهاية كالدورات [3] التي قبل هذه الدورة التي نحن فيها على ما تزعم الملاحدة من أن العالم لم يزل على ما هو عليه، ولم تزل دورة قبل دورة إلى غير أول، ووالد قبل ولد، وبذر قبل زرع، ودجاجة قبل بيضة، وهذا بخلاف إثبات حوادث لا آخر لها، كنعيم الجنان، فإنه ليس قضاء بوجود ما لا يتناهى. وهكذا كما إذا قال: لا أعطيك درهماً إلا أعطيك قبله ديناراً، أو لا أعطيك ديناراً إلا أعطيك قبله درهماً فلم يتصور أن يعطيه على حكم شرطه درهماً ولا ديناراً بخلاف [4] ما إذا قال: لا أعطيك درهماً، إلا أعطيك بعده ديناراً، ولا أعطيك ديناراً إلا أعطيك بعده درهماً.

---

(١) في (أ) بزيادة (لأنه).

(٢) سرمداً: اي دائماً ومنه قول طرفة:

لعمرك ما أمري عليّ بغمة نهاري ولا ليلي علي بسرمد

وهو من السرد أي المتابعة، ومنه قولهم في الأشهر الحرم، ثلاثة سرد وواحد فرد، والميم زائدة، ووزنه فعمل.

أن يوصف بالعجز من وجه غير الله تعالى فهو الذي ينتهي عنه العجز من كل وجه تعالى شأنه.

(٣) الدورة في الفلك: فترة تتكرر بعدها المواقع النسبية أو خصائص الأجرام السماوية، كحركة الأرض حول الشمس، والقمر حول الارض، والدورة الشمسية أن تعود بعدها الشمس إلى نفس الموقع بالنسبة للأرض فيتكرر ترتيب الأيام في التقويم، ودورات أخرى للبقع الشمسية، والنجوم المتغيرة.. راجع الموسوعة الميسرة ص ٨١٥.

(٤) سقط من (أ) بخلاف.

وبالجملة فالحدوث ينافي نفي (١) الأولية، ولا ينافي نفي الآخرية.

لا يقال: قد يمكن تقرير هذا الاستدلال بحيث لا يفتقر إلى أحد الأمرين المذكورين، كما ذكر في المواقف من أنه لو لم يكن قادراً لزم إما نفي الحادث أو عدم استناده إلى المؤثر، أو التسلسل، أو تخلف الأثر عن المؤثر التام لأنه إن لم يوجد حادث أصلاً فهو الأمر الأول. وإن وجد فإن لم يستند إلى مؤثر فهو الثاني، وإن استند فإن لم ينته إلى قديم فهو الثالث، وإن انتهى فلا بدّ من قديم يوجب حادثاً بلا واسطة دفعاً للتسلسل وهو الرابع، لأنا نقول هذا أيضاً تقرير الاستدلال المشهور بزيادة مقدمات لا حاجة إليها وهي الشرطيات الثلاث.

الأول: لأن الكلام في قادرية القديم الذي إليه ينتهي الكل، مع أن التالي في كل من الأولين عين المقدم، ولذا عدل عنه. وقال: وإن شئت قلت: أي في تقرير هذا الاستدلال، لو كان الباري موجباً بالذات لزم قدم الحادث، إذ لو حدث لتوقف على شرط حادث وتسلسل، ثم إنه لا يتم إلا بما ذكرنا على ما اعترف به حيث قال: واعلم أن هذا الاستدلال يغني على التقديرين لا يتم إلا إن تبين حدوث ما سوى الله تعالى، وامتناع قيام جوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته، أو تبين في الحادث اليومي أنه لا يستند إلى حادث مسبوق بآخر لا إلى نهاية محفوظاً بحركة دائمة، وذلك لأنه لو لم يتبين ما ذكر لم تصح الشرطية الرابعة من التقرير الأول، ويلزم المحال المذكور في التقرير الثاني لجواز أن تنتهي الحوادث إلى قديم يوجب قديماً يستند إليه الحوادث بطريق الاختيار دون الإيجاب، فلا يلزم التخلف ولا التسلسل، وأن لا يثبت قديم يوجب حادثاً بلا واسطة، بل يكون كل حادث مسبوقاً بآخر من غير بداية كما هو رأيهم في الحركات، ولا يكون هذا من التسلسل المسلم استحالته، أعني ترتب العلل والمعلولات لا إلى نهاية، فلا بدّ من بيان استحالة النوع الآخر من التسلسل. أعني كون(٢) كل حادث مسبوق بآخر لا إلى نهاية ليتم به(٣) الاستدلال.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (نفي).

(٢) سقط من (ب) لفظ (كون).

(٣) سقط من (ب) لفظ (به).

إيراد الأدلة في كونه تعالى قادراً

(قال: ولنعد من الأدلة عدة.

الأول: لما ثبت انتهاء الحوادث إلى الواجب لزم كونه قادراً وإلا فإما أن يوجب حادثاً بلا وسط [(١)] فيلزم التخلف أو لا فيلزم التسلسل.

الثاني: تأثيره في وجود العالم إن كان بطريق الإيجاب فإما بلا وسط أو بوسط قديم فيلزم قدم العالم، وإما بوسط حادث فتتسلسل الحوادث.

الثالث: اختلاف الأجسام بعوارضها ليس للجسمية ولوازمها لكونها مشتركة وإلا لعوارض أو ذاتيات، أو أجسام لها نوع اختصاص لامتناع التسلسل وبتعين الفاعل المختار، لأن نسبة الموجب إلى الكل على السواء.

الرابع: لو كان موجد العالم موجباً لزم من ارتفاعه ارتفاعه لأن ارتفاع الملزوم من لوازم ارتفاع اللازم لكن ارتفاع الواجب محال.

الخامس: اختصاص الكواكب والأقطاب بمحالها، والأفلاك بأماكنها لو لم يكن بإرادة القادر، لزم الترجح لأن نسبة الموجب إلى الكل على السواء.

السادس: فاعل أعضاء الحيوان وأشكاله إن كانت [(٢)] طبيعة أو مبدأ موجباً لزم كونه كرات مجردة أو متغامة فتعين القادر المختار وقد يتمسك بالأدلة السمعية من الإجماع وغيره، وبأن القدرة وغيرها صفات كمال وأضدادها سمات نقص، وبأن صانع العالم على أحكامه وانتظامه لا يكون إلا عالماً قادراً بحكم الضرورة، وهذه الوجوه مع ما فيها من مجال[(٣)] المناقشة ربما تفيد باجتماعها اليقين [(٤)]).

---

(١) في (ج) واسطة.
(٢) سقط من (ج) كانت.
(٣) في (أ) و (ب): محال بدلاً من (مجال).
(٤) في (ج) التعين بدلاً من (اليقين).

قال: ولنعد من الأدلة عدة بعد التنبيه على أصل الباب يريد إيراد عدة تقريرات للأصحاب.

الأول: لما ثبت بما سبق في إثبات الصانع وإبطال التسلسل انتهاء الحوادث إلى الواجب لزم كونه قادراً مختاراً، وإلا فإما أن يوجب حادثاً بلا واسطة، فيلزم التخلف، حيث وجد في الأزل، ولم يوجد في[1] الحادث أولا فيلزم أن يكون كل حادث مسبوقاً بآخر لا إلى نهاية وقد بين بطلانه.

الثاني: تأثير الواجب في وجود العالم يجب أن يكون بطريق القدرة والاختيار، إذ لو كان بطريق الإيجاب، فإما أن يكون بلا واسطة، أو بوسط قديم فيلزم قدم العالم وقد بين حدوثه. وإما بوسط حادث، فينقل الكلام إلى كيفية صدوره، وتتسلسل الحوادث وقد بين بطلانه.

الثالث: اختلاف الأجسام بالأوصاف، واختصاص كلٍ بما له من الشكل واللون، والطعم والرائحة، وغير ذلك، لا بد أن يكون لمخصص لامتناع التخصيص بلا مخصص، فذلك المخصص لا يجوز أن يكون نفس الجسمية أو شيئاً من لوازمها، لكونها مشتركة بين الكل، بل أمر آخر، فينقل الكلام إلى اختصاصه بذلك الجسم، فإما أن تتسلسل المخصصات وهو محال، أو ينتهي إلى قادر مختار بناء على أن نسبة الموجب إلى الكل على السواء وهو المطلوب.

الرابع: لو كان موجد العالم وهو الله تعالى موجباً بالذات لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه، بمعنى أن يدل ارتفاعه على ارتفاعه. لأن العالم حينئذ[2] يكون من لوازم ذاته، ومعلوم بالضرورة أن ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم، لأن ارتفاع الواجب محال. فتعين أن يكون تأثيره في العالم بطريق القدرة والاختيار دون اللزوم والإيجاب.

الخامس: اختصاص الكواكب والأقطاب[3] لمحالها لو لم تكن بقادر مختار بل

---

(١) في (ب) بزيادة حرف الجر (في).
(٢) في (ب) حتى بدلاً من (حينئذ).
(٣) في (ب) الأقطار بدلاً من (الاقطاب).

بموجب لزم الترجيح بلا مرجح، لأن نسبة الموجب إلى جميع أجزاء البسيط على السواء.

السادس: فاعل الحيوانات [١] وأعضائها [٢] على صورها وأشكالها، يجب أن يكون قادراً مختاراً. إذ لو كان طبيعة النطفة أو أمراً خارجياً موجباً لزم أن يكون الحيوان على شكل الكرة، إن كانت النطفة بسيطة، لأن ذلك مقتضى الطبيعية، ونسبة الموجب إلى أجزاء البسيط على السوية، وعلى شكل كرات مضمومة بعضها إلى البعض إن كانت النطفة مركبة، من البسائط بمثل ما ذكر.

وقد يتمسك في إثبات كون الباري قادراً عالماً بالإجماع، والنصوص القطعية من الكتاب والسنة [٣]، وبأن القدرة والعلم والحياة ونحو ذلك صفات كمال. وأضدادها من العجز والجهل والممات سمات نقص يجب تنزيه الله عنها. وبأن صانع العالم على ما فيه من لطائف الصنع وكمال الانتظام والإحكام عالم قادر بحكم الضرورة. وهذه الوجوه لا تخلو عن مجال مناقشة:

أما الستة [٤] الأول: قلما [٥] لا يخفى على المتأمل فيها، الواقف على قواعد الفلسفة وأما السابع: فلأن مرجع الأدلة السمعية إلى الكتاب، ودلالة المعجزات، وهل يتم الإقرار بها، والإذعان لها قبل التصديق بكون الباري قادراً عالماً فيه تردد وتأمل، وأما الثامن: فلأنه فرع جواز اتصافه [٦] [بها وكونها كمالات في حقه ووجوب اتصافه] بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التي [٧] ربما يناقش فيها. وأما التاسع: فلابتنائه [٨] على

---

(١) في (أ) الحيوان بدلا من (الحيوانات).

(٢) في (أ) وأعضائه بدلاً من (أعضائها).

(٣) قال تعالى: ﴿قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم﴾ سورة الأنعام آية رقم ٦٥، وقال تعالى: ﴿عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال﴾ سورة الرعد آية رقم ٩.

(٤) في (ب) الشبه وهو تحريف.

(٥) في (ب) فلما بدلاً من (قلما).

(٦) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٧) في (ب) انتهى بدلاً من (التي).

(٨) في (ب) فلا نهاية وهو تحريف.

أن ما يشاهد من أمر السماء والأرض مستند إلى الواجب بلا واسطة، إلى بعض معلولاته[1] على ما يزعم الفلسفي، لكن من كان طالباً[2] للحق غير هائم في أودية الضلال ربما يستفيد من هذه لوجوه القطع واليقين بلا احتمال.

---

(١) في (ب) معلوماته وهو تحريف.

(٢) سقط من (ب) لفظ طالباً.

أدلة المخالفين في قدرة الله تعالى

(قال: تمسك المخالف بوجوه:

الأول: تعلق القدرة إن افتقر إلى مرجح تسلسل، وإن لم يفتقر انسد باب إثبات[1] الصانع، ورد بمنع الملازمتين لجواز أن يكون المرجح تعلق الإرادة لذاتها ولأن ترجيح القادر أحد مقدوريه بلا مرجح بمعنى تخصيصه بلا داعية غير ترجيح الممكن بلا مرجح، يعني تحققه بلا مؤثر.

الثاني: أن تعلق القدرة والإرادة إما قديم فيلزم قدم العالم، وإما حادث فتتسلسل الحوادث، ورد بالمنع لجواز أن يتعلقا في الأزل بإيجاده في ما لا يزال، أو يكون حدوث تعلقهما لذاتها.

الثالث: أن الفاعل إن استجمع جميع ما لا بدّ منه وجب رده[2] لامتناع التخلف في القادر، ورد بأن الوجوب من القادر لا ينافي الاختيار بل يحققه، بخلاف الوجوب من الموجب فإنه لا يصح فيه إنه إن شاء ترك.

الرابع: أن نسبة القدرة إلى الوجود نسبتها إلى العدم، وهو لا يصلح مقدوراً لكونه أزلياً ونفياً محضاً فكذلك الوجود. ورد بأن معنى القدرة على العدم أنه إن شاء لم يفعل وإن لم يشأ لم يفعل لا إن شاء فعل العدم.

الخامس: أن المختار إن كان الفعل أولى به من الترك يلزم الاستكمال بالغير وإلا فالعبث، ورد بأنه يكفي في نفي العبث كونه أولى في نفسه أو بالنسبة إلى الغير.

السادس: أن أثر المختار إن امتنع في الأزل لزم الانقلاب وإن أمكن لزم جواز استناد الأزلي إلى المختار، ورد بأنه في الأزل ممكن لذاته ممتنع لكونه أثر المختار.

---

(١) سقط من (ج) لفظ (إثبات).

(٢) في (ج) اثره بدلاً من (رده).

السابع: أنه يعلم في الأزل وجود الأثر فيجب أو عدمه فيمتنع فلا يكون مقدوراً، ورد بأنه يعلم وجوده بقدرته).

قال: تمسك المخالف بوجوه:

الأول: لو كان الباري تعالى فاعلاً بالقدرة والاختيار دون الإيجاب، فتعلق قدرته بأحد مقدوريه بالمتساويين، بالنظر إلى نفس القدرة دون الآخريْن، افتقر إلى مرجح بنقل الكلام إلى تأثيره في ذلك المرجح، ولزم التسلسل في المرجحات، وإن لم يفتقر لزم انسداد باب ثبات[1] الصانع، لأن مبناه على امتناع الترجح بلا مرجح، وافتقار وقوع الممكن إلى مؤثر.

والجواب: منع الملازمتين. أي لا نسلم أنه لو افتقر تعلق القدرة إلى مرجح لزم التسلسل، لجواز أن يكون الترجيح هو الإرادة [2] التي تتعلق بأحد المتساويين لذاتها، كما في اختيار الجائع أحد الرغيفين، والهارب أحد الطريقين، ولا يخفى أن هذا أولى مما قال في المواقف اقتداء بالإمام أن القدرة تتعلق لذاتها.

ولا نسلّم أنه لو لم يفتقر إلى مرجح لزم انسداد باب إثبات الصانع، فإن المفضي إلى ذلك جواز ترجيح الممكن بلا مرجح، بمعنى تحققه بلا مؤثر، لا ترجيح القادر أحد مقدوريه بلا مرجح، بمعنى تخصيصه بالإيقاع من غير داعية.

ولا يلزم من جواز هذا جواز ذلك.

الثاني: أن تعلق القدرة والإرادة بإيجاد العالم إن كان أزلياً لزم كون العالم أزلياً لامتناع التخلف عن تمام العلة، وإن كان حادثاً ينقل الكلام إلى تعلقهما بأحداث ذلك التعلق، وتتسلسل التعلقات الحادثة[3].

---

(١) (أ) بزيادة لفظ (بثبات).

(٢) الإرادة: هي المشيئة، وراوده على كذا مراودة، وأرادة الكلأ أي طلبه والرائد هو الذي يرسل في طلب الكلأ. وهي بمعنى القصد إلى الشيء.

وفي اصطلاح المتكلمين، عند الأشاعرة: هي صفة قديمة زائدة على الذات قائمة بها تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه من الأمور المتقابلة.

راجع شرح البهجوري على الجوهرة ص ٧٨.

(٣) راجع المقصد الثاني من كتاب المواقف في قدرته تعالى جـ ٨ ص ٤٩ وما بعدها.

والجواب: منع الملازمتين.

أما الأولى: فلجواز أن تتعلق القدرة والإرادة في الأزل بإيجاد العالم فيما لا يزال.

وأما الثانية: فلجواز أن يكون حدوث تعلق القدرة والإرادة لذاتهما من غير افتقار إلى حدوث تعلق آخر. على أن التعلقات اعتبارات عقلية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار.

الثالث: أن الواجب إذا[1] استجمع جميع ما لا بد منه في صدور الأثر عنه وجودياً كان أو عدمياً، وجب صدور الأثر عنه، بحيث لا يتمكن من الترك لامتناع عدم الأثر عند تمام المؤثر، فلا يكون مختاراً بل موجباً، وإن لم يستجمع[2] جميع ما لا بدّ منه امتنع صدور الأثر ضرورة امتناع وجود الأثر بدون المؤثر، وحاصل هذا يؤول إلى أنه لا فرق بين الموجب والمختار.

والجواب: أنه لو سلم امتناع عدم الأثر عند تمام المؤثر المختار. فلا نسلم أن هذا يستلزم كون الفاعل موجباً لا مختاراً، فإن الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا منافٍ له، لأنه بحيث لو شاء لترك بخلاف الموجب فظهر الفرق.

الرابع: أن الفاعل لو كان قادراً على وجود الشيء، لكان قادراً على عدمه، لأن نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء، لكن اللازم باطل، لأن العدم الأصلي أزلي ولا شيء من الأزلي بأثر للقادر، وأيضاً العدم، نفي محض لا يصلح متعلقاً للقدرة والإرادة. لأن معناه التأثر، وحيث لا تأثير فلا أثر.

والجواب: أن معنى كون العدم مقدوراً. أن الفاعل إن شاء لم يفعل، أي إن شاء أن لا يوجد الشيء لم يوجده، أو إن لم يشأ لم يفعل.[3] أي إن لم يشأ أن يوجده لم يوجده.

---

(١) في (ب) إن بدلاً من (إذا).
(٢) في (ب) يجتمع بدلاً من (يستجمع).
(٣) في (ب) لم يقم به بدلاً من (لم يفعل).

ولا نسلم استحالة ذلك، وإنما المستحيل هو أنه [1] شاء فعل العدم، وهذان الوجهان لنفي كون المؤثر قادراً واجباً كان أو غيره، وقد ذكرهما في المواقف بطريق السؤال والجواب بعدما قال: احتج الحكماء بوجوه [2] .

الأول: ذكرنا أولاً ولم يذكره غيره.

الخامس: أن الفاعل للشيء بطريق القدرة والاختيار، إن كان الفعل أولى به من الترك لزم استكماله بالغير، وإن لم يكن أولى لزم كون فعله عبثاً وكلا الأمرين محال على الواجب.

الجواب: أنا لا نسلم أن الفعل إذا لم يكن أولى به كان عبثاً [3] لما لا يكفي في نفي العبث كونه أولى في نفس الأمر - أو بالنسبة إلى الغير من غير أن تكون تلك الأولوية أولى بالفاعل، وإن سمي مثله عبثاً بناء على خلوه من نفع للفاعل. فلا نسلم استحالته على الواجب.

السادس: أن الباري تعالى لو كان قادراً مختاراً لزم انقلاب الممتنع ممكناً أو جواز كون الأزلي أثراً للقادر وكلاهما محال.

وجه اللزوم أن أثره إن كان ممتنعاً في الأزل، وقد صار ممكناً فيما لا يزال فهو الأمر الأول، وإن كان ممكناً وقد أوجده القادر فهو الثاني لأن إمكانه في الأزل [4]. مع أن الاستناد إلى القادر في قوة إمكان [5] استناده إلى القادر مع كونه في الأزل.

والجواب: منع الملازمة الثانية لجواز أن يكون ممكناً في الأزل نظراً إلى ذاته وممتنع وقوعه في الأزل، نظراً إلى وصف استناده إلى القادر كالحادث ممكن في الأزل لذاته،

---

(١) في (ب) إن شاء بدلاً من (أنه شاء).

(٢) راجع ما ذكره صاحب المواقف في المقصد الثاني جـ ٨ ص ١٥٣ حيث قال « احتج الحكماء على إيجابه تعالى بوجوه كثيرة أقواها ما صرح به المصنف وعبر عنه بقوله: الأول: لأنه الذي عليه يعولون .. الخ.

(٣) في (ب) عيباً بدلاً من (عبثاً).

(٤) سقط من (ب) من أول: وقد .. إلى (في الأزل).

(٥) في (أ) بزيادة (إمكان).

ويمتنع مع حدوثه، فلا يلزم جواز الاستناد إلى القادر لما هو أزلي بل لما هو ممكن في الأزل بالذات.

ولا نُسلِّم استحالته.

السابع: أن أثر الباري تعالى. إما واجب الوقوع أو ممتنع الوقوع، لأنه إما يعلم في الأزل وقوعه فيجب أو لا وقوعه فيمتنع، وإلا لزم الجهل ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور لزوال مكنة[1] الترك في الأول[2] والفعل في الثاني. بل كليهما في كليهما.

والجواب: أنه يعلم[3] ممتنع وقوعه بقدرته ومثل هذا الوجوب لا ينافي المقدورية بل يحققها.

---

(١) في (ب) ممكنة.
(٢) في (ب) الأولى بدلاً من (الأول).
(٣) في (ب) ممتنع بدلاً من (يعلم).

خاتمة

(قال: خاتمة.

قدرة الله تعالى غير متناهية. بمعنى أن جواز تعلقها لا ينقطع، وشاملة للكل بمعنى أن تعلقها لا يقتصر على البعض، لأن المقتضى للقادرية هو الذات. والمصحح للمقدورية هو الإمكان، ولا تمايز قبل الوجود يخصص البعض، والأولى التمسك بمثل: ﴿والله على كل شيء قدير﴾[1]).

قال: خاتمة قدرة الله تعالى غير متناهية. إما بمعنى أنها ليست لها[2] طبيعة امتدادية تنتهي إلى حد ونهاية، أو بمعنى أنها لا يطرأ عليها العدم، فظاهر لا يحتاج إلى التعرض، وإما بمعنى أنها لا تصير بحيث يمتنع تعلقها فلأن ذلك عجز ونقص[3] ولأن كثيراً من مخلوقاته أبدية كنعيم الجنان، وذلك بتعاقب جزئيات لا نهاية لها بحسب القوة والإمكان، ولأن المقتضى للقادرية هو الذات، والمصحح للمقدورية هو الإمكان، ولا انقطاع لهما، وبهذا استدلوا على شمول قدرة الله تعالى لكل موجود ممكن بمعنى أنه يصح تعلقها به، ولما توجه عليه أنه لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط التعلق القدرة، أو مانع عنه، ومجرد[4] وجوده[5] المقتضى، والمصحح لا يكفي بدون وجود الشرط وعدم المانع.

أجيب: بأنه لا تمايز للممكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرائط التعلق وموانعه دون البعض، وهذا ضعيف على ما سبق، فالأولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته مثل: **﴿والله على كل شيء قدير﴾**[6].

---

(١) سورة البقرة آية رقم ٢٨٤.

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (لها).

(٣) في (ب) ونقص بدلاً من (نقص).

(٤) في (ب) وتجرد بدلاً من (ومجرد).

(٥) سقط من (أ) لفظ (وجوده).

(٦) سورة البقرة آية رقم ٢٨٤.

مخالفة المجوس في شمول القدرة

(قال: وخالف المجوس.

في الشرور حتى الأجسام المؤذية والنظام في خلق الجهل والكذب وسائر القبائح، وعبّاد فيما علم تعالى. أنه لا يقع لامتناع وقوعه عنه، والبلخي في مثل مقدور العبد لكونه عبثاً أو سفهاً أو تواضعاً. ورد بعد تسليم الحصر بأنها عوارض لا تمنع التماثل والجبائي في عينه لأن المقدور بين قادرين يستلزم صحة مخلوق بين خالقين، ونحن نمنع اللزوم بناء على أن قدرة العبد غير مؤثرة، وأبو الحسن بطلان اللازم كما في حركة جوهر ملتصق بكفي جاذب. ودافع معاً).

قال: وخالف المجوس[(1)] المنكرون لشمول قدرة الله تعالى. طوائف منهم المجوس القائلون بأنه لا يقدر على الشرور حتى خلق الأجسام المؤذية. وإنما القادر على ذلك فاعل آخر عندهم (أهرمن) لئلا يلزم كون الواحد خيراً شريراً، وقد عرفت ذلك. ومنهم النظّام[(2)] وأتباعه القائلون بأنه لا يقدر على خلق الجهل والكذب والظلم، وسائر القبائح، إذ لو كان خلقها مقدوراً له لجاز صدورها عنه، واللازم باطل

---

(۱) المجوس: هم عبدة النيران القائلين أن للعالم أصلين، نور وظلمة، قال قتادة: الأديان خمسة. أربعة للشيطان وواحد للرحمن، وقيل المجوس في الأصل النجوس لتدينهم باستعمال النجاسات. والميم والنون. يتعاقبان كالغيم والغين، والأيم والأين.
راجع تفسير القرطبي جـ ١٢ ص٢٣.

(۲) هو إبراهيم بن سيار بن هانيء البصري أبو إسحاق النظام: من أئمة المعتزلة قال الجاحظ «الأوائل يقولون في كل الف سنة رجل لا نظير له فان صح ذلك فأبو اسحاق من أولئك» تبحر في علوم الفلسفة واطلع على أكثر ما كتبه رجالها صاحب فرقة تسمى (النظامية) نسبة إليه في لسان الميزان: أنه منهم بالزندقة وكان شاعراً أديباً ولمحمد عبد الهادي أبي ربدة كتاب (إبراهيم بن سيار) توفي سنة ٢٣١ هـ.
راجع اللباب ٣: ٢٣٠ وخطط المقريزي ١: ٣٤٦ والنجوم الزاهرة ٢: ٢٣٤.

لإفضائه إلى السفه[١] إن كان عالماً بقبح ذلك، وباستغنائه عنه وإلى الجهل إن لم يكن عالماً.

والجواب: لا نسلم قبح الشيء بالنسبة إليه، كيف وهو تصرف في ملكه؟. ولو سلم: فالقدرة عليه لا تنافي امتناع صدوره عنه نظراً إلى وجود الصارف وعدم الداعي، وإن كان ممكناً في نفسه، ومنهم ابن عبَّاد[٢] وأتباعه القائلون بأنه ليس بقادر على ما علم أنه لا يقع لاستحالة وقوعه. قال في المحصل[٣] وكذا ما علم[٤] أنه يقع لوجوبه.

والجواب: أن مثل هذه الاستحالة لا تنافي المقدورية ومنهم أبو القاسم البلخي المعروف بالكعبي، وأتباعه القائلون، بأنه لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى لو حرك جوهراً إلى حيز وحركه العبد إلى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان، وذلك لأن فعل العبد إما عبث أو سفه أو تواضع بخلاف فعل الرب. وفي عبارة المحصل بدل التواضع الطاعة. وعبارة المواقف، إما طاعة أو معصية، أو سفه، وليست على ما ينبغي لأن السفه، وإن جاز أن يجعل شاملاً للعبث، فلا خفاء في شمولية المعصية أيضاً.

والجواب: منع الحصر ككثيرامن المصالح الدنيوية.

فإن قيل: المشتمل على المصلحة المحضة، أو الراجحة طاعة وتواضع.

قلنا: ممنوع. بل إذا كان فيه امتثال وتعظيم للغير، وهذا لا يتصف به فعل الرب، وإن اشتمل على المصلحة.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (السفه).

(٢) هو معمر بن عباد السلمي: معتزلي من الغلاة، من أهل البصرة. سكن بغداد، وناظر النظام، وكان أعظم القدرية غلواً، انفرد بمسائل منها أن الإنسان يدبر الجسد وليس بحال فيه. ووصف الإنسان بوصف الإلهية تنسب إليه طائفة تسمى (بالمعمرية) توفي سنة ٢١٥ هـ راجع خطط المقريزي ٢ : ٣٤٧.
ولسان الميزان ٦ : ٧١ واللباب ٣ : ١٦١.

(٣) سبق التعريف بهذا الكتاب.

(٤) في (ب) المعلم بدلاً من (ما علم).

ولو سلِّم الحصر، فالمقدور في نفسه حركات وسكنات، وتلحقه هذه الأحوال والاعتبارات بحسب قصد العبد وداعيته. وليست من لوازم الماهية. فانتفاؤها لا يمنع التماثل، ومنهم الجبائيِّ[1] وأتباعه القائلون بأنه لا يقدر على نفس مقدور العبد، لأنه لو صح مقدور بين قادرين لصح مخلوق بين خالقين، لأنه يجب وقوعه بكل منهما عند تعلق الإرادة لما سبق من وجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعي. وقد عرفت امتناع اجتماع المؤثرين على أثر واحد.

والجواب عندنا: منع الملازمة بناء على أن قدرة العبد ليست بمؤثرة وسيجيء إن شاء الله تعالى.

ولو سلِّم: فإنما يتم خلوص الداعي والقدرة لو لم يكن تعلق القدرة أو الإرادة للآخرة مانعاً.

ولو سلِّم فيجوز أن يكون واقعاً بهما جميعاً، لا بكل منهما ليلزم المحال. وعند أبي الحسين البصريِّ[2]، منع بطلان اللازم، فإنا إذا فرضنا التصاق جوهر واحد بكفي إنسانين، فجزية أحدهما حال ما دفعه الآخر، فإن الحركة الحاصلة فيه مستندة إلى كل منهما وفيه نظر.

---

(١) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائيِّ ابو علي: من أئمة المعتزلة، ورئيس علماء الكلام في عصره. وإليه نسبة الطائفة المعروفة بالجبائية له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب سبته إلى (جبي) من قرى البصرة، اشتهر في البصرة ومات سنة ٣٠٣هـ ودفن بجبي، له تفسير حافل مطول رد عليه الأشعريُّ.

راجع المقريزي ٢ : ٣٤٨، ووفيات الأعيان ١ : ٤٨٠ والبداية والنهاية ١١ : ١٢٥. ومفتاح السعادة ٢ : ٣٥.

(٢) - سبق الترجمة له.

شمول قدرة الله تعالى

(قال: وأما شمول قدرته

بمعنى أن الكل بإيجاده ابتداء أو بواسطة [1] فلم يقع من القائلين بالصانع نزاع في ذلك. بل في تفاصيله وبمعنى أنه لا مؤثر سواه أصلاً فلم يذهب إليه إلا البعض من المتكلمين. تمسكاً بظواهر النصوص، وهو الحق. وبدليل التوارد والتمانع، وفيهما ضعف).

قال: وأما شمول قدرته ما مرّ من الاختلاف كان في شمول قدرة الله تعالى بمعنى كونه قادراً على كل ممكن سواء تعلق به القدرة والإرادة فوجد أم لا؟ فلم يوجد أصلاً، أو وجد بقدرة مخلوق، وعلى هذا لا يتأتى اختلافات والفلاسفة ومن يجري مجراهم ممن لا يقول بكونه قادراً مختاراً، وقد يفسر شمول قدرته بأن كل ما يوجد من الممكنات فهو معلول له بالذات أو بالواسطة، وهذا مما لا نزاع فيه لأحد من القائلين بوحدة الواجب. وإنما الخلاف في كفية الاستناد ووجود الوسائط وتفاصيلها، وأن كل ممكن [2] أي إلى أي ممكن يستند حتى ينتهي إلى الواجب، وقد تفسر شمول قدرته بأن ما سوى الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرته وإرادته ابتداء بحيث لا مؤثر سواه، وهذا مذهب أهل الحق من المتكلمين، وقليل ما هم، وتمسكوا بوجوه.

الأول: النصوص الدالة إجمالاً على أنه خالق الكل لا خالق سواه [3] وتفصيلاً على أنه خالق السموات والأرض، والظلمات والنور[4]، والموت والحياة، وغير ذلك من الجواهر والأعراض.

---

(١) في (ج) أو بوسط.

(٢) في (أ) بزيادة (أي).

(٣) قال تعالى: ﴿ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه﴾. الأنعام آية ١٠٣.

(٤) قال تعالى: ﴿الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور﴾ الأنعام آية رقم ١

الثاني: دليل التوارد وهو أنه لو وقع شيء بقدرة الغير، وقد عرفت أنه مقدور لله تعالى أيضاً، فلو فرضنا تعلق الإرادتين به معاً فوقوعه إما بإحدى القدرتين، فيلزم الترجيح بلا مرجح، وإما بهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد، لأن التقدير أن كلاً منهما مستقل بالإيجاد، فلا يجوز أن تكون العلة هي المجموع، وهذا بخلاف حركة الجوهر الملتصق بكفي جاذب ودافع، فإنه لا دليل على استقلال كل منهما بإيجاد تلك الحركة على الوجه المخصوص.

نعم[√]: يرد عليه أن قدرة الله تعالى أكمل فيقع بها، وتضمحل قدرة العبد.

الثالث: دليل التمانع، وهو أنه لو وقع شيء بإيجاد الغير، وفرضنا تعلق قدرة الله تعالى وإرادته بضد ذلك الشيء في حال إيجاد الغير ذلك الشيء كحركة جسم وسكونه في زمان بعينه، فإن وقع الأمران جميعاً لزم اجتماع الضدين، وإن لم يقع شيء منهما لزم عجز الباري، وتخلف المعلول عن تمام العلة، وخلو الجسم عن الحركة والسكون، وإن وقع أحدهما لزم الترجيح بلا مرجح، وفيه ما قد عرفت، لا يقال معنى كون قدرته أكمل أنها أشمل أي أكثر إيجاداً، ولا أثر لهذا التفاوت في المقدور المخصوص، بل نسبة القدرتين إليه على السواء. لأنا نقول: بل معناه أنها أقوى، وأشد تأثيراً، فيترجح على قدرة العبد، ويظهر أثرها.

مخالفة الفلاسفة

(قال: وخالفت الفلاسفة:

في الأفلاك والعناصر وما فيها من الحوادث بل فيما سوى العقل الأول. وقد سبق والصائبة والمنجمون في حوادث هذا العالم حيث أسندوها إلى الأفلاك والكواكب بما لها من الأوضاع والحركات الطبيعية حيث أسندوها إلى الأمزجة والطبائع. وغاية متشبثهم الدوران.

والمعتزلة في الشرور والقبائح والأفعال الاختيارية للحيوانات وسيأتي).

وخالفت الفلاسفة القول، بأنه لا مؤثر في الوجود سوى الله تعالى، مذهب البعض من أهل السنة كالأشاعرة[١] ومن يجري مجراهم، وخالف فيه أكثر الفرق من المليين وغيرهم.

فذهبت الفلاسفة إلى أن الصادر عنه بلا واسطة هو العقل الأول[٢]، وهو مصدر عقل ونفس وفلك، وهكذا ترتيب المعلولات مستنداً بعضها إلى البعض.

فالفاعل للأفلاك عقول، ولحركاتها نفوس، وللحوادث بعض هذه المبادىء أو

---

(١) الأشاعرة: نسبة إلى ابي الحسن الأشعريِّ مؤسس الفرقة، ويرى البعض أن مذهب الأشاعرة مذهب أهل السنة والجماعة، والأشعرية، هم تلاميذ الأشعريِّ الذين تخرجوا عليه وغيرهم ممن جاء بعده، وذهب مذهبه. ومنهم الباقلانيِّ وابن فورك والاسفراييني والقشيريِّ والجوينيِّ، وإمام الحرمين والغزالي، والأشعرية، وإن كانوا يذهبون مذهب إمامهم في ان العقل يستطيع إدراك وجود الله إلا أنه ليس للعقل عندهم ما له من شأن عند المعتزلة فهو لا يوجب تحسيناً ولا تقبيحاً.
الموسوعة العربية الميسرة ص ١٦٦.

(٢) ـ الموجود الأول الصادر عن ذات الله تعالى ـ في نظر الفلاسفة ـ هو العقل الأول، وهو ممكن الوجود بذاته. واجب الوجود بالكائن الأول، أي الله، وعلى هذا فالكائنات كلها ما خلا الله ممكن الوجود الفعلي من جهته هوياتها ولكي توجد بالفعل لا بد لها من علة فاعلة هي الله.
راجع الفلسفة العربية جـ ٢ ص ١١٤.

الصور أو القوى بتوسط الحركات، ولأفعال المعدنيات صورها النوعية، ولأفعال النبات والحيوان نفوسها، وبالجملة، فأكثر الممكنات عندهم مؤثرات، وذهب الصابئون[1] والمنجمون[2] إلى أن كل ما يقع في عالم الكون والفساد من الحوادث والتغيرات مستندة إلى الأفلاك والكواكب، بما لها من الأوضاع والحركات والأحوال والاتصالات، وغاية متمسكهم في ذلك هو الدوران أعني ترتب هذه الحوادث على هذه الأحوال وجوداً وعدماً، وهو لا يفيد القطع بالعلية، لجواز أن تكون شروطاً أو معلومات مقارنة أو نحو ذلك.

كيف: وكثيراً ما يظهر التخلف بطريق المعجزات والكرامات.

كيف: ومبنى علومهم على بساطة الأفلاك والكواكب، وانتظام حركاتها على نهج واحد، وهو ينافي ما ذهبوا إليه من اختلاف أحوال البروج [3] والدرجات، وانتسابها إلى الكواكب وغير ذلك من التفاصيل والاختصاصات، وبالنظر إلى الدوران، زعم الطبيعيون أن حوادث هذا العالم مستندة إلى امتزاج العناصر والقوى، والكيفيات الحاصلة بذلك. ثم الظاهر أن ما نسب إلى المنجمين والطبيعين هو مذهب الفلاسفة. إلا أنه [4] لما [5] لم يعرف مذهب الفريقين في مبادىء

---

(١) الصابئون: جمع صابئ، وقيل: صاب ولذلك اختلفوا في همزه وهمزه الجمهور إلا نافعاً فمن همزه جعله من صبات النجوم إذا طلعت وصبأت تنبه الغلام إذا خرجت، ومن لم يهمز جعله من صبا يصبو، إذا مال فالصابي في اللغة: من خرج ومال من دين إلى دين، ولهذا كانت العرب تقول لمن أسلم قد صبأ فالصابئون قد خرجوا من دين اهل الكتاب.

(٢) طائفة من الناس تلجأ إلى حسابات الفلك واستعمال الشعبذة والتلاعب بعقول الآخرين وفي المثل (كذب المنجمون ولو صدقوا).

(٣) البرج: القصر وجمعه بروج. وقد جاء في القرآن على وجوه ثلاثة، الأول: بمعنى مدار الكواكب، ﴿والسماء ذات البروج﴾. سورة البروج آية ١ ﴿تبارك الذي جعل في السماء بروجاً﴾ الفرقان آية ٦١، الثاني: بمعنى القصور قال تعالى: ﴿ولو كنتم في بروج مشيدة﴾ النساء آية ٧٨، أي قصور محكمة، الثالث: بمعنى التزين والتوسع قال تعالى: ﴿ولا تبرجن تبرج الجاهلية﴾ سورة الأحزاب آية ٣٣ وهذا كله مأخوذ من (المبرج) في اعتبار حسنه.
راجع بصائر ذوي التمييز جـ ٢ ص ١٣٤.

(٤) (ب) أما بدلاً من (إلا).

(٥) سقط من (ب) (لما).

الأفلاك والعناصر، وإثبات العقول والنفوس، وكون الباري موجباً أو مختاراً، جعل كل منهما فرقة من المخالفين، وأما من المسلمين. فالمعتزلة أسندوا الشرور والقبائح إلى الشيطان [1] وهو قريب من مذهب القائلين بالنور والظلمة، وأسندوا الأفعال الاختيارية للإنسان وغيره من الحيوانات البهم، وهو مسألة خلق الأعمال وستأتي.

فإن قيل: الفلاسفة والمعتزلة لا يقولون بالقدرة، فلا معنى لعدهم من المخالفين في شمولها.

قلنا: المراد بالقدرة ها هنا القادرية [2]، أي كونه قادراً، ولا خلاف للمعتزلة في ذلك، وكذا للفلاسفة، لكن بمعنى لا ينافي الإيجاب على ما قيل: إن القادر هو الذي يصح أن يصدر عنه الفعل وأن لا يصدر، وهذه الصحة هي القدرة، وإنما يترجح أحد الطرفين على الآخر بانضياف وجود الإرادة أو عدمها إلى القدرة، وعند اجتماعهما يجب حصول الفعل وإرادة الله تعالى علم خاص، وعلمه وقدرته أزليان غير زائدين على الذات. فلهذا كان العالم قديماً. والصانع موجباً بالذات. والحق أن هذا قول بالقدرة والإرادة لفظاً لا معنى.

الشيطان: هو كل عات متمرد من الإنس والجن، والدواب، والعرب تسمى الحية شيطاناً وقوله تعالى ﴿طلعها كأنه رؤوس الشياطين﴾ قال الفرّاء: فيه ثلاثة أوجه، احدها: أنه شبه طلعها في قبحه برؤوس الشياطين لأنها موصوفة بالقبح، الثاني: أن العرب تسمى بعض الحيات شيطانا وهو ذو عرف قبيح، الوجه الثالث: قيل إنه نبت قبيح يسمى رؤوس الشياطين، والشيطان نونه أصلية، وقيل إنها زائدة فإن جعلته فيعالاً من قولهم (تشيطن) الرجل صرفته وإن جعلته من تشيط لم تصرفه لأنه فعلان.

(٢) في (ب) القدرية.

المبحث الثالث

في

أنه تعالى عالم

(قال: المبحث الثالث في أنه عالم.

أما عندنا فإنه صانع للعالم على انتظامه،وأحكامه،ولأنه قادر مختار لما مرَّ. وما يشاهد من بعض الحيوانات، لو صح أنه فعلها لدل على عملها، وأما التمسك بالسمعيات فدور).

اتفق عليه جمهور العقلاء، والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان:

الأول: أنه فاعل فعلاً محكماً متقناً، وكل من كان ذلك فهو عالم، أما الكبرى فالبضرورة ونبه عليه، أن من رأى خطوطاً مليحة، أو سمع ألفاظاً فصيحة، تنبىء عن معادن دقيقة، وأغراض صحيحة علم قطعاً أن فاعلها عالم، وأما الصغرى فلما ثبت من أنه خالق للأفلاك[1] والعناصر بما فيها من الأعراض والجواهر، وأنواع المعادن والنبات، وأصناف الحيوانات على اتساق، وانتظام، واتقان، وإحكام تحار فيها العقول والأفهام، ولا تعفى بتفاصيلها الدفاتر والأقلام على ما يشهد بذلك علم **الهيئة**[2]، وعلم التشريح، وعلم الآثار العلوية، والسفلية، وعلم الحيوان والنبات، مع أن الإنسان لم يؤت من العلم إلا قليلاً، ولم يجد إلى الكنه سبيلاً. فكيف إذا رقي إلى عالم الروحانيات من الأرضيات والسماويات، وإلى ما يقول

---

(١) - الفلك السفينة ويستعمل ذلك للواحد والجمع، وتقديراهما مختلفان فإن الفلك إن كان واحداً كان كبناء قفل، فإن كان جمعاً فكبناء حمر.

قال: «حتى إذا كنتم في الفلك»

والفلك مجرى الكواكب، وتسميته بذلك لكونه كالفلك قال - ﴿**وكلٌ في فلك يسبحون**﴾ وفلكة المغزل ومنه اشتق فلك ثدي المرأة، وفلكت الجدي، اذا جعلت في لسانه مثل فلكته يمنعه عن الرضاع.

راجع معجم مفردات الفاظ القرآن ص ٤٠٠.

(٢) - في (ب) البيئة بدلاً من (الهيئة).

به[1] الحكماء من المجردات. ﴿إن في خلق السموات والأرض، واختلاف الليل والنهار، والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، وما أنز ل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها، وبث فيها من كل دابة، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾[2].

فإن قيل: إن أريد الانتظام والإحكام من كل وجه بمعنى أن هذه الآثار مرتبة ترتيباً لا خلل فيه أصلاً، وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو أوفق[3] منه وأصلح. فظاهر أنها ليست كذلك. بل الدنيا طافحة بالشرور[4] والآفات، وإن أريد في الجملة ومن بعض الوجوه، فجل آثار المؤثرات من غير العقلاء، بل كلها كذلك، وأيضاً قد أسند جمع من العقلاء الحكماء عجائب خلقة الحيوان، وتكون تفاصيل الأعضاء إلى قوة عديمة الشعور سموها المصورة، فكيف يصح دعوى كون الكبرى ضرورية..؟.

قلنا: المراد اشتمال الآثار والأفعال على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملاءمة للمنافع، والمطابقة للمصالح على وجه الكمال، وإن اشتمل بالغرض على نوع من الخلل. وجاز أن يكون فوقه ما هو أكمل، والعلم[5] بأن مثل ذلك لا يصدر إلا عن العالم ضروري، سيما إذا تكرر وتكثر، وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز، وما يقال: لم لا يكفي الظن مدفوع بالتكرر والتكثر، وبأنه يكفي في إثبات غرضنا التصور.

الثاني: أنه قادر أي فاعل بالقصد والاختيار لما مرَّ، ولا يتصور ذلك إلا مع العلم بالمقصود.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (به).
(٢) سورة البقرة آية رقم ١٦٤ وقد جاءت هذه الآية محرفة وبذلك بنقص قوله تعالى: ﴿والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس﴾.
(٣) في (ب) أرفق بدلاً من (أوفق).
(٤) في (ب) طامحة بالميم لا (الفاء).
(٥) في (أ) والحكم بدلاً من (العلم).

فإن قيل: قد يصدر عن الحيوانات العجم بالقصد والاختيار أفعال محكمة، متقنة في ترتيب مساكنها، وتبرير معايشها كما النحل [1] ، والعنكبوت [2] ، وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور، وفيما بين الناس مشهور مع أنها ليست من أولى العلم.

قلنا: لو سلّم أن موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات، فلم لا يجوز أن يكون فيها من العلم قدر ما تهتدي به إلى ذلك. بأن يخلقها الله تعالى عالمة بذلك، أو يلهمها هذا العلم حين ذلك الفعل، ثم المحققون من المتكلمين على أن طريقة القدرة والاختيار أوكد، وأوثق من طريقة الإتقان والإحكام، لأن عليها سؤالاً صعباً، وهو أنه لم لا يجوز أن يوجب الباري تعالى موجداً يستند إليه تلك الأفعال المتقنة المحكمة، ويكون له العلم والقدرة، ودفعه بأن إيجاد مثل ذلك الموجود، وايجاد العلم والقدرة فيه أيضاً [3] ، فعلاً محكماً، بل أحكم، فيكون فاعله عالماً لا يتم إلا ببيان أنه قادر مختار، إذ الايجاب بالذات من غير قصد لا يدل على العلم، فيرجع طريق الايقان إلى طريق القدرة مع أنه كافٍ في إثبات المطلوب، وقد يتمسك في كونه عالماً بالأدلة السمعية من الكتاب والسنة والإجماع.

---

(١) النحل سمي نحلاً لان الله عز وجل نحله العسل الذي يخرج منه قاله الزجاج. والنحل والنحلة الدبر يقع على الذكر والانثى حتى يقال: يعسوب والنحل يؤنث في لغة أهل الحجاز، وروى ابن عباس قال: نهى رسول الله ﷺ عن قتل النملة والنحلة والهدهد والصرد، أخرجه أبو داود وذكره الترمذي عن الحكيم في نوادر الأصول، ومن عجيب ما خلق الله في النحل أن ألهمها لإتخاذ بيوتها مسدسة، فبذلك اتصلت حتى صارت كالقطعة الواحدة، وذلك أن الأشكال من المثلث إلى المعشر، إذا جمع كل واحد منها إلى أمثاله لم يتصل وجاءت بينهما فرج إلا الشكل المسدس، فإنه إذا جمع إلى أمثاله اتصل كأنه كالقطعة الواحدة.

(٢) قالوا: العنكبوت: الدويبة المعروفة التي تنسج نسجاً رقيقاً مهلهلاً بين الهواء وهي عناكيب وعناكب وعكاب وعكُبْ قال عطاء الخراسانيُّ نسجت العنكبوت مرتين مرة على داود حين كان جالوت يطلبه، ومرة على النبي ﷺ، ولذلك نهى عن قتلها. وقال النحاة: إن تاء العنكبوت في آخرها مزيدة لانها تسقط في التصغير والجمع وهي مؤنثة وحكى الفراء تذكيرها فأنشد:

على هطالهم منهم بيوت   كأن العنكبوت قد ابتناها

راجع تفسير القرطبي حـ ١٣ ص ٣٤٤، ٣٤٥.

(٣) سقط من (أ) لفظ (فيه).

ويرد عليه أن التصديق بإرسال الرسل، وإنزال الكتب يتوقف على التصـديق بالعلم والقدرة فيدور، وربما يجاب بمنـع التـوقف، فإنـه إذا ثبـت صدق الرسـل بالمعجزات، حصل العالـم بكل ما أخبروا به، وإن لم يخطر بالبال كون المرسل عالماً. والظاهر أن هذا مكابرة.

نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الإمام.

أدلة الفلاسفة

(قال: وعند الفلاسفة.

لأنه مجرد وكل مجرد عالم، ولأنه عالم بذاته وهو مبدأ للكل، والعلم بالمبدأ مستلزم للعلم بذي المبدأ).

قال: وعند الفلاسفة. أورد [1] من استدلالهم على علم الباري وجهان:

الأول: أنه مجرد أي ليس بجسم ولا جسماني لما مرّ، وكل مجرد عاقل، أي عالم بالكليات لما وقعت الإشارة إليه في مباحث المجردات من أن التجرد يستلزم التعقل، وبيانه أن التعقل يستلزم إمكان العقولية لأن المجرد بريء عن الشوائب المادية، واللواحق الغريبة وكل ما هو كذلك لا يحتاج إلى عمل يعمل به حتى يصير معقولاً. فإن لم يعقل، كان كذلك من جهة القوة العاقلة، لا من جهته، وإمكان المعقولية يستلزم إمكان المصاحبة [2] بينه، وبين العاقل إياه، وهذا الإمكان لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل، لأن حصوله فيه نفس المصاحبة، فتوقف إمكان المصاحبة على حصول المجرد فيه توقف إمكان الشيء على وجوده المتأخر عنه، وهو محال.

إذ المجرد سواء وجد في العقل أو في الخارج يلزمه إمكان مصاحبة المعقول، ولا

---

(١) في (أ) ورد بدلاً من (أورد).

(٢) الصاحب الملازم إنساناً كان أو حيواناً أو مكاناً أو زماناً ولا فرق بين أن تكون مصاحبته بالبدن وهو الأصل والأكثر أو بالعناية والهمة وعلى هذا قال:

لئن غبت عن عيني لما غبت عن قلبي

ويقال للمالك للشيء هو صاحبه وكذلك لمن يملك التصرف فيه. والمصاحبة والاصطحاب أبلغ من الاجتماع لأجل أن المصاحبة تقتضي طول لبثه فكل اصطحاب اجتماع وليس كل اجتماع اصطحاباً، والأصحاب للشيء الانقياد له.

راجع معجم مفردات ألفاظ القرآن. ص ٢٨٢.

معنى للتعقل إلا المصاحبة ، فإذاً كل مجرد يصح أن يعقل غيره ، وكل ما يصح للمجرد يجب أن يكون بالفعل لبراءته عن أن يحدث فيه ما هو بالقوة ، لأن ذلك شأن الماديات ، ولا خفاء في ضعف بعض هذه المقدمات ، وفيه أنه لو صح أن مصاحبة المجرد للمعقولات في الوجود تعقل[1] لها ، لكفى ذلك في إثبات المطلوب من غير احتياج إلى سائر المقدمات .

الثاني : أنه عالم بذاته لأنه لا معنى لتعقل المجرد ذاته ، سوى حضور ذاته عند ذاته ، بمعنى عدم غيبته عنه لاستحالة حصول المثال لكونه اجتماعاً للمثلين ، وهذا القدر وإن كان مبنياً على أصولهم ، كان في إثبات كونه عالماً في الجملة . إلا أنهم حالوا إثبات علمه بما سواه . فقالوا :

هو عالم بذاته الذي هو مبدأ الممكنات لما ذكرنا . والعلم بالمبدأ أعني العلة . عالم بذي المبدأ أعني المعلول لأن العلم بالشيء يستلزم العلم بلوازمه ، والعلية وهي التي لا تعقل[2] بدون المعلول ، بل المعلول نفسه ، وما يتبعه من المعلولات كلها من[3] لوازم الذات .

واعترض : بأن لازم الذات ، وإن كان بلا وسط في الثبوت من لا يجب أن يكون لازماً بيناً يلزم من تعقل الذات تعقله لتساوي الزوايا الثلاث للقائمتين للمثلث ، ولو وجب ذلك لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لاستمراره الاندفاع من لازم إلى لازم .

وأجيب : بأن الكلام في العلم التام أعني العلم بالشيء بما له في نفسه ، ولا شك أن علم الباري بذلك كذلك .

---

(١) في (ب) تعلق بدلاً من (تعقل) .
(٢) سقط من (أ) لفظ (التي) .
(٣) في (أ) بزيادة حرف الجر (من) .

أدلة القائلين بأن الباري لا يعلم ذاته

(قال: وقيل لا يعلم ذاته.

لأن العلم إضافة أو صفة ذات[1] إضافة فلا بدَّ من الاثنينية، ولا عبرة لإفضائه إلى كثرة في الذات وأيضاً يلزم كون الواحد قابلاً وفاعلاً.

وأجيب بأن تغاير الاعتبار كافٍ كما في علمنا بأنفسنا ولا استحالة في كثرة الإضافات. وفي القابلية مع الفاعلية).

قيل: إنه لا يعلم ذاته القائلون بأنه ليس بعالم أصلاً تمسكوا بوجهين:

أحدهما: أنه لا يصح علمه بذاته ولا بغيره. أما الأول فلأن العلم إضافة أو صفة ذات إضافة، وأياً ما كان يقتضي اثنينية وتغايراً بين العالم والمعلوم، فلا يعقل في الواحد الحقيقي.

وأما الثاني: فلأنه يوجب كثرة في الذات الأحدى من كل وجه، لأن العلم بإحدى المعلومين، غير العلم بالآخر للقطع بجواز العلم بهذا، مع الذهول عن الآخر، ولأن العلم صورة مساوية للمعلوم، مرتسمة في العالم، أو نفس الارتسام، ولا خفاء في أن صور الأشياء المختلفة مختلفة، فيلزم بحسب كثرة المعلومات، كثرة الصور في الذات.

وثانيهما: أن العلم مغاير للذات لما سبق من الأدلة، فيكون ممكناً معلولاً له ضرورة امتناع احتياج الواجب في صفاته، وكمالاته إلى الغير، فيلزم كون الشيء قابلاً وفاعلاً وهو محال.

وأجيب عن الوجه الأول أولاً بعد تسليم لزوم التغاير على تقدير كون العلم صفة ذات إضافة، بأن تغاير الاعتبار كاف [2] كما في علمنا بأنفسنا على ما سبق في بحث العلم، لا يقال التغاير الاعتباري، إنما هو بالمعلولية والمعلومية، وهو فرع حصول

---

(١) سقط من (ج) أو صفة ذات إضافة.

(٢) في (ب) كان بدلاً من (كاف).

العلم، فلو توقف حصول العلم على التغاير لزم الدور، وإنما يرد النقص بعلمنا بأنفسنا لو كانت النفس واحدة من كل وجه، كالواجب وهو ممنوع. فيجوز كونها عالمة من وجه، معلومة من وجه.

لأنا نقول: إنما يلزم الدور لو كان توقف العلم على التغاير توقف سبق واحتياج، وهو ممنوع، بل غايته أنه لا ينفك عن العلم، كما لا ينفك المعلول عن علته. والمراد بالنقص، أن النفس تعلم ذاته التي هي عالمة، لا أن يكون العالم شيئاً، والمعلوم شيئاً آخر.

وثانياً: بأن علمه ليس إلا تعلقاً بالمعلوم من غير ارتسام صورة في الذات فلا كثرة إلا في التعلقات والإضافات، وتحقيقه على ما ذكر بعض المتأخرين أن حصول الأشياء له حصول للفاعل، وذلك بالوجوب، وحصول الصور[1] المعقولة لنا، حصول للفاعل وذلك بالوجوب، وحصول الصور المعقولة لنا، حصول للقابل، وذلك بالإمكان، ومع ذلك فلا يستدعي صوراً مغايرة لها، فإنك تعقل شيئاً بصورة يتصورها ويستحضرها، فهي صادرة عنك بمشاركة ما من غيرك وهو الشيء الخارجي، ومع ذلك، فإنك لا تعقل تلك الصورة بغيرها، بل كما تعقل ذلك الشيء بها، كذلك[2] تعقلها أيضاً بنفسها من غير أن تتضاعف الصور فيك، وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال، فما ظنك بحال من يعقل ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة الغير فيه، ثم ليس كذلك محلاً لتلك الصور شرطاً في التعقل بدليل أنك تعقل ذاتك بدون ذلك، بل المعتبر حضور الصورة لكل[3] حالة كانت، أو غير حالة، والمعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير حلول فيه، فهو عاقل إياها من غير أن تكون حالة فيه، على أن كثرة الصفات في الذات لا تمنع عندنا، بل عند الفلاسفة وأتباعهم.

وأجيب: عن الثاني بمنع استحالة كون الشيء[4] الواحد قابلاً أو فاعلاً.

---

(١) في (ب) التصور بدلاً من (الصور).

(٢) في (ب) ذلك بدلاً من (كذلك).

(٣) في (ب) الصور لكل.

(٤) في (ب) بزيادة (الشيء).

خاتمة

(قال: خاتمة.

علمه لا يتناهى ومحيط بما لا يتناهى كالأعداد والأشكال وبكل موجود ومعدوم وكلي جزئي لعمومات النصوص ولأن المقتضى للعالمية الذات وللمعلومية صحتها من غير مخصوص لتعاليه عن أن يفتقر في كماله[وخالف بعضهم في العلم بالعلم[1]] لاقتضائه إلى صفات غير متناهية وبعضهم في العلم بما لا يتناهى لاستحالة وجوهها مع المحذور السابق وبعضهم في العلم بالمعدوم لأنه نفي محض لا تميز فيه والمعلوم متميز وضعف الكل ظاهر).

قال: خاتمة علم الله تعالى غير متناه بمعنى أنه لا ينقطع، ولا يصير بحيث لا يتعلق بالمعلوم، ومحيط بما هو غير متناه كالأعداد والأشكال، ونعيم الجنان، وشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات إما سمعاً فبمثل قوله تعالى: **﴿والله بكل شيء عليم﴾**[2] **﴿عالم الغيب والشهادة لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات، ولا في الأرض﴾**[3] **﴿يعلم خائنة الأعين، وما تخفي الصدور﴾**[4] **﴿يعلم ما يسرون وما يعلنون﴾**[5] إلى غير ذلك. وإما عقلاً فلأن المقتضى للعالمية هو الذات إما بواسطة المعين أعني العلم على ما هو رأي الصفاتية، أو بدونها على ما هو رأي النفاة. وللمعلومية إمكانها، ونسبة الذات إلى الكل على السوية. فلو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لكان لمخصص وهو محال، لامتناع احتياج الواجب في صفاته، وكمالاته، لمنافاته الوجوب والغنى[6] المطلق.

---

(١) ما بين القوسين سقطمن (أ) و (ج).
(٢) سورة البقرة آية رقم ٢٨٢.
(٣) سورة سبأ آية رقم ٣.
(٤) سورة غافر آية رقم ١٩.
(٥) سورة النحل آية رقم ٢٢ والبقرة ٧٧.
(٦) في (ب) والغناء بدلاً من (والغنى).

والمخالفون في شمول علمه منهم من قال يمتنع علمه بعلمه، وإلا لزم اتصافه بما لا يتناهى عدده من المعلوم وهو محال، لأن كل ما هو موجود بالفعل، فهو متناه على ما مرّ مراراً. وجه اللزوم: أنه لو كان جائزاً لكان حاصلاً بالفعل، لأنه مقتضى ذاته، ولأن الخلو عن العلم الجائز عليه جهل ونقص، ولأنه لا[1] يتصف بالحوادث، وينقل الكلام إلى العلم بهذا العلم وهكذا إلى ما لا يتناهى. لا يقال علمه ذاته. ولو سلّم فالعلم بالعلم نفس العلم. لأنا نقول: أما امتناع كون العلم نفس الذات فقد سبق. وأما امتناع كون العلم بالعلم نفس العلم، فلأن الصورة المساوية لأحد المتغايرين. تغاير الصورة المساوية للمغاير الآخر، ولأن التعلق بهذا يغاير التعلق بذلك.

والجواب: أن العلم صفة واحدة لها تعلقات هي اعتبارات عقلية لا موجودات عينية ليلزم المحال، ولا يلزم من كونه اعتباراً عقلياً أن لا تكون الذات عالماً، والشيء معلوماً في الواقع لما عرفت من أن[2] انتفاء مبدأ المحمول لا يوجب انتفاء الحمل، على أن مغايرة العلم بالشيء للعلم بالعلم، إنما هو بحسب الاعتبار، فلا يلزم كثرة الأعيان[3] الخارجية، فضلاً عن لا تناهيها، وبهذا يندفع الاستدلال[4] بهذا الإشكال، على نفي علمه بذاته، بل بشيء[5] من المعلومات.

وأجاب الإمام بأن هذه أمور غير متناهية لا آخر لها، والبرهان إنما قام على ما لا أول لها، ومنهم من قال: لا يجوز علمه بما لا يتناهى، أما أولاً: فلأن كل معلوم يجب كونه ممتازاً، وهو ظاهر، ولا شيء من غير المتناهي بممتاز، لأن المتميز عن الشيء منفصل عنه محدود بالضرورة.

وأما ثانياً: فلأنه يلزم صفات غير متناهية هي المعلوم لما عرفت من تعدد المعلوم بتعدد المعلومات.

والجواب: عن الأول إنا لا نسلم أن كل متميز عن غيره يجب أن يكون متناهياً،

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (لا).
(٢) في (أ) بزيادة (أن).
(٣) في (ب) الأعتبارات بدلاً من (الأعيان).
(٤) في (ب) الأشكال بدلاً من (الإستدلال).
(٥) في (ب) يسمى بدلاً من (بشيء).

وأن انفصاله عن الغير يقتضي ذلك. كيف ولا معنى للانفصال عن الغير إلا مغايرته له.

وعن الثاني: ما سبق وأجاب الإمام عن الأول بأن المتميز كل واحد منها وهو غير متناه.

واعترض: بأنه إذا كان غير المتناهي معلوماً يجب أن يكون متميزاً، ولا يغيره تميز كل فرد.

والجواب: أنه لا معنى للعلم بغير المتناهي إلا العلم بآحاده، وبهذا يندفع الإشكال على معلومية الكل، أي جميع الموجودات والمعدومات بأنه لا شيء بعد الجميع يعقل تميزه عنه. وقد يجاب أن تميز المعلوم إنما هو عند ملاحظة الغير، والشعور به، فحيث لا غير لا يلزم التميز.

ولم سلّم فيكفي التميز عن الغير الذي هو كل واحد من الآحاد، ومنهم من قال: يمتنع علمه بالمعدوم، لأن كل معلوم متميز، ولا شيء من المعدوم بمتميز.

والجواب: منع الصغرى إن أريد المتميز بحسب الخارج. والكبرى إن أريد بحسب الذهن. ومن المخالفين من لم يجوز علمه بذاته، ومنهم من لم يجوز علمه بغيره تمسكاً بالشبهة المذكورة لنفي العلم مطلقاً.

ادعاء الفلاسفة أن الله تعالى لا يعلم الجزئيات

(قال: والفلاسفة في العلم بالجزئيات.

على وجه الجزئية لاستلزامه التغير في القديم كما إذا علم أن زيداً سيدخل ثم دخل فإنه ينقلب جهلاً أو يزول إلى علم آخر، ورد بأن من الجزئيات ما لا يتغير كذات الله تعالى. وإن تغير الإضافة لا يوجب تغير المضاف إليه[١] كالقديم يوجد قبل الحادث ثم معه ثم بعده فمن جعل العلم إضافة لم يلزمه تغير الذات ومن جعله صفة ذات إضافة لم يلزمه تغيره فضلاً عن الذات، وإلى هذا يشير[٢] ما قيل: إن علم الباري بأن الشيء سيوجد نفس علمه بأنه وجد فإن من استمر إلى الغد على أن زيداً يدخل الدار غداً فهو بهذا العلم بعينه يعلم في الغد أنه دخل والعلم لا يتغير بتغير المعلوم[٣] كما لا يتكثر بمنزلة مرآة تنكشف بها الصور، وإنسان ينتقل الجالس عن يمينه إلى يساره.

ولظهور أن هذا لا يصح على القول[٤] بكون العلم تعلقاً بأن العالم والمعلوم، رد أبو الحسين على ما قال به من المعتزلة:

أولاً: بأن من استمر على أن زيداً يدخل البلد غداً وجلس في بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول الغد لم يكن[٥] عالماً بأنه دخل.

وثانياً: بأن متعلقهما مختلفان وشرطهما متنافيان إذ العلم بأنه وجد مشروط بوجوده، وبأنه سيوجد مشروط بعدمه وإلا لكان جهلاً.

---

(١) سقط من (ب) و (أ) لفظ (إليه).

(٢) في (ج) نسبه.

(٣) سقط من (ب) و (أ) لفظ (المعلوم).

(٤) سقط من (ب) و (أ) لفظ (على القول)

(٥) في (ج) لم يصر بدلاً من (لم يكن).

وثالثاً: بأنهما قد يفترقان كما إذا علم أن زيداً سيقدم وعند قدومه لم يعلم أنه قدم وبالعكس».

قال: والفلاسفة في العلم بالجزئيات المشهور من مذهبهم. أنه يمتنع علمه بالجزئيات على وجه كونها جزئيات. أي من حيث كونها جزئيات[1] يلحقها التغير، لأن تغير المعلوم يستلزم تغير العلم، وهو على الله تعالى محال في ذاته وصفاته. وأما من حيث انها غير متعلقة بزمان فتعلقها يعقل بوجه كلي لا يلحقه التغير، فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية، وأزمنتها الواقعة هي فيها، لا من حيث أن بعضها واقع الان، وبعضها في الزمان الماضي، وبعضها في الزمان المستقبل. ليلزم تغيره بحسب تغير الماضي والحال والمستقبل بلا علماً.

ثانياً: أبد الدهر غير داخل تحت[2] الأزمنة. مثلاً يعلم أن القمر يتحرك كل يوم كذا درجة، والشمس كذا درجة. فيعلم أنه يحصل لهما مقابلة في يوم كذا، وينخسف القمر في أول الحمل[3] مثلاً، وهذا العلم ثابت له، حال المقابلة وقبلها وبعدها، ليس في علمه كان، وكائن، ويكون، بل هي حاضرة عنده في أوقاتها أزلاً وأبداً، وإنما التعلق بالأزمنة في علومنا. والحاصل أن علق العلم بالشيء الزمانيِّ المتغير لا يلزم أن يكون زمانياً ليلزم تغيره.

وقال الإمام: إن اللائق بأصولهم، أن الجزء إن كان متغيراً، أو متشكلاً يمتنع أن يتعلق به علم الواجب لما يلزم في الأول من تغير العلم، وفي الثاني من الافتقار إلى

---

(١) في (ب) زمانية بدلاً من (جزئيات).

(٢) في (ب) بحسب بدلاً من (تحت).

(٣) اسم اطلقه الفلكيون العرب على أول البروج أو منازل الشمس الاثني عشر وقد عين بطليموس في كتابه المجسطي المنقول إلى العربية مواقع ١٨ كوكباً من كواكب برج الحمل، ونقل العرب عنه ذلك وذكروا أن صورة الحمل تتكون من ١٣ كوكباً بينما توجد خمسة كواكب خارج الصورة واعتبروا بطن الحمل منزلاً من منازل القمر ومقدم صورة الحمل تقع إلى الغرب، ومؤخره إلى الشرق، ووجهه إلى ظهره، وسموا الكوكبين اللذين على قرنه الشرطين، والخارج عن الصورة الناطح.
راجع القاموس الإسلامي جـ ٢ ص ١٦٠.

الآلة الجسمانية، وذلك كالأجرام[1] الفلكية، فإنها متشكلة، وإن لم تكن متغيرة في ذواتها، وكالصور والأعراض فإنها متغيرة، وكالأجرام الكائنة الفاسدة، فإنها متغيرة ومتشكلة، وأما ما ليس بمتغير، ولا متشكل كذات الواجب، وذوات المجردات، فلا يستحيل، بل يجب العلم به على ما يقرره[2] الحكماء من أنه عالم بذاته الذي هو مبدأ العقل الأول بالذات، ولا شك أن كلاً منهما جزئي والعمدة في احتجاج الفلاسفة، أنه لو علم أن زيداً يدخل الدار[3] غداً فإذا دخل زيد الدار في الغد، فإن نفى[4] العلم بحاله، بمعنى أنه يعلم أن زيداً يدخل غداً فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع، وإن زال وحصل العلم بأنه دخل لزم التغير للعلم الأول من الوجود إلى العدم. والثاني من العدم إلى الوجود، وهذا على القديم محال. لا يقال كما أن الاعتقاد الغير مطابق جهل، فكذا الخلو عن الاعتقاد المطابق بما هو واقع.

لأنا نقول: لو سلّم، فإذا لم يعلمه على وجه كلي.

والجواب: إن من الجزئيات ما لا يتغير كذات الباري تعالى، وصفاته الحقيقية، عند من يثبتها، وكذوات العقول فلا يتناولها الدليل، وتخصيص الحكم بالبعض على ما يشير إليه كلام الإمام، إنما يصح في القواعد الشرعية دون[5] العقلية، ولما أمكن البعض التقصي[6] عن هذا بأنه يجوز أن يكون المدعي العام، هو أنه لا يعلم شيئاً من المتغيرات، أو أن يبين الامتناع في الجزئيات المتغيرة بهذا الدليل. وفي غير المتغيرة، بدليل آخر، وأن يقصدوا إبطال كلام الخصم، وهو أنه عالم بجميع الجزئيات على وجه الجزئية[7].

(١) الجرم (بكسر الأول) جسم الشيء قدّر الجغرافيون العرب جرم الأرض بالعمليات الحسابية فذكروا أن طول قطر الأرض يساوي ٣/٢ ١١٦٣ فرسخاً ودورها محيطها ٦٨٠٠ فرسخاً فعلى ذلك تكون مساحة سطحها الخارجي ٥/٢ ٢٤٢و١٤,٧٤٤ فرسخاً. راجع القاموس الإسلامي جـ ١ ص ٥٩٥.

(٢) في (ب) في ما تقدره بدلاً من (ما يقرره).

(٣) سقط من ب من (يدخل) إلى (دخل زيد).

(٤) في (ب) بقي بدلاً من (نفى).

(٥) سقط من (ب) لفظ (دون).

(٦) في (ب) البعض بدلاً من (التقصي).

(٧) سقط من (أ) الجزئية.

اقتصر الجمهور في الجواب على منع الملازمة مستنداً بأن العلم إما إضافة، أو صفة ذات إضافة، وتغير الإضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بأنه قبل الحادث، إذا لم يوجد الحادث، ومعه إذا وجد وبعده إذا فني من غير تغير في ذات القديم. فعلى تقدير كون العلم إضافة لا يلزم من تغير المعلوم إلا تغير العلم دون الذات، وعلى تقدير كونه صفة ذات إضافة لا يلزم تغير العلم فضلاً عن الذات.

وأجاب كثير من المعتزلة وأهل السنة: بأن علم الله تعالى بأن الشيء سيحدث هو نفس علمه بأنه حدث للقطع بأن من علم أن زيداً يدخل الدار غداً، واستمر على هذا العلم إلى مضي الغد، علم بهذا العلم أنه دخل الدار من غير افتقار إلى علم مستأنف فعلى هذا لا تغير في العالمية التي يثبتها المعتزلة، والعلم الذي أثبته الصفاتية، وهذا بخلاف علم المخلوق، فإنه لا يستمر ومرجع هذا الجواب إلى ما سبق من كون العلم أو العالمية غير الاضافة إذ لا شبهة في تغير الإضافة بتغير المضاف إليه. ولهذا أوضحوا هذا المعنى[1] المدعى بأن العلم لو تغير بتغير المعلوم لتكثر بتكثره ضرورة. فيلزم كثرة الصفات بل لا تناهيها بحسب لا تناهي المعلومات. وبأن العلم صفة تنجلي بها المعلومات بمنزلة مرآة تنكشف بها الصور، فلا يتغير بتغير المعلوم، كما لا تتغير المرآة بتغير الصور، وبأنه صفة يعرض لها إضافات، وتعلقات بمنزلة إنسان جلس زيد عن يساره، ثم قام يجلس عن يمينه، فإنه يصير متيامناً لزيد بعد ما كان متياسراً له من غير تغير فيه أصلاً، فظاهر أن هذا لا يتم على القول، بكون العلم تعلقاً بين العالم والمعلوم على ما يراه جمهور المعتزلة. فلهذا رده أبو الحسين البصري بوجوه:

أحدها: بأن من علم أن زيداً يدخل البلد غداً، وجلس مستمراً على هذا الاعتقاد إلى الغد في بيت مظلم، بحيث لم يعلم دخول الغد، فإنه لا يصير عالماً بدخول زيد، ولو كان العلم بأنه سيدخل نفس العلم بأنه دخل، لوجب أن يحصل هذا العلم في هذه الصورة، فإذا لم يحصل لم يكن، بل الحق أن العلم بأنه دخل

---

(١) - في (ب) بزيادة لفظ (المعنى).

علم[1] ثالث[2] متولد من العلم بأنه سيدخل غداً، ومن العلم بوجود الغد.

وثانيها: أن متعلق العلم الأول هو أنه سيدخل وشرطه عدم الدخول ومتعلق العلم الثاني أنه دخل وشرطه تحقق الدخول، ولا خفاء في أن الإضافة إلى أحد المتخلفين أو الصورة المطابقة له، تغاير الإضافة إلى الآخر أو الصورة المطابقة له[3] وكذا المشروط بأحد المنافيين تغاير المشروط بالآخر.

وثالثها: أن كلاً من العلمين قد يحصل بدون الآخر، كما إذا علم أن زيداً سيقدم البتة، لكن عند قدومه لم يعلم أنه قدم من غير سابقة علم له بأنه سيقدم. والحق أن العلمين متغايران، وأن التغير في الإضافة أو العالمية لا يقدح في قدم[4] الذات، ومن المعتزلة من سلّم تغاير العلمين، ومنع تغيرهما، وقال: تعلق عالمية الباري بعدم دخول زيد يوم الجمعة، وبدخوله يوم السبت تعلقان مختلفان أزليان لا يتغيران أصلاً، فإنه في يوم الجمعة يعلم دخوله في السبت، وفي يوم السبت يعلم عدم[5] دخوله في يوم الجمعة، غاية الأمر أنه يمكن التعبير عن العدم في الحال، والوجود في الاستقبال سيوجد، وبعد الوجود لا يمكن، وهذا تفاوت وصفي لا يقدح في الحقائق، وكذا عالميته بعدم العالم[6] في الأزل لا يتغير بوجود العالم فيما لا يزال.

فإن قيل: الكلام في العلم التصديقي. ولا خفاء في أن تعلق عالميته بهذه النسبة، وهو أنه يحصل له الدخول يوم السبت وللعالم الوجود فيما لا يزال لو بقي[7] يوم السبت، وفيما لا يزال لكان جهلاً لانتفاء متعلقه الذي هو النسبة الاستقلالية.

أجيب: بالمنع فإن ذلك التعلق حال عدمه بأنه سيوجد وهذه النسبة بحالها، وإنما

---

(١) في (ب) أعلم بدلاً من (علم).
(٢) سقط من (ب) لفظ (ثالث).
(٣) إسقط من (ب) من أول: تغاير إلى (المطابقة له).
(٤) في (أ) بزيادة (قدم).
(٥) سقط من (ب) لفظ (عدم).
(٦) في (أ) بزيادة بعدم العالم.
(٧) في (ب) نفى بدلاً من (بقي).

الجهل هو أن يحصل التعلق حال وجوده بأنه سيوجد، وهو غير التعلق الثاني[1]، والحاصل أن التعلق بالعدم في حال معينة، والوجود في حالة أخرى باق أزلاً وأبداً[2] لا ينقلب جهلاً أصلاً. فقد علم الباري في الأزل عدم العالم في الأزل، ووجوده فيما لا يزال، وفناه بعد ذلك ويوم القيامة أيضاً بعلمه كذلك، من غير تغير أصلاً، وهذا الكلام يدفع اعتراض الإمام، بأن الباري تعالى إذا أوجد العالم، وعلم أنه موجود في الحال، فإما أن يبقى علمه في الأزل بأنه معدوم في الحال، فيلزم الجهل والجمع بين الاعتقادين المتنافيين، وإما أن يزول[3] فيلزم زوال القديم، وقد تقرر أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه.

(قال: والتزم تغير علمه بالجزئيات المتغيرة كما ذهب إليه هشام من أنه عالم في الأزل بالحقائق والماهيات، وإنما يعلم الأشخاص والأحوال بعد حدوثها).

والتزم يعني ذهب أبو الحسين إلى أن علم الباري بالجزئيات يتغير بتغيرها، ويحدث بعد وقوعها، ولا يقدح ذلك في قدم الذات كما هو مذهب جهم بن صفوان[4]، وهشام بن الحكم[5] من القدماء، وهو في أنه في الأزل إنما يعلم الماهيات والحقائق، وأما التصديقات، أعني الأحكام بأن هذا قد وجد، وذلك قد عدم، فإنما يحدث فيما لا يزال، وكذا تصور الجزئيات الحادثة. وبالجملة فذاته توجب العلم

---

(١) في (ب) الباقي بدلاً من (الثاني).

(٢) في (أ) بزيادة (وابداً).

(٣) سقط من (ب) من أول (فيلزم) إلى قوله (أن يزول).

(٤) جهم بن صفوان السمرقنديّ، أبو محرز، من موالي بني راسب رأس الجهمية قال الذهبيّ: الضال المبتدع، هلك في زمان صغار التابعين، وقد زرع شراً عظيماً كان يقضي في عسكر الحارث بن سريج الخارج على أمراء خرسان فقبض عليه نصر بن سيار وأمر بقتله عام ١٢٨ هـ راجع ميزان الاعتدال ١ : ١٩٧، ولسان الميزان ٢ : ١٤٢ وخطط المقريزي ٢ : ٣٤٩/ ٣٥١.

(٥) هشام بن الحكم الشيبانيّ بالولاء، أبو محمد متكلم مناظر، كان شيخ الإمامية في وقته ولد بالكوفة ونشأ بواسط وسكن بغداد وانقطع إلى يحيي بن خالد البرمكيّ، صنف كتباً منها «الإمامة» و« القدر »و« الرد على المعتزلة » والرد على الزنادقة وغير ذلك مات نحو ١٩٠ هـ
راجع لسان الميزان ٢ : ١٩٤.

بالشيء بشرط وجوده، فلا يحصل قبل وجوده، ولا يبقى بعد فنائه، ولا امتناع في اتصاف الذات بعلوم حادثة هي تعلقات وإضافات، ولا في حدوثها مع كونها مستندة إلى القديم بطريق الإيجاب دون الاختيار لكونه مشروطة بشروط حادثة.

وأما اعتراض الإمام بأن كل صفة تعرض للواجب، فذات الواجب إما أن يكفي في ثبوتها أو انتفائها، فيلزم دوام ثبوتها أو انتفائها بدوام الذات من غير تغير، وإما أن لا تكفي فيتوقف ثبوتها أو انتفاؤها على أمر منفصل، وبالذات لا تنفك عن ثبوت تلك الصفة أو انتفائها الموقوف على ذلك الأمر. فيلزم توقف الذات عليه، لأن الموقوف على الموقوف على الشيء موقف على ذلك الشيء؛ فيلزم إمكان الواجب، لأن الموقوف على الممكن أولى بأن يكون ممكناً، ففي غاية الضعف لأن ما لا ينفك عن الشيء لا يلزم أن يكون متوقفاً عليه، كما في وجود زيد مع وجود عمرو أو عدمه إلى غير ذلك مما لا يحصى، وقد يستدل على علمه بالجزئيات، بأن الخلو عنه جهل، ونقص، وبأن كل أحد من المطيع والعاصي يلجأ إليه في كشف الملمات، ودفع البليات، ولولا أنه مما تشهد به فطرة جميع العقلاء لما كان كذلك، وبأن الجزئيات مستندة إلى الله تعالى ابتداء وتوسطاً. وقد اتفق الحكماء على أنه عالم بذاته، وأن العلم بالعلة، يوجب العلم بالمعلول.

المبحث الرابع
في أنه تعالى مريد

(قال:

في أنه مريد، اتفقوا على ذلك ودل عليه كونه فاعلاً بالاختيار، فعندنا بصفة قديمة قائمة بذاته على قياس سائر الصفات للقطع بأن تخصيص أحد طرفي المقدور بالوقوع يكون لصفة خاصة نجدها من أنفسنا ليست هي العلم والقدرة ونحوهما، وتعلقها لذاتها فلا يلزم تسلسل الإرادات و وجوب المراد بها لا ينافي الاختيار وقدمها لا يوجب قدمه، ولا ينافي حدوث تعلقها).

المبحث الرابع:

اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على إطلاق القول بأنه مريد، وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الأنبياء عليهم السلام[1]، ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلاً بالاختيار، لأنه معناه القصد والإرادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر، فكأن المختار ينظر إلى الطرفين ويميل إلى أحدهما، والمريد ينظر إلى الطرف الذي يريده، لكن كثرة الخلاف في معنى إرادته.

فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية. وعند الجبائية[2] صفة زائدة قائمة لا بمحل، وعند الكرامية صفة حادثة

---

(١) في (أ) بزيادة (عليهم السلام).

(٢) الجبائية: أصحاب أبي محمد بن عبد الوهاب الجبائيّ، وابنه أبي هاشم عبد السلام وهما من معتزلة البصرة، انفردا عن أصحابهما بمسائل: فمنها: أنهما أثبتا إرادات حادثة لا في محل، يكون الباري تعالى بها موصوفاً مريداً وتعظيماً لا في محل إذا أراد ان يعظم ذاته وفناء لا في محل إذا اراد ان يفنى العالم، وأخص أوصاف هذه الصفات يرجع إليه من حيث أنه تعالى أيضاً لا في محل.
راجع الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٨٠.

قائمة بالذات، وعند ضرار[1] نفس الذات، وعند النجار[2] صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره، ولا ساهٍ، وعند الفلاسفة العلم بالنظام الأكمل، وعند الكلبيّ إرادته لفعله تعالى العلم به ولفعل غيره الأمر به، وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة، تمسك أصحابنا بأن تخصيص بعض الأضداد بالوقوع دون البعض، وفي بعض الأوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات إلى الكل، لا بدّ أن يكون لصفة شأنها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص، وامتناع احتياج الواجب في فاعليته إلى أمر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالإرادة، وهو معنى واضح عند العقل، مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات شأنه التخصيص والترجيح لأحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الآخر، وينبه على مغايرتها للقدرة آن نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء بخلافها وللعلم أن مطلق العلم نسبته إلى الكل على السواء، والعلم بما فيه من المصلحة. أو بأنه سيوجد في وقت كذا، سابق على الإرادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتأخر عنها وفيه نظر. إذ قد لا يسلم الخصم سبق العلم بأنه يوجده في وقت كذا على[3] إرادته ذلك، ولا تأخر علمه بوقوعه حالاً عن إرادته، الوقوع حالاً. وما يقال أن العلم تابع للوقوع، فمعناه أنه يعلم الشيء كما يقع، وأن المعلوم هو الأصل في التطابق لأنه مثال وصورة له، لا بمعنى تأخره عنه في الخارج البتة. والحق أن مغايرة الحالة التي نسميها بالإرادة، للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية، ثم لقد[4] تبين قدمها، وزيادتها على الذات

---

(١) ضرار بن عمرو صاحب فرقة الضرارية من المعتزلة، وافق الأشاعرة في أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وإكساب للعباد وفي إبطال القول بالتولد، ووافق المعتزلة في أن الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل، وأنها بعض المستطيع ووافق النجار في دعواه أن الجسم أعراض مجتمعة من لون وطعم ورائحة ونحوها.

(٢) النجار: هو الحسين بن محمد بن عبد الله النجار الرازي أبو عبد الله: رأس الفرقة النجارية من المعتزلة، كان حائكاً وقيل: كان يعمل الموازين من أهل قم وهو من متكلمي المجبرة، له مع النظام عدة مناظرات، والنجارية يوافقون أهل السنة في مسألة القضاء والقدر ويوافقون المعتزلة في نفي الصفات وخلق القرآن وفي الرؤية له كتب: منها البدل في الكلام و«المخلوق» و«الإرجاء» توفي سنة ٣٢٠ هـ.

راجع فهرست ابن النديم واللباب ٣: ٢١٥، والمقريزي ٢: ٣٥٠.

(٣) في (ب) عن بدلاً من (على).

(٤) سقط من (ب) لفظ (لقد).

بمثل ما مرَّ في العلم والقدرة، وقد يرد ههنا إشكالات:

الأول: أن نسبة الإرادة أيضاً إلى الفعل والترك وإلى جميع الأوقات على السواء، إذ لو لم يجز تعلقها بالطرف الآخر، وفي الوقت الآخر لزم نفس القدرة والاختيار، وإذا كانت على السواء فتعلقها بالفعل دون الترك، وفي هذا الوقت، دون غيره، يفتقر إلى مرجح ومخصص[1] لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم، ويلزم تسلسل الإرادات.

والجواب: أنها إنما[2] تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار إلى مرجح آخر لأنها صفة شأنها التخصيص والترجيح، ولو للمساوي، بل المرجوح، وليس هذا من وجود الممكن بلا موجد، وترجيحه بلا مرجح في شيء.

فإن قيل: مع تعلق الإرادة لا يبقى[3] التمكن من الترك وينتفي[4] الاختيار.

قلنا: قد مرَّ[5] غير مرة أن الوجوب بالاختيار محض الاختيار.

الثاني: أن الإرادة لا تبقى بعد الإيجاد ضرورة، فيلزم زوال القديم وهو محال.

والجواب: أنها صفة قد تتعلق بالفعل، وقد تتعلق بالترك، فيخصص ما تعلقت به ويرجحه، وعند وقوع المراد يزول تعلقها الحادث، وبهذا يندفع ما يقال: إنها لا تكون بدون المراد فيلزم من قدمها قدم المراد، فيلزم قدم العالم على أن قدم المراد لا يوجب قدم العالم، لأن معناه: أن يريد الله تعالى في الأزل إيجاد العالم وإحداثه في وقته، ويشكل بإيجاد الزمان، إلا أن يجعل أمراً مقدوراً لا تحقق له في الأعيان.

فإن قيل: نحن نردد في الأثر الذي هو المراد كالعالم مثلاً، بأنه إما لازم للإرادة فيلزم قدمه أو لا فيكون مع الإرادة جائز الوجود والعدم، فلا تكون الإرادة مرجحة.

قلنا: هو جايز الوجود والعدم بالنظر إلى نفس الإرادة، وأما مع تعلقها بالوجود،

---

(١) في (ب) تخصص بدلاً من (مخصص).
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (إنما).
(٣) في (ب) لا ينفي بدلاً من (لا يبقى).
(٤) في (ب) ويتعين بدلاً من (وينتفي).
(٥) في (ب) قدم وهو تحريف.

افالوجود مترجح بل لازم[1] وقد يمنع استحالة زوال القديم، وهو مدفوع بما سبق من البرهان، والاستناد بأنه[2] لا يعلم في الأزل أن العالم معدوم سيوجد، وبعد الإيجاد لا يبقى ذلك التعلق الأزلي مدفوعاً بما عرفت في المبحث[3] السابق.

الثالث: أن تعلق إرادته إما أن يكون أولى فيلزم استكماله بالغير، أو لا فيلزم العبث. والجواب: ما مرَّ في بحث قدرته.

(١) في (ب) بلا بدلاً من (بل).
(٢) في (ب) (والإسناد بأنه).
(٣) في (ب) البحث بدلاً من (المبحث).

القائلون بحدوث الإرادة
والرد عليهم

(قال:

وحدوثها مع قيامها بذاته على ما هو رأي الكرامية يوجب التسلسل وكونه محل الحوادث. ومع قيامها بنفسها على ما هو رأي الجبائية ضروري البطلان.

وقول الحكماء إنه العلم بالنظام الأكمل نفي لما نسميه الإرادة.

وكذا قول النجار أنه كونه غير مكره، ولا ساهٍ، وقول الكعبيِّ: إنه في فعله العلم، وفي فعل غيره الأمر، وذهب كثير من المعتزلة إلى أنها الداعية فقيل في الغائب خاصة، وقيل فيهما جميعاً، ومعنى الداعية في الشاهد العلم والاعتقاد أو الظن بنفع زاد في الفعل، وفي الغائب العلم بذلك، واحتجوا بأن الإرادة فعل المريد قطعاً، والفاعل يجب أن يكون له شعور، لفعله، ولا شعور لنا إلا بالداعي الخالص أو المرجح على الصادق. ورد بأن لا نسلم أنه اختياري، وأنه لا شعور بغير الداعي بل الشعور بحالة بعقبه، وعرض بأن العطشان والهارب يميل إلى أحد الماءين أو الطريقين عند التساوي).

قوله: وحدوثها يشير إلى نفي مذاهب المبطلين، فمنها قول الكرامية إن إرادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته وهو فاسد لما مرَّ من استحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى، ولأنه صدور الحادث عن الواجب لا يكون إلا بالاختيار، فيتوقف على الإرادة، ويلزم الدور أو التسلسل.

فإن قيل: استناد الصفات إلى الذات إنما هو بطريق الإيجاب دون الاختيار فلم لا يجوز أن يكون البعض منها موقوفاً على شرط حادث فيكون حادثاً.

قلنا: لما يلزم من تعاقب حوادث لا بداية لها، وقد بينا استحالته، ولأن تلك الشروط، إما صفات للباري، فيلزم حدوثه، لأن ما لا يخلو عن الحادث حادث،

أو لا فيلزم افتقاره في صفاته وكمالاته إلى الغير، ومنها قول أكثر معتزلة البصرة[١]: إن إرادته حادثة قائمة بنفسها لا بمحل، وبطلانه ضروري فإن ما يقوم[٢] بنفسه لا يكون صفة، وهذا أولى من أن يقال: إن العرض لا يقوم إلا بمحل للإطباق على أن صفات الباري ليست من قبيل الأعراض، وفي كلام بعض المعتزلة. أن العرض نفسه ليس بضروري، بل استدلالي فكيف حكمه الذي هو استحالة قيامه بنفسه، وفساده بيّن؟.

ومنها قول الحكماء: إن إرادته تعالى، ويسمونها العناية بالمخلوقات. هو تمثل نظام جميع وجود الموجودات[٣] من الأزل إلى الأبد في علمه السابق على هذه الموجودات مع الأوقات المترتبة غير المتناهية التي تجب وتليق أن يقع كل موجود منها في واحد من تلك الأوقات.

قالوا: وهذا هو المقتضى لإفاضته[٤] ذلك النظام على ذلك التركيب، والتفصيل، إذ لا يجوز أن يكون صدوره عن الواجب، وعن العقول المجردة بقصد الإرادة، ولا بحسب طبيعته، ولا على سبيل الاتفاق والجزاف، لأن العلل العالية لا تفعل لغرض[٥] في الأمور السافلة، فقد صرحوا في إثبات هذه العناية بنفي ما نسميه الإرادة، وقد عرفت مرادهم بإحاطة علم الله تعالى بالكل، ولأنها ليست إلا وجود الكل، ومنها قول النجار من المعتزلة: إن إرادة الله تعالى كونه غير مكره ولا ساهٍ، وقول الكعبيِّ: وكثير

---

(١) قال ابنُ الأنباريِّ: البصرة في كلام العرب الارض الغليظة، وقال قطرب: البصرة الأرض الغليظة التي فيها حجارة تقلع وتقطع حوافر الدواب. وقال ابنُ الاعرابيِّ: البصرة حجارة صلاب. وقال: وإنما سميت بصرة لغلظها وشدتها. والمسلمون هم الدين بنوا مدينة البصرة وأول مولود ولد فيها للمسلمين عبد الرحمن بن أبي بكرة. وكان أبو بكرة أول من غرس النخل بالبصرة، وقال: هذه أرض نخل، ثم غرس الناس بعده وأول دار بنيت بها دار نافع بن الحارث ثم دار معقل بن يسار المزنيِّ الخ راجع معجم البلدان ج ص ٤٣١/٤٣٢

(٢) في (أ) ما يقوم به بدلاً من (ما يقع).

(٣) في (ب) المخلوقات بدلاً من (الموجودات)

(٤) في (ب) لإضافة بدلا من (لإفاضته)

(٥) في (ب) لا تعقل إلا بدلاً من (لا تفعل لغرض)

من معتزلة بغداد[1]. أن إرادته لفعله هو علمه به، أو كونه غير مكره ولا ساهٍ، ولفعل غيره هو الأمر به، حتى[2] إن ما لا يكون مأموراً به لا يكون مراداً له، ولا خفاء في أن هذا موافقة للفلاسفة في نفي كون الواجب تعالى مريداً، أي فاعلاً على سبيل القصد والاختيار ومخالفة للنصوص الدالة على أن[3] إرادته، تتعلق بشيء دون شيء، وفي وقت دون وقت، وأنه قد أمر العباد بما لم يشا منهم.

قال تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾[4].

﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه﴾[5] ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً﴾[6].

إلى غير ذلك مما لا يحصى، ولا فرق بين المشيئة والإرادة إلا عند الكرامية، حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة أزلية، تتناول ما يشاء الله بها من حيث تحدث، والإرادة حادثة متعددة، بعدد المرادات، وأما الاعتراض على قول النجار بأنه يوجب كون الجماد مريداً، فليس بشيء لأنه إنما يفسر بذلك إرادة الله تعالى.

وذهب كثير من المعتزلة إلى أن الإرادة ليست سوى الداعي إلى الفعل وهو اختيار ركن الدين الخوارزميّ في الشاهد والغائب جميعاً، وأبي الحسين البصري في الغائب خاصة.

---

(١) بغداد: قال ابن الانباري: أصل بغداد للاعاجم. والعرب تختلف في لفظها إذ لم يكن أصلها من كلامهم ولا اشتقاقها من لغاتهم. قال بعض الاعاجم: تفسيره بستان رجل وقال الحسن. بغداد اسم فارسي معرب عن باغ داذويه، ويقال لها مدينة السلام وسميت كذلك لأن دجلة يقال لها: وادي السلام، وكان أول من مصرها وجعلها مدينة المنصور بالله أبو جعفر قال بعضهم: بغداد جنة الأرض ومدينة السلام، وقبة الاسلام ومجمع الرافدين، وغرة البلاد، ودار الخلافة الخ

راجع معجم البلدان جـ ص ٤٥٨ ـ ٤٦٠

(٢) في (ب) حيث بدلاً من حتى.

(٣) سقط من (ب) حرف أن.

(٤) سورة البقرة آية رقم ١٨٥.

(٥) سورة النحل آية رقم ٤.

(٦) سورة يونس آية رقم ٩٩

قالوا: وهو العلم أو الاعتقاد أو الظن باشتمال الفعل والترك على المصلحة ولما امتنع في حق الباري تعالى الظن، والاعتقاد كان الداعي في حقه تعالى، الداعي هو العلم بالمصلحة، واحتجوا بأن الإرادة فعل المريد قطعاً واتفاقاً. يقال فلان يريد هذا، ويكره ذاك، ولهذا يمدح بها، ويذم ويثاب عليها ويعاقب.

قال الله تعالى: ﴿تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة﴾[1].

وقال: ﴿منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة﴾[2].

فهذا الفعل لو كان غير الداعي لكان للفاعل شعور به ضرورة أن الفاعل هو المؤثر بالشيء بالقصد والاختيار، وذلك لا يكون إلا بعد الشعور لكن اللازم باطل، لأنا لا نشعر عند الفعل أو الترك بمرجح سوى الداعي الخالص، أو المترجح على الصافي.

والجواب: أنه إن أريد بكونها فعلاً للمريد مجرد استنادها إليه، كما في قولنا: فلان يقدر على كذا، ويعجز عن كذا، فهذا لا يقتضي كونه أثراً صادراً عنه بالقصد والاختيار ليلزم الشعور به، وإن أريد أنه أثر له بطريق القصد والاختيار فممنوع، ولا يبعد دعوى الاتفاق على نقيض ذلك.

كيف ولو كان كذلك لاحتاجت إلى إرادة أخرى وتسلسلت ثم[3] ترتب الثواب والعقاب على الإرادة إنما هو باعتبار ما يلزمها من الأفعال، أو تحصيل الدواعي، أو نفي الصوارف أو نحو ذلك مما للقصد فيه مدخل، وإما المدح والذم على الشيء فلا يقتضيان كونه فعلاً اختيارياً وهو ظاهر. ثم لا نسلم أنه لا شعور لنا بمرجح سوى الداعي بمعنى اعتقاد المصلحة والمنفعة، بل نجد من أنفسنا حالة ميلانية منبعثة عن

---

(١) سورة الأنفال آية رقم ٦٧، ولقد جاءت هذه الآية محرفة في الأصل حيث ذكرت: ثواب الدنيا بدلاً من: تريدون عرض الدنيا.

(٢) سورة آل عمران آية رقم ١٥٢

(٣) سقط من (ب) لفظ (ثم)

الدواعي[١]، أو غير[٢] منبعثة مع[٣] السبب الغريب في الترجيح والتخصيص، فدعوى كون الإرادة مغايرة للداعي، أجدر بأن تكون ضرورية، ثم أورد بطريق المعارضة أن الإرادة لو كانت هي الشعور بما في الفعل أو الترك من المصلحة لما وقع الفعل الاختياري بدونه ضرورة، واللازم باطل، لأن العطشان يشرب أحد القدحين، والهارب يسلك أحد الطريقين من غير شعور بمصلحة راجحة من[٤] فعل هذا، أو ترك ذاك عند فرص التساوي في نظر العقل.

وبالجملة. فكون مسمى لفظ الإرادة مغايراً للشعور بالمصلحة في الفعل أو الترك مما[٥] لا ينبغي أن يخفى على العاقل العارف بالمعاني والأوضاع. نعم، لو ادعى في حق الباري تعالى انتفاء مثل هذه الحالة الميلانية، والاقتصار على العلم بالمصلحة، فذلك بحث آخر.

---

(١) في (أ) الداعي بدلاً من (الدواعي)
(٢) في (ب) عن بدلاً من (غير)
(٣) في (ب) هي بدلاً من (مع)
(٤) في (أ) في بدلاً من (من)
(٥) في (ب) بما بدلاً من (مما)

خاتمة

(قال: خاتمة .

إرادته تعمُّ[1] جميع الكائنات وبالعكس خلافاً للمعتزلة في الأصلين وسيجيء في بحث الأفعال) .

قال: خاتمة . مذهب أهل الحق أن كل ما أراد الله تعالى فهو كائن ، وأن كل كائن فهو مراد له ، وإن لم يكن مرضياً ، ولا مأموراً به ، بل منهياً عنه ، وهذا ما اشتهر من السلف أن ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، وخالفت المعتزلة في الأصلين ذهاباً إلى أنه يريد من الكفار والعصاة الإيمان والطاعة ولا يقع مراده ، ويقع منهم الكفر والمعاصي ، ولا يريدها ، وكذا جميع ما يقع في العالم من الشرور والقبائح ، وأخرنا[2] الكلام في ذلك إلى بحث الأفعال لما له من زيادة التعلق بمسألة خلق الأعمال.

---

(١) في (ج) مع تغير بدلاً من (تعم) .

(٢) في (ب) وآخر بدلاً من (وآخرنا)

المبحث الخامس

في أنه سميع بصير حي

(قال

في أنه حي سميع بصير شهدت به[١] الكتب الإلهية وأجمع عليه الأنبياء، بل جمهور العقلاء، ودل العلم والقدرة على الحياة والحياة على صحة السمع والبصر فيثبتان بالفعل[٢] ولا خفاء في أن الخلو عن هذه الصفات في حق من يصح اتصافه بها نقيصة وقصور في الكمال لا أقل، وباطل أن يتسم الواجب تعالى بالنقصان أو بكونه أقل كمالاً من الإنسان فهذه بجملتها تفيد القطع، وإن كان في البعض للجدال مجال[٣] ويثبت على أصل أصحابنا صفات قديمة هي الحياة والسمع والبصر، ولا يلزم قدم المسموع والمبصر لجواز حدوث التعلق وما يقال إنها نفس اعتدال المزاج وتأثير الحاسة أو مشروطة بذلك ممنوع[٤] في الشاهد فكيف في الغائب . . .؟).

المبحث الخامس:

قد علم بالضرورة من الدين، وثبت في الكتاب والسنة بحيث لا يمكن إنكاره، ولا تأويله أن الباري تعالى حيٌّ سميع بصير، وانعقد إجماع أهل الأديان بل جميع العقلاء على ذلك، وقد يستدل على الحياة، بأنه عالم قادر لما مرَّ، وكل عالم قادر حي بالضرورة وعلى السمع والبصر بأن كل حي يصح كونه سميعاً بصيراً، وكل ما يصح للواجب من الكمالات، يثبت بالفعل لبراءته عن أن يكون له ذلك[٥] بالقوة والإمكان، وعلى الكل بأنها صفات كمال قطعاً، والخلو عن صفات الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص، وهو على الله تعالى محال لما مرَّ. وهذا التقرير لا يحتاج إلى

(١) سقط من (أ) و(ب) لفظ (به).

(٢) في (ج) بالعقل بدلاً من (بالفعل).

(٣) في (ب) و (أ) بحال بدلاً من (مجال).

(٤) في (أ) و(ب) مما بدلاً من (ممنوع).

(٥) سقط من (ب) جملة (له ذلك)

بيان؛ أن الممات والصمم والعمى أضداد للحياة والسمع والبصر، لا إعدام ملكات وأن من يصح اتصافه بصفة لا يخلو عنها وعن ضدها، لكن لا بد من بيان أن الحياة في الغائب أيضاً تقتضي صحة السمع والبصر، وغاية متشبسهم[١] في ذلك على ما ذكره إمام الحرمين طريق السبر والتقسيم. فإن الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر، وإذا صار حياً يتصف به، إن لم يقم به آفات، ثم إذا صيرنا صفات الحي لم نجد ما يصحح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حياً، ولزم القضاء بمثل ذلك في حق الباري تعالى. وأوضح من هذا ما أشار إليه الإمام حجة الإسلام[٢]. أنه لا خفاء في أن المتصف بهذه الصفات أكمل ممن لا يتصف بها، فلو لم يتصف الباري بها، لزم أن يكون الإنسان بل غيره من الحيوانات أكمل منه، وهو باطل قطعاً، ولا يرد عليه النقص بمثل الماشي، والحسن الوجه، لأن استحالته في حق الباري تعالى يعلم[٣] مما لا علم قطعاً بخلاف السمع والبصر. والغرض من تكثير وجوه الاستدلال في أمثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق، وأن الأذهان متفاوتة في القبول والإذعان ربما[٤] يحصل للبعض منها الاطمئنان ببعض الوجوه دون البعض، أو باجتماع الكل أو عدمه منها[٥] مع ما في كل واحد من محال المناقشة، وأما الاعتراض بأنه لا سبيل إلى استحالة النقص والآفة على الباري تعالى[٦] سوى الإجماع المستند حجيته إلى الأدلة السمعية، ولا خفاء في ثبوت الإجماع وقيام الأدلة السمعية القطعية على كونه تعالى حياً سميعاً بصيراً، فأي حاجة إلى سائر المقدمات التي ربما يناقض فيها[٧]..؟.

فجوابه: المنع إذ ربما يجزم بذلك من لا[٨] يلاحظ الإجماع عليه، أو لا يراه حجة أصلاً أو يعتقد أنه لا يصح في مثل هذا المطلوب التمسك به، وسائر الأدلة السمعية

(١) في (ب) متشبهم بدلاً من (متشبسهم)
(٢) هو الإمام حجة الإسلام الغزالي. وقد سبق الترجمة له
(٣) سقط من (ب) جملة (تعالي يعلم)
(٤) في (ب) بها بدلاً من (ربما)
(٥) في (ب) عودة بدلاً من (عدمه)
(٦) سقط من (ب) لفظ (تعالى)
(٧) في (أ) يناقش بدلاً من (ينافص)
(٨) سقط من (ب) لفظ (لا)

لكون إنزال الكتب، وإرسال الرسل فرع كون الباري حياً سميعاً بصيراً.

وبالجملة لما ثبت كونه حياً سميعاً بصيراً ثبت[1] على قاعدة أصحابنا. له صفات قديمة: هي الحياة والسمع والبصر على ما بينا في العلم والقدرة.

فإن قيل: لو كان السمع والبصر قديمين، لزم قدم كون المسموع والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والإبصار بدون المبصر.

قلنا: ممنوع لجواز أن يكون كل منهما صفة قديمة لها تعلقات حادثة كالعلم والقدرة، ويمكن أن يجعل هذا شبهة من قبل المخالف، بأنه لو كان فإما أن يكون السمع والبصر قديمين فيلزم قدم المسموع والمبصر أو حادثين فيلزم كونه محلاً للحوادث وشبهة أخرى وهي أنه لو كان حياً سميعاً بصيراً[2] لكان جسماً، واللازم باطل. وجه اللزوم أن الحياة اعتدال نوعي للمزاج الحيواني على ما سبق، أو صفة تتبعها مقتضية للحس والحركة الإرادية وقد عرفت أن المزاج من الكيفيات الجسمية، وأن السمع والبصر وسائر الإحساسات تأثر للحواس عن المحسوسات، أو حالة إدراكية تتبعه، وليست الحواس الأقوى جسمانية.

والجواب: أنّا لا نسلم كون الحياة والسمع والبصر عبارة عما ذكرتم أو مشروطة به في الشاهد، فضلاً عن الغائب. غاية الأمر أنها في الشاهد تقارن ما ذكرتم، ولا حجة على الاشتراط، وقد تكلمنا على ذلك فيما سبق.

(قال:

على ما نقل عن الشيخ أن الإحساس علم بالمحسوس، وإن كان نوعاً آخر من العلم لا يلزم ثبوت صفة أخرى لجواز أن يكون الأنواع المختلفة هي التعليقات).

قال: وعلى ما نقل المشهور من مذهب الأشاعرة أن كلاً من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم، إلا أن ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ أبي الحسن في الإحساس من

(١) سقط من (ب) لفظ (ثبت)

(٢) سقط من (ب) من أول: (فإما أن يكون إلى: سميعاً بصيراً)

أنه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز أن يكون مرجعهما إلى صفة العلم، ويكون السمع علماً بالمسموعات، والبصر علماً بالمبصرات.

فإن قيل: هذا إنما يتم لو كان الكل نوعاً واحداً من العلم لا أنواعاً مختلفة على ما مرَّ في بحث العلم.

قلنا: يجوز أن يكون له صفة واحدة هي العلم، لها تعلقات مختلفة هي الأنواع المختلفة، بأن تتعلق بالبصر[1] مثلاً تارة بحيث تحصل له حالة[2] إدراكية تناسب تعلقنا إياه، وتارة[3] بحيث تحصل حالة إدراكية تناسب إبصارنا إياه.

(قال:

وعند الفلاسفة وبعض المعتزلة حياته كونه يعلم ويقدر، وسماعه وإبصاره علمه بالمسموعات والمبصرات).

قال: وعند الفلاسفة على هذا لا يلزم ثبوت صفة زائدة فضلاً عن تعددها، وإلى هذا ذهب الكعبيُّ وجماعة من معتزلة بغداد، والأكثرون على أن كونه سميعاً بصيراً غير كونه عالماً.

واتفق كلهم على نفي الصفة الزائدة على الذات.

---

(١) في (ب) بالمبصر بدلاً من (البصر)
(٢) سقط من (ب) لفظ (له)
(٣) في (ب) وتأثره بدلاً من (تارة)

خاتمـــة

(قال: خاتمة.

المذهب أنه تعالى يدرك الروايح والطعوم ومثل الحرارة والبرودة إلا أن الشرع لم يرد بذلك ولم يجوز العقل كونه شاماً ذائقاً لامساً لكونها من صفات الأجسام مع أنها لا تنبىء عن حقيقة الإدراك لصحة قولنا شممته فلم أدرك ريحه).

قال: خاتمة. قال إمام الحرمين رحمه الله الصحيح المقطوع به عندنا: وجوب وصف الباري تعالى بأحكام الإدراكات الأخر. أعني الإدراك المتعلق بالطعوم والمتعلق بالروائح، والمتعلق بالحرارة والبرودة، واللين والخشونة، إذ كل ادراك يعقبه[1] ضد هو آفة[2] فما دل على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر، دل على وجوب وصفه بأحكام الإدراكات، ثم يتقدس الباري تعالى عن كونه، شاماً، ذائقاً، لامساً، فإن هذه الصفات تنبىء عن اتصالات يتعالى الرب عنها، مع أنها لا تنبىء عن حقائق الإدراكات. فإنك تقول: شممت تفاحة، فلم أدرك ريحها، وكذلك الذوق واللمس.

(١) في (ب) ينفيه بدلاً من (يعقبه)

(٢) سقط من (ب) لفظ (آفة)

المبحث السادس
في أنه متكلم

(قال: المبحث السادس.

في أنه تعالى متكلم تواتر القول بذلك عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام مع ثبوت صدقهم بالمعجزات من غير توقف على الكلام وقد يستدل بأن ضده في الحي نقص أو قصور في الكمال على ما قد مرَّ ثم كلامه عندنا صفة أزلية منافية للسكوت والآفة يدل عليها بالعبارة أو الكتابة ليست من جنس الأصوات والحروف، وخالفنا في ذلك جميع الفرق ذهاباً إلى أن المعقول من الكلام هو الحي دون النفي ولم يقل بقدمه إلا[1] الحنابلة[2] والحشوية[3] جهلاً منهم أو عناداً إذ لا خفاء في ترتب أجزائه وامتناع بقائه وزعم الكرامية أنه مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وسموه قوله. وجعلوا كلامه عبارة عن القدرة على[4] إيجاد القول.

وعند المعتزلة هو حادث في جسم ما، ومعنى تكلم الباري تعالى به خلقه فيه).

المبحث السادس:

في أنه متكلم، تواتر القول بذلك عن الأنبياء، وقد ثبت صدقهم بدلالة

---

(١) سقط من (أ) و(ب) لفظ (إلا).

(٢) الحنابلة أتباع أحمد بن حنبل، وهم يعتمدون على نصوص الكتاب والسنّة، وفكرة العالم الإسلاميّ عنهم أنهم يتشددون في أمر العقيدة ويقول عنهم المستشرق (لاوست) ما من مرة هوجم الإسلام سياسياً أو عسكرياً إلا اتجه نحو المذهب الحنبلي الذي ينادي في قوة وحماس بالرجوع إلى السنّة.

(٣) الحشوية: فرقة من فرق المعتزلة، سموا كذلك نسبة إلى الحشو، ويقصد به أسافل الناس، كما يقصد به الزائد من الكلام. أي اللغو، ذلك أن الحشوية أو أهل الحشو أخذوا بظواهر القرآن دون تبصر حتى وقعوا في الاعتقاد بالتجسيم.
راجع القاموس الإسلاميّ جـ ٢ ص ١٠٢.

(٤) في (ب) علم بدلاً من (على).

المعجزات من غير توقف على إخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور، وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي على قياس ما مرّ في السمع والبصر، وهو أن عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام. أعني الحي العالم القادر نقص، واتصاف بأضداد الكلام، وهو على الله تعالى محال. وإن نوقش في كونه نقصاً، سيما إذا كان مع قدرة على[1] الكلام، كما في السكوت، فلا خفاء في أن المتكلم أكمل من غيره. ويمتنع أن يكون المخلوق أكمل من الخالق والاعتراض.

والجواب: هنا كما مرّ في السمع والبصر وبالجملة لا خلاف لأرباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلماً. وإنما الخلاف في معنى كلامه، وفي قدمه وحدوثه، فعند أهل الحق كلامه ليس من جنس الأصوات والحروف. بل صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى منافيه للسكوت، والآفة كما في الخرس والطفولة هو بها آمر ناهٍ مخبر وغير ذلك، يدل عليها بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة، فإذا عبر عنها بالعربية فقرآن، وبالسريانية فإنجيل، وبالعبرانية فتوراة. والاختلاف على العبارات دون المسمى كما إذا ذكر الله تعالى بألسنة متعددة، ولغات مختلفة. وخالفنا في ذلك جميع الفرق. وزعموا أنه لا معنى للكلام إلا المنتظم من الحروف المسموعة الدال على المعاني المقصودة، وأن الكلام النفسي غير معقول.

ثم قالت الحنابلة[2] والحشوية[3]: إن تلك الأصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها على البعض، وكون[4] الحرف الثاني من كلّ كلمة مسبوقاً بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الأزل، قائمة بذات الباري تعالى وتقدس، وأن المسموع من أصوات القراء والمرئي[5] من أسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى القديم، وكفى شاهداً على جهلهم ما نقل عن بعضهم أن الجلدة والغلاف أزليان، وعن بعضهم أن الجسم

---

(١) راجع في ذلك كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم جـ٣ ص٤ إلى١٤ وكتاب المواقف المقصد السابع من الجزء الثامن ص٩١ إلى ١٠٤

(٢) سبق التعريف بفرقة الحنابلة

(٣) سبع التعريف بالحشوية

(٤) في (ب) يكون بدلاً من (وكون)

(٥) في (ب) القرآن الذي بدلاً من (القراء والمرئى)

الذي كتب به القرآن، فانتظم حروفاً ورقوماً هو بعينه كلام الله تعالى، وقد صار قديماً، بعدما كان حادثاً، ولما رأت الكرامية أن بعض الشر أهون من البعض، وأن مخالفة الضرورة أشنع من مخالفة الدليل، ذهبوا إلى أن المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى، وأنه قول الله تعالى لا كلامه، وإنما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم، وقوله حادث لا محدث، وفرقوا بينهما، بأن كل ما له ابتداء إن كان قائماً بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث، وإن كان مبايناً للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة، والمعتزلة لما قطعوا بأنه المنتظم من الحروف، وأنه حادث، والحادث لا يقوم بذات الله تعالى. ذهبوا إلى أن[1] معنى كونه متكلماً أنه خلق الكلام في بعض الأجسام، واحترز بعضهم عن إطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من إيهام الخلق[2] والافتراء، وجوزه الجمهور ثم المختار عندهم، وهو مذهب أبي هاشم[3] ومن تبعه من المتأخرين أنه من جنس الأصوات والحروف، ولا يحتمل البقاء حتى إن ما خلق مرقوماً[4] في اللوح المحفوظ أو كتب في المصحف لا يكون قرآناً، وإنما القرآن ما قرأه القارىء، وخلقه الباري من الأصوات المتقطعة والحروف المنتظمة، وذهب الجبائيّ إلى أنه من جنس غير الحروف تسمع عند سماع الأصوات، وتوجد بنظم الحروف، وبكتبها، ويبقى عند المكتوب والحفظ، ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف، وكل لسان، ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف، ولا ينقص بنقصانها، ولا يبطل ببطلانها.

والحاصل أنه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان ينتج أحدهما: قدم كلام الله تعالى. وهو أنه من صفات الله تعالى، وهي قديمة. والآخر حدوثه، وهو أنه من جنس الأصوات وهي حادثة، فاضطر القوم إلى القدح في أحد القياسين، ومنع

---

(١) سقط من (ب) حرف (أن)

(٢) في (ب) الخلف بدلاً من (الخلق)

(٣) هو: عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائيّ من أبناء أبان مواي عثمان من كبار المعتزلة له آراء انفرد بها وتبعته فرقة سميت (البهشمية) نسبة إلى كنية أبي هاشم وله مصنفات في الاعتزال كما لأبيه من قبله توفي سنة ٣٢١هـ.

راجع المقريزي ٢: ٣٤٨، ووفيات الأعيان ١: ٢٩٢ والبداية والنهاية ١١: ١٧٦

(٤) في (ب) برقومة بدلاً من (مرقوماً)

بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين، فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله تعالى، والكرامية كون كل صفة قديمة، والأشاعرة كونه من جنس الأصوات والحروف، والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثاً، ولا عبرة بكلام الحشوية والكرامية، فبقي النزاع بيننا وبين المعتزلة، وهو في التحقيق عائد إلى إثبات كلام النفس، ونفيه[1] وأن القرآن هو المتلو[2] هذا المؤلف من الحروف الذي هو كلام حسي، وإلا فلا نزاع لنا في حدوث كلام الحس، ولا لهم في قدم النفس لو ثبت وعلى البحث والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي، وكونه هو القرآن ينبغي أن يحمل ما نقل عن[3] مناظرة أبي حنيفة وأبي يوسف[4] رحمهما الله ستة أشهر، ثم اشتهر رأيهما على أن من قال بخلق القرآن فهو كافر.

---

١ ـ سقط من (ب) ونفيه

٢ ـ في (أ) بزيارة (المتلو)

٣ ـ في (ب) عن بدلاً من (من)

٤ ـ هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاريُّ الكوفيُّ البغداديُّ أبو يوسف: صاحب الإمام أبي حنيفة وتلميذه وأول من نشر مذهبه كان فقيهاً علامة. من حفاظ الحديث ولد بالكوفة عام ١١٣ هـ لزم أبا حنيفة فغلب عليه الرأي. وولي القضاء ببغداد كان يقال له: قاضي قضاة الدنيا وأول من وضع الكتب في أصول الفقه توفي عام ١٨٢ هـ.

راجع مفتاح السعادة ٢ : ١٠٠، ١٠٧

وابن النديم ٢٠٣، وأخبار القضاة لوكيع ٣: ٢٥٤

الاستدلال على قدم الكلام

(قال لنا:

إن معنى المتكلم من قام به الكلام، والمنتظم من الحروف حادث يمتنع قيامه بذات الله تعالى فتعين المعنى إذ لا ثالث. فإن قيل قد يطلق المتكلم ولا بقاء للكلام ليقوم ولو سلم فبلسانه لا به بل بلسان غيره، والنظم قد يكون دفعي الأجزاء كما في نفس الحافظ ونقش الطابع فلا يمتنع قدمه وقيامه بالذات، قلنا لا يشترط في القيام البقاء ولا التلبس بجميع الأجزاء والتكلم بلسان الغير، مجاز عن إلقاء الكلام إليه ، وكونه النظم مرتب الأجزاء ممتنع البقاء ضروري وهو غير الصورة المرسومة أو المرقومة منه) .

قوله لنا:

استدل على قدم كلام الله تعالى وكونه نفسياً لا حسياً بوجهين:

أحدهما: أن المتكلم من قام به الكلام لا من أوجد الكلام، ولو في محل آخر، للقطع بأنه موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركاً، وأن الله تعالى لا يسمى بخلق الأصوات مصوتاً، وأنا[1] إذا سمعنا قائلاً يقول: أنا قائم نسميه متكلماً، وإن لم نعلم أنه الموجد لهذا الكلام. بل وإن علمنا أن موجده هو الله تعالى كما هو رأي أهل الحق وحينئذ فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز أن يكون هو الحس أعني المنتظم من الحروف المسموعة، لأنه حادث ضرورة، أن له ابتداء وإنتهاء، وأن الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالأول مشروط بانقضائه، وأنه يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود، وبقي شيء[2] منها بعد الحصول على ما سبق لنا[3] نبذ من ذلك في

---

(١) في (ب) وأما بدلاً من (وأنا)
(٢) في (أ) وبقاء شيء بدلاً من (وبقى)
(٣) في (أ) بزيارة لفظ (لنا)

بحث الكم. والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى لما سبق، فتعين أن يكون هو المعنى[1]، إذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام، وأن يكون قديماً لما عرفت، فإن اعترض من قبل المعتزلة، أنه لو كان المتكلم من قام به الكلام، لما صح إطلاقه حقيقة على المتكلم بالكلام الحسي، لأنه لا بقاء له ولا اجتماع لأجزائه، حتى يقوم بشيء.

ولو سلّم، فإنما يقوم بلسانه لا بذاته، وأيضاً لما صح قولهم: الأمير يتكلم بلسان الوزير، والجني يتكلم بلسان المصروع[2]. ومن قبل الحنابلة أن المنتظم من الحروف قد لا يكون مترتب الأجزاء بل دفعياً كالقائم بنفس الحافظ، وكالحاصل على الورقة من طابع فيه نقش الكلام. وإنما لزوم الترتيب في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة. فالقرآن الذي هو اسم للنظم والمعنى جميعاً لا يمتنع أن يكون قديماً[3] قائماً بذات الباري تعالى أجيب: بأن كون المتكلم من قام به الكلام ثابت عرفاً ولغة، وكون المنتظم من الحروف المسموعة مترتب الأجزاء ممتنع البقاء ثابت ضرورة، وما ذكرتم سنداً[4] لمنعها تمويه.

أما الأول: فلأن المعتبر في اسم الفاعل وجوب المعنى لابقاؤه[5] سيما في الأعراض السيالة، كالمتحرك والمتكلم.

ولو سلّم فيكفي التلبس ببعض أجزائه ولا يشترط القيام بكل جزء من أجزاء

---

(1) في (ب) المعين بدلاً من (المعنى)

(2) هو الذي يصاب بداء عصبي يتميز بنوبات فجائية من فقدان الوعي تقترن غالباً بالتشنج، وتتفاوت هذه النوبات في شدتها ومعدل ترددها، وفي فترة الوقت الذي تستغرقه، وقد تكون النوبة هينة عابرة لا تكاد تلحظ، أو قد تكون بالغة الشدة، وتتملك المصروع رعدة تتصلب فيها العضلات وقد يتوقف فيها النفس مؤقتاً، ويعض المريض لسانه في أثناء النوبة.. الخ
راجع الموسوعة العربية الميسرة ص ١١٢٢، ١١٢٣

(3) في (أ) بزيادة لفظ (قديماً)

(4) في (ب) مسنداً بدلاً من (سنداً)

(5) في (ب) المعين لانفاؤه بدلاً من (المعنى لا بقاؤه)

المحل كالسامع والباصر والذائق وغير ذلك، ومعنى التكلم بلسان الغير إلقاء الكلام إليه مجازاً.

وأما الثاني: فلأن الكلام في المنتظم من الحروف المسموعة لا في الصورة المرسومة في الخيال، أو المخزونة في الحافظة، أو المنقوشة بأشكال الكتابة على أن قيام الحرف والصوت بذات الله تعالى ليس بمعقول. وإن كانت غير مترتب الأجزاء لحرف واحد مثلاً.

(قال: **وإن من يأمر وينهى ويخبر،**

يجد في نفسه معنى غير العلم والإرادة يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو نحوهما، وشاع عند أهل اللسان إطلاق اسم الكلام عليه).

وأن الوجه الثاني: أن من يورد صيغة أمر أو نهي أو نداء أو إخبار أو استخبار أو غير ذلك، يجد في نفسه معان، ثم يعبر عنها بالألفاظ التي نسميها بالكلام الحسي، فالمعنى الذي يجده في نفسه، ويدور في خلده، لايختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع والاصطلاحات، ويقصد المتكلم حصولها في نفس السامع ليجري على موجبها. هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها.

وربما يعترف به أبو هاشم ويسميه[1] الخواطر ومغايرته للعلم والإرادة سيما في الأخبار والإنشاء الغير الطلبي في غاية الظهور.

نعم. قد يتوهم أن الطلب النفسي هو الإرادة. وأن قولنا: أريد منك هذا الفعل، ولا أطلبه في نفسي، أو أطلبه ولا أريده تناقض.

وسيأتي في فصل الأفعال، واستدل القوم على مغايرته للعلم، بأن الرجل قد يخبر عما لا يعلمه، بل يعلم خلافه، وللإرادة بأن السيد قد يأمر العبد بالفعل ويطلبه منه ولا يريده، وذلك عند الاعتذار من ضربه بأنه يعصيه.

قال صاحب المواقف: لو قالت المعتزلة إنه إرادة[2] فعل تصير سبباً. لاعتقاد

(١) في (ب) وسميه بدلا من (ويسميه)
(٢) في (ب) أن بدلاً من (أنه)

المخاطب علم المتكلم بما أخبر عنه أو إرادته لما أمر به [1] لم يكن بعيداً، لكنني لم أجده في كلامهم، وأنا قد وجدت في كلام الإمام الزاهديِّ من[2] المعتزلة ما يشعر[3] بذلك حيث قال:

لا نسلِّم وجود حقيقة الأخبار والطلب في الصورتين المذكورتين[4] بل إنما هو مجرد إظهار أماراتها، وقريب من ذلك ما قال إمام الحرمين في الإرشاد[5]. فإن قالوا: الذي يجده في نفسه هو إرادة جعل اللفظة الصادرة عنه أمراً على جهة ندب أو إيجاب فهذا باطل. لأن اللفظ يتصرم مع أن الطلب بحاله، والماضي لا يراد، بل يتلهف عليه، وبالضرورة نعلم أن ما نجده بعد انقضاء اللفظ ليس تلهفاً، ولأن اللفظة تكون ترجمة عمّا في الضمير، وبالضرورة نعلم، أنها ليست ترجمة عن إرادة جعلها على صفة بل عن الاقتضاء[6] والإيجاب، ونحو ذلك ثم شاع فيما بين أهل اللسان إطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس: يقولون: في نفسي كلام،؛ وزورت في نفسي مقالة، وقال الأخطل[7]: .

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

---

(1) في (ب) مر به بدلاً من (أمر به)

(2) في (ب) بعض بدلاً من (الإمام الزاهدي)

(3) في (ب) ما يشبه بدلاً من (ما يشعر)

(4) سقط من (ب) المذكورتين

(5) كتاب الإرشاد في الكلام: للإمام أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجوينيِّ المتوفى سنة ٤٧٨ هـ شرحه تلميذه أبو القاسم سليمان بن ناصر الأنصاريُّ المتوفى سنة ٥١٢ هـ وقام بتحقيقه والتعليق عليه الدكتور محمد يوسف موسى والدكتور علي عبد المنعم.

(6) في (ب) الاقتصار بدلاً من (الاقتضاء)

(7) هو غياث بن غوث بن الصلت بن طارق من عمرو من بني تغلب أبو مالك شاعر اشتهر في عهد بني أمية بالشام وأكثر من مدح ملوكهم نشأ على المسيحية في أطراف الحيرة واتصل بالامويين فكان شاعرهم له ديوان شعر مطبوع ولعبد الرحيم بن محمود مصطفى «رأس الادب الكمل في حياة الاخطل». توفي عام ٩٠ هـ

راجع دائرة المعارف الإسلامية ١:٥١٥

وفي التنزيل ﴿ويقولون في أنفسهم﴾[١].

وإذا ثبت أن الباري تعالى متكلم أنه ممتنع عليه قيام الكلام الحسي بذاته، تعين أن يكون هو النفس، ويكون قديماً لما مرَّ ـ قوله ـ

تمسكوا بوجوه :

الأول : أنه علم بالضرورة من دين النبي ﷺ حتى العوام والصبيان أن القرآن هو هذا الكلام[٢] المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة. وعليها انعقد إجماع السلف وأكثر الخلف.

الثاني : أن ما اشتهر وثبت بالنص[٣] والإجماع من خواص القرآن، إنما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم.

وجوابهما أنه لا نزاع في إطلاق اسم[٤] القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك[٥] أو المجاز المشهور شهرة الحقائق على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والأصوليين والفقهاء، وإليه ترجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث ـ قوله ـ

---

(١) هذا جزء من آية من سورة المجادلة رقم ٨ والتكملة : ﴿لولا يعذبنا الله بما نقول﴾.
(٢) سقط من (أ) لفظ (الكلام)
(٣) في (ب) بالنصف بدلاً من (بالنص)
(٤) سقط من (ب) لفظ (اسم)
(٥) في (ب) الأثر من (الاشتراك)

صفات القرآن الكريم

(قال: وذلك:

أن ما اشتهر من خواص القرآن إنما يصدق على اللفظ الحادث، دون المعنى القديم، مثل كونه ذكراً عربياً منزلاً على النبي ﷺ مقروءاً بالألسن مسموعاً بالآذان، مكتوباً في المصاحف مقروناً بالتحدي مفصلاً إلى السور والآيات قابلاً للنسخ واقعاً عقيب إرادة التكوين.

قلنا كلامه تعالى ما بالاشتراك والمجاز المشهور على النظم المخصوص لا لمجرد أنه دال على كلامه القديم).

وذلك إشارة إلى ما اشتهر من الخواص فالقرآن ذكر لقوله تعالى:

﴿وهذا ذكر مبارك﴾[1] وقوله **﴿وإنه لذكر لك ولقومك﴾**[2]. والذكر محدث لقوله تعالى: **﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ﴾**[3] **﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِم مُحْدَثٍ﴾**[4].

وعربي لقوله تعالى: **﴿إنا جعلناه قرآنا عربياً﴾**[5].

والعربي اللفظ لاشتراك اللغات في المعنى، ومنزل على النبي ﷺ بشهادة النص والإجماع، ولا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ، فإنه وإن كان عرضاً، لا يزول عن محله، لكن قد ينزل نزول الجسم

(١) سورة الأنبياء آية رقم ٥٠
(٢) سورة الزخرف آية رقم ٤٤
(٣) سورة الشعراء آية رقم ٥
(٤) سورة الأنبياء آية رقم ٢
(٥) سورة الزخرف آية رقم ٣

الحاصل له. وقد روي أن الله تعالى أنزل القرآن دفعة إلى سماء الدنيا فحفظته الحفظة،أو كتبته الكتبة، ثم منزل منها بلسان جبريل[1] على النبي[2] عليه ﷺ شيئاً فشيئاً بحسب المصالح.

فإن قيل: المكتوب في المصحف هو الصور والأشكال لا اللفظ ولا المعنى.

قلنا: بل اللفظ لأن الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية.

نعم المثبت في المصحف هو الصور والأشكال.

فإن قيل: القديم دائم فيكون مقارناً للتحدي ضرورة، فلا يكون ذلك من خواص الحادث.

قلنا معناه: أن يدعو العرب إلى المعارضة والإتيان بالمثل وذلك[3] لا يتصور، وذلك في الصفة القديمة.

فإن قيل: النسخ كما يكون للفظ يكون للمعنى.

قلنا: نعم لكن يخص الحادث. لأن القديم لا يرتفع ولا ينتهي.

فإن قيل: وقوع كلمة «كن» عقيب إرادة تكوين الأشياء على ما تعطيه كلمة الجزاء، وإن دل على حدوثها لكن عموم لفظ شيء[4] من حيث وقوعه في سياق النفي معنى. أي ليس قولنا لشيء مما يقصد إيجاده وإحداثه كما في قوله ﷺ «وإنما لكل

---

(١) جبريل: أحد الملائكة الأربعة الذين يعرفون بحملة العرش، وهم إسرافيل وجبريل وميكائيل وعزرائيل. وقد جاء ذكر جبريل في القرآن بالنص وبالإشارة قال تعالى: قل من كان عدواً لجبريل فإنه نزله على قلبك بإذن الله. ولجبريل أسماء ونعوت منها: جبريل الأمين، وأمين الوحي، وخازن القدس، والروح الأمين، والناموس الاكبر، وطاووس الملائكة، وقد أشير إليه في القران ببعض هذه النعوت.

راجع القاموس الإسلامي ج ١ ص٥٧٦

(٢) في (أ) بزيادة (على النبي)

(٣) في (أ) بزيادة (وذلك)

(٤) في (ب) شاء بدلاً من (شيء)

امرىء ما نوى»[1]. يقتضي قدمها. إذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن أخرى سابقة ويتسلسل. وإن جعلتم هذا الكلام لا على حقيقة، بل مجازاً عن سرعة الإيجاد، فلا دلالة فيه على حدوث «كن» ـ قوله ـ

حقيقته إذ ليس قولنا لشيء من الأشياء عند تكوينه إلاّ هذا القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء.

ألا ترى أنك إذا قلت ما قولي لأحد من الناس عند إرشاده إلا أن أقول له تعلم لم تدل على أنك تقول: تعلم لكل أحد بل على أنك لو قلت في حقه شيئا لم يكن إلا هذا القول ـ قوله ـ.

(قال:

لا لمجرد أنه دال على كلامه القديم بل لأنه إنشاءه لرقمه في اللوح أو لحروفه في الملك ويخص العربيةمنه باسم القرآن وهو المتعارف عند العامة، وفي علم الأصول، وإليه يرجع الخواص المذكورة ثم الصحيح أن المعتبر خصوص التأليف لا يغير المحل مما نقرؤه يكون نفس القرآن لا مثله ويثبت القول بقدر حصوله في اللسان أو المصحف للتأدب ودفع الوهم .

هذا لا بمجرد أنه ذاك المشهور في كلام الأصحاب. أنه ليس إطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة إلا بمعنى أنه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الألفاظ غير الله تعالى لكان هذا الإطلاق بحاله، لكن **المرضي** عندنا أن له اختصاصاً آخر بالله تعالى، وهو أنه أخبر[2] عنه بأن أوجد أولاً الأشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى: ﴿ **بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ** ﴾[3].

---

(١) الحديث رواه البخاريُّ في بدء الوحي١ وإيمان ٤١ والنكاح ٥ والطلاق١١ ومناقب الأنصار٤٥ ورواه مسلم في الإمارة١٥٥ وأبو داود في الطلاق١١ والترمذيُّ في فضائل الجهاد١٦ والنسائيُّ في الطهارة٥٩ والطلاق٣٤ وابن ماجه في الزهد٢٦، وأحمد بن حنبل١: ٢٥، ٤٣

(٢) في (ب) اخترعه بدلا من (أخبر عنه)

(٣) سورة البروج آية رقم ٢١، ٢٢.

أو الأصوات في لسان الملك لقوله تعالى:

﴿إنه لقول رسول كريم﴾[1] الآية أو لسان النبي ﷺ لقوله تعالى:

﴿نزل به الروح الأمين على قلبك﴾[2].

والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا • فقيل: هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم بأول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى إن كل أحد بكسبه يكون مثله لا عينه، والأصح[3] انها اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحداً بالنوع ويكون ما يقرأه القارىء نفسه لا مثله، وهكذا الحكم في كل شيء أو كتاب نسب إلى مؤلفه، وعلى التقديرين، فقد تجعل اسماً للمجموع بحيث لا يصدق على البعض، **وقد يجعل اسماً لمعنى كلي** صادق على المجموع، وعلى كل بعض من أبعاضه، **ولهذا المقام زيادة توضيح في شرح التنقيح**.

وبالجملة: فما يقال إن المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى. فباعتبار الوحدة النوعية. ومايقال إنه حكاية كلام الله[4] ومماثل له، إنما الكلام هو المخترع في لسان الملك. فباعتبار الوحدة الشخصية، وما يقال ان كلام الله تعالى ليس قائماً بلسان أو قلب ولا حالاً في مصحف أو لوح، فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الأزلية، ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان أو قلب مصحف، وإن كان المراد هو اللفظي[5] رعاية للتأديب، واحترازاً عن ذهاب الوهم إلى الحقيقي الأزلي. قوله -.

(قال: **وإجراء صفة الدال على المدلول شايع مثل: سمعت هذا المعنى وقرأته وكتبته واختصاص موسى عليه السلام بالمكالمة من حيث أنه سمع بلا**

---

(١) سورة التكوير آية رقم ١٩
(٢) سورة الشعراء آية رقم ١٩٣
(٣) سقط من (ب) قوله (والأصح)
(٤) سقط من (ب) جملة (كلام الله)
(٥) في (ب) النظر بدلاً من (اللفظي)

صوت وحرف كما يرى في الآخرة بلا كم وكيف، أو أنه سمع بصوت من جميع الجهات أو من جهة بلا اكتساب).

هذا جواب آخر لأصحابنا تقريره، أن المراد بالمذكور العربي المنزل المقروء المسموع المكتوب إلى آخر الخواص هو المعنى القديم، إلا أنه وصف بما هو من صفات الأصوات والحروف الدالة عليه مجازاً أو وصفاً للمدلول بصفة الدال عليه[1] كما يقال: سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب، وكتبته بيدي. وهذا ما قال أصحابنا: إن القراءة حادثة أعني أصوات القارىء التي هي من اكتسابه يؤمر بها تارة إيجاباً أو ندباً ومنهى عنها حيناً! وكذا الكتابة: أعني حركات الكاتب، والأحرف المرسومة، وأما المقروء بالقراءة المكتوب في المصاحف، المحفوظ في الصدور، المسموع بالآذان فقديم، ليس حالاً في لسان ولا قلب ولا مصحف، لأن المراد به المعلوم بالقراءة المفهوم من الخطوط ومن الأصوات المسموعة، وكذا المنزل. إذ معنى الإنزال أن جبريل عليه الصلاة والسلام أدرك كلام الله تعالى وهو في[2] مقامه ثم نزل إلى الأرض وأفهم النبي ﷺ ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام.

فإن قيل: إذا أريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل، فكل أحد منا يسمع كلام الله تعالى، وكذا إذا أريد به المعنى الأزلي، وأريد بسماعه فهمه من الأصوات المسموعة! فما وجه اختصاص موسى عليه الصلاة والسلام بأنه كليم الله تعالى.

فإن قلنا فيه أوجه: أحدهما وهو اختيار الإمام حجة الإسلام رحمه الله، أنه سمع كلامه الأزلي بلا صوت ولا حرف، كما ترى ذاته في الآخرة بلا كم، ولا كيف، وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات، لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون إلا بطريق خرق العادة.

وثانيها: أنه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (عليه)

(٢) في (ب) من بدلاً من (في)

وثالثها : أنه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا، وحاصله أنه أكرم موسى عليه الصلاة والسلام، فأفهمه كلامه بصوت تولى بخلقه(١) من غير كسب لأحد من خلقه، وإلى هذا ذهب الشيخ أبو منصور الماتريديّ(٢)، والأستاذ أبو إسحق الاسفرايني(٣).

قال الأستاذ : اتفقوا على أنه لا يمكن سماع غير الصوت إلا أن منهم من بت القول بذلك، ومنهم من قال لما كان(٤) المعنى القائم بالنفس معلوماً بواسطة سماع الصوت كان مسموعاً، فالاختلاف لفظي لا معنوي ـ قوله ـ.

---

(١) في (أ) بخلق بدلاً من (بخلقه)

(٢) هو محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريديّ من أئمة علماء الكلام نسبته إلى ما تريد (محلة بسمرقند) من كتبه التوحيد، وأوهام المعتزلة والرد على القرامطة، وكتاب الجدل. مات بسمرقند عام ٣٣٣هـ راجع مفتاح السعادة ٢ : ٢١ والجواهر المضيئة ٢ : ١٣ ، وفهرس المؤلفين ٢٦٤ .

(٣) هوإبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران أبو إسحاق: عالم بالفقه والاصول كان يلقب بركن الدين نشأ في اسفرايين ثم خرج إلى نيسابور وبنيت له مدرسة عظيمة فدرس فيها ورحل إلى خراسان وبعض أنحاء العراق فاشتهر له كتاب الجامع في أصول الدين خمس مجلدات له مناظرات مع المعتزلة مات نيسابور عام ج٤١ هـ
راجع وفيات الأعيان ١ : ٤ وشذرات الذهب ٢ : ٢٠٩ .

(٤) في (ب) كما بدلاً من (لما)

الدليل الثالث

(قال: الثالث .

إن الإخبار بطريق المعنى في الأزل يكون كذباً وهو على الله تعالى محال بالاجماع وأخبار الأنبياء عليهم السلام، ولكونه نقصاً عند العقلاء ، ولأنه يوجب امتناع صدقه بن ذلك الخبر، لأن الأزلي لا يزول وهذا باطل قطعاً قلنا خبره إنما يصير ماضياً، ومستقبلاً وحالاً فيما لا يزال إذ لا زمان في الازل) .

الوجه الثالث : أن كلامه لو كان أزلياً لزم الكذب في إخباره ، لأن الإخبار بطريق المضي[1] كثير في كلام الله تعالى مثل: ﴿إنا أرسلنا﴾[2]﴿وقال موسى﴾[3] ﴿فعصى فرعون﴾[4] إلى غير ذلك ، وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة! ولا يتصور السبق على الأزل ، فتعين الكذب وهو محال.

أما أولا فبإجماع العلماء .

وأما ثانياً : فبما تواتر من أخبار الأنبياء عليهم السلام الثابت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلاً عن صدقه .

وأما ثالثاً : فلأن الكذب نقص باتفاق العقلاء وهو على الله محال ، لما فيه من أمارة العجز أو الجهل أو العبث[5].

وأما رابعاً: فلأنه لو اتصف في الأزل بالكذب في خبر ما[6] لامتنع صدقه فيه،

---

(١) في (ب) المعنى بدلاً من (المضى)
(٢) سورة القمر آيات رقم ١٩ ، ٣١ ، ٣٤
(٣) سورة الأعراف آية رقم ١٠٤ وهذا جزء من آية وتكملتها: ﴿يا فرعون إني رسول من رب العالمين﴾ .
(٤) سورة المزمل آية رقم ١٦ وهذا جزء من آية وتكملتها : ﴿الرسول فأخذناه أخذاً وبيلاً﴾ .
(٥) في (ب) العيب بدلاً من (العبث)
(٦) في (أ) بزيادة لفظ (ما)

لأن ما يثبت قدمه امتنع عدمه. لكنا نعلم بالضرورة. أن من علم النسبة لا يمتنع عليه أن يخبر عنها على ما هي عليه، وطريق اطراد هذا الوجه في كلامه المنتظم من الحروف المسموعة أنه عبارة عن كلامه الأزلي، ومرجع الصدق والكذب إلى المعنى. وأما وجه استحالة النقص ففي كلام البعض أنه لا يتم إلا على رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي. قال إمام الحرمين:

لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصاً لأن الكذب عندنا لا يقبح لعينه، وقال صاحب التلخيص[1]: الحكم بأن الكذب نقص إن كان عقلياً كان قولاً بحسن الأشياء وقبحها عقلاً، وإن كان سمعياً لزم الدور، وهذا مبني على أن مرجع الأدلة السمعية إلى كلام الله تعالى وصدقه وأن تصديق النبي ﷺ بالمعجزة، إخبار خاص. وقد عرفت ما فيه. وقال صاحب المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في العقل وبين القبح في العقل بل هو هو بعينه وأنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين[2] الواقفين على محل النزاع في مسألة الحسن والقبح.

والجواب: أن كلامه في الأزل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان، وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات، وحدوث الأزمنة والأوقات، وتحقيق هذا مع القول بأن الأزلي مدنول اللفظي عسر جداً، وكذا[3] القول بأن المتصف بالماضي[4] وغيره إنما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم.

---

(١) هو محمد بن عبد الكريم الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ وصاحب كتاب الملل والنحل

(٢) سقط من (ب) من أول: النقص في العقل إلى: هؤلاء المحققين.

(٣) في (ب) وكأن بدلاً من (وكذا).

(٤) في (ب) بالماضي بدلاً من (بالمضي).

الدليل الرابع

(قال: الرابع.

إن الأمر والنهي والخبر حيث لا مخاطب ولا سامع سفه وعبث، وأجيب بأن كلامه إنما يصير أحد الأقسام فيما لا يزال ولو سلم ففي الكلام النفسي يكفي مجرد مخاطب معقول، وإلى هذا يؤول ما قاله الجمهور إن المعدوم مأمور على تقدير الوجود، فالأمر الأزلي اقتضاء ممن سيكون كطلب[1] التعلم من ابن سيولد، وكأوامر النبيﷺ ـ لمن يوجد، وأيضاً السفه أن يخلو عن الحكمة ما يتعلق بها، والقديم ليس كذلك ولو سلم فيكفي وجود الحكمة ولو بعد حين).

ـ قوله ـ

الرابع: تقديرة[2] أن كلامه يشتمل على أمر ونهي وإخبار واستخبار ونداء وغير ذلك، فلو كان أزلياً لزم الأمر بلا مأمور والنهي بلا منهي، والإخبار بلا سامع والنداء[3] والاستخبار بلا مخاطب، وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز أن ينسب إلى الحكيم تعالى وتقدس.

وأجيب بوجوه: أحدها لعبد الله بن سعيد القطان وهو أن كلامه في الأزل ليس بأمر ولا نهي، ولا خبر ذلك وإنما يصير أحد الأقسام فيما لا يزال.

فإن قيل: وجود الجنس من غير أن يكون أحد الأنواع ليس بمعقول، وأيضاً التغيير على القديم[4] محال.

---

(١) سقط من (ج) لفظ (كطلب)

(٢) ب (ب) تقريره بدلاً من (تقريره).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (والنداء).

(٤) في (ب) التفسير بدلاً من (التغيير).

قلنا: هو أراد أنه أمر واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير أن يتغير في نفسه.

وثانيها: أن وجوّد المخاطب إنما يلزم في الكلام الحسي. وأما النفسي فيكفيه وجوده العقلي.

أي الأمر في الأزل لا يجاب يحصل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته أهلاً لتحصيله، فيكفي وجود المأمور في علم[1].

وثالثها: أن السفه والعبث إنما يلزم لو خوطب المعدوم، وأمر في عدمه، وأما على تقدير وجوده بأن يكون طلباً للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي أخبره صادق بأنه سيولد، وكما في خطاب النبيﷺ بأوامره ونواهيه وكل مكلف يولد إلى يوم القيامة، إذ اختصاص خطاباته بأهل عصره، وثبوت الحكم فيمن عداه بطريق القياس بعيد جداً. نعم لو قيل خطاب الحاضرين قصداً، والغائبين والمعدومين ضمناً وتبعاً ليس من السفه في شيء لكان شيئاً. واعلم أن هذا الجواب هو المشهور من الجمهور، وكلامهم متردد في أن معناه أن المعدوم مأمور في الأزل بأن يتمثل، ويأتي بالفعل على تقدير الوجود أو المعدوم، ليس بمأمور في الأزل لكن لما استمر الأمر الأزلي إلى زمان وجوده صار بغد الوجود مأموراً.

ورابعها: أن السفه هو أن يخلو عن الحكمة والعاقبة الحميدة ما يتعلق بها، والقديم ليس كذلك، إذ لا يطلب لثبوته حكمة وغرض.

وخامسها: أن السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية، والأمر الأزلي ليس كذلك لترتب الحكمة عليه فيما لا يزال.

(١) ما بين القوسين سقط من (أ).

بقية الأدلة

(قال: الخامس.
لو كان أزلياً لكان أبدياً فيبقى التكليف في دار الجزاء.
السادس: يكون مكالمة موسى عليه السلام أبداً لا في الطور وحده.
السابع: يستوي نسبته إلى المتعلقات فيكون المأمور منهياً وبالعكس.
قلنا: التعلق حادث بالاختيار).

الخامس:

قال: الوجه الخامس والسادس: من تمسكات المعتزلة أن الأمر لو كان أزلياً لكان التكليف باقياً أبداً حتى في دار الجزاء لأن ما يثبت قدمه امتنع عدمه ولما اختص مكالمة موسى عزم بالطور[1]، بل استمر أزلاً وأبداً واللازم باطل إجماعاً.

وجوابهما: أن الكلام وإن كان أزلياً لكن تعلقاته بالأشخاص والأفعال حادثة بإرادة من الله تعالى واختيار فيتعلق الأمر بصلاة زيد مثلاً بعد بلوغه، وينقطع عند موته، ويتعلق الكلام بموسى عليه السلام، في الطور، على أنك إذا تحققت فالمختص بالطور سماع الكلام وظهوره، وبهذا يخرج الجواب عن الوجه السابع وهو أن القديم يستوي نسبته إلى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم والقدرة، فيتعلق الأمر والنهي بكل فعل حتى يكون المأمور منهياً وبالعكس، واللازم باطل قطعاً، وهذا إلزامي علينا حيث لا يقول بالحسن والقبح لذات الفعل ليمنع صحة تعلق الأمر بما يتعلق به النهي وبالعكس . . .

---

(١) الطور: اسم الجبل الذي كلم الله عليه موسى، وأقسم الله به تشريفاً له وتكريماً، وهو أحد جبال الجنة. قال مجاهد: الطور هو بالسريانية الجبل، والمراد به طور سينا، وقاله السدي؛ وقال مقاتل بن حيان هما طوران يقال لأحدهما: طور سينا، والآخر طور زيتا، لأنهما ينبتان التين والزيتون. وقيل: إن الطور كل جبل أنبت، وما لا ينبت فليس بطور. راجع تفسير القرطبي جـ ١٧ ص ٥٨ وما بعدها.

خاتمة

(قال: خاتمة.

المذهب أن كلامه الأزلي واحد يتكثر بحسب التعلق لا على أنه إنما يتكثر بحسب التعلق لا على أنه إنما يتكثر فيما لا يزال، كما زعم ابن سعيد، ولا على أنه خبر ومرجع البواقي إليه كما زعم الإمام الرازي، بل على أنه إنما ثبت بالسمع ولم يرد بالتعدد، ولم يمتنع التكلم بالأمر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد كما في العلم والقدرة.

قال: خاتمة المذهب: أن كلامه الأزلي واحد. قال عبد الله بن سعيد: إنه في الأزل ليس شيئاً من الأقسام، وإنما يصير أحدهما فيما لا يزال وقد عرفت ضعفه.

وقال الإمام الرازي: هو في الأزل خبر، ومرجع البواقي إليه، لأن الأمر بالشيء إخبار باستحقاق فاعله الثواب، وتاركه العقاب، والنهي بالعكس، وعلى هذا القياس وضعفه ظاهر، لأن ذلك لازم الأمر والنهي لا حقيقتهما والأقرب ما ذكره إمام الحرمين، وهو أن ثبوت الكلام إنما هو بالسمع، دون العقل، ولم يرد بالتعدد، بل انعقد الإجماع على نفي كلام فانٍ قديم، ولم يمتنع التكلم بالأمر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد.

فحكمنا بأنه واحد يتعلق بجميع التعلقات كما في سائر الصفات، وإن كانت العقول قاصرة عن إدراك كنه هذا المعنى، وإذا تحققت فالأمر كذلك في الذات، وجميع الصفات، وقد يستدل على وحدة الكلام بأنه لو تعدد لم ينحصر في عدد لأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد على السواء، وقد مرَّ ذلك في القدرة.

المبحث السابع

في الصفات المختلف فيها

(قال: المبحث السابع في صفات اختلف فيها.

إذ لا تنحصر الصفات فيما ذكر التمسك بأنه لا دليل على صفة أخرى فيجب نفيها وبأنها لو كانت لعرفت لوقوع التكليف بكمال المعرفة ضعيف فمنها البقاء أثبته الشيخ وأتباعه لأن الباقي بلا بقاء كالعالم بلا علم وليس نفس الوجود إذ قد يوجد الشيء ولا يبقى وخالفه الكثيرون لوجوه: ـ

الأول: أن المعقول منه استمرار لوجود ومعناها الوجود من حيث انتسابه إلى الزمان الثاني.

الثاني: أن البقاء[1] بالبقاء الذي ليس نفس الذات لا يكون واجباً لذاته لا[2] سيما إذا فسر بصفة بها الوجود في الزمان الثاني، وليس هذا من افتقار صفة إلى صفة كالإرادة إلى العلم بل من افتقار الوجود.

الثالث: إما أن يحتاج البقاء إلى الذوات فيدور أو بالعكس فيكون هو الواجب لا الذات أو لا يحتاج أحدهما إلى الآخر بل اتفق تحققهما معاً فيتعدد الواجب مع أن استغناء الصفة عن الذات ليس بمعقول.

الرابع: إما أن يكون للبقاء بقاء فيلزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى أولى يكون[3] فيكون كعالم بلا علم. فإن قيل بقاء البقاء نفسه قلنا: فلتكن الصفات مع الذات كذلك وقد يدفع بأنه محال لما مر[4] بخلاف كون بقاء البقاء نفسه لكن يبقى إشكال قيام المعنى بالمعنى في بقاء الصفات ولا يندفع بما قيل نحن لا نقول الصفات باقية. بل الذات باق بصفاته أو بقاؤها نفسها أو نفس بقاء الذات لعدم التغاير لأن

---

(١) في (ج) الباقي بالبقاء.

(٢) في (ج) بزيادة (لا)

(٣) سقط من (أ) و (ب) لفظ (يكون).

(٤) في (ج) كما بدلاً من (لما).

الأول باطل بالضرورة، والثاني بإيجابه جواز كون بقاء الذات كذلك حتى لا يثبت قديم[1] آخر، والثالث بامتناع قيام صفة الشيء بما ليس عينه وإن لم يكن غيره،

المبحث السابع:

في صفات اختلف فيها، يعني اختلف فيها[2] أهل الحق القائلون بالصفات الأزلية. زعم بعض الظاهرية[3] أنه لا صفة لله تعالى وراء السبعة المذكورة لوجهين:

أحدهما: أنه لا دليل عليه، وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه، ورد بمنع المقدمتين.

وثانيهما: أنا مكلفون بكمال المعرفة، وذلك بمعرفة الذات وجميع الصفات فلو كانت له صفات أخرى لعرفناها معشر العارفين الكاملين. واللازم منتف بالضرورة، وبأنه لا طريق إلى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالأفعال، والتنزيه عن النقائص، وهما لا يدلان على صفة أخرى، ورد بالمنع بل التكليف بقدر الوسع. ولو سلم فما أدريك أن الكاملين لم يعرفوا صفة أخرى، ولا نسلم أنه لا طريق سوى ما ذكرتم. أليس الشرع طريقاً قويماً، وصراطاً مستقيماً. ؟

فمن الصفات المختلف فيها البقاء أثبته الشيخ الأشعري وأشياعه من أهل السنة. لأن الواجب باق بالضرورة، فلا بد أن يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر، لأن البقاء ليس من السلوب والإضافات وهو ظاهر، وليس أيضاً عبارة عن الوجود، بل زائداً عليه لأن الشيء قد يوجد ولا يبقى كالأعراض، سيما السيالة، وذهب الأكثرون إلى أنه ليس صفة زائدة على الوجود لوجوه: .

أحدها: أن المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه إلى الزمان الثاني بعد الزمان الأول وثانيها: أن الواجب لو كان باقياً بالبقاء

---

(١) في (ح) قادم بدلاً من (قديم). (٢) في (أ) بزيادة لفظ (فيها)

(٣) هم الذين يحتكمون إلى النصوص ويرفضون الرأي وهم لم يأخذوا بالقياس ولا بالاستحسان ولا بالمصالح المرسلة، ولا الذرائع بل يأخذون بالنصوص وحدها، وإذا لم يكن نص أخذوا بحكم الاستصحاب الذي هو الإباحة الاصلية الثابتة بقوله تعالى: ﴿**هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً**﴾ ومؤسس هذا المذهب هو داود الأصبهانيّ الظاهريّ ت ٢٧٠ هـ وموضحه هو العالم ابن حزم الأندلسيّ الذي كان أشد استمساكاً بالظاهرية من داود. توفي عام ٤٥٦ هـ.

الذي ليس نفس ذاته، لما كان واجب الوجود لذاته، لأن ما هو موجود لذاته، فهو باق لذاته ضرورة أن ما بالذات لا يزول أبداً، وإذا فسر البقاء بصيغة بها الوجود في الزمان الثاني كان لزوم المحال أظهر لأنه يؤول إلى أن الواجب موجود في الزمان الثاني لأمر سوى ذاته.

واعترض صاحب الصحائف[1] بأن اللازم ليس إلا افتقار صفة إلى صفة أخرى نشأت من الذات، ولا امتناع فيه كالإرادة تتوقف على العلم، والعلم على الحياة، وليس بشيء لأن الوجود ليس من الذات.

ولو سلم فافتقاره إلى أمر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات[2].

وثالثها: أن الذات لو كان باقياً بالبقاء لا بنفسه، فإن افتقر صفة البقاء إلى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل ما في الزمان الثاني على الآخر، وإن افتقر الذات إلى البقاء مع استغنائه عنه، كان الواجب هو البقاء لا الذات هذا خلف، وإن لم يفتقر أحدهما على الآخر، بل اتفق تحققهما معاً كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لأن كلاً من الذات والبقاء يكون مستغنياً[3] عما سواه، إذ لو افتقر البقاء إلى شيء لافتقر إلى الذات ضرورة افتقار الكل إليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعاً هذا مع أن ما فرض من عدم افتقار البقاء إلى الذات محال، لأن افتقار الصفة إلى الذات ضروري.

ورابعها: أن البقاء لو كانت صفة أزلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالضرورة، وحينئذ فإن كان لها بقاء ينقل الكلام إليه بتسلسل وأيضاً يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم، وإن لم يكن لها بقاء كان كعالم بلا علم وقد بين بطلانه.

فإن قيل: هو باق بالبقاء إلا أن بقاءه نفسه لا زائداً عليه ليتسلسل قلنا: فحينئذ يجوز أن يكون الباري تعالى باقياً ببقاء هو نفسه عالماً بعلم هو نفسه، فلا يثبت زيادة

---

(١) صاحب الصحائف هو شمس الدين محمد السمرقندي المتوفى سنة ٦٠٠ هـ وهذا الكتاب شرحه البهشتي أيضاً بشرحين. راجع كشف الظنون جـ٢ ص ١٠٧٥.

(٢) في (ب) الرب بدلاً من (الوجوب).

(٣) في (ب) مستعتياً بدلاً من (مستغنياً).

صفة البقاء على ما هو رأي الشيخ ولا زيادة العلم والقدرة وغيرهما على ما هو رأي أهل الحق.

واعترض على هذا الجواب بأن كون بقاء الباري أو علمه أو قدرته نفس ذاته محالٌ لما مرَّ في إثبات الصفات بخلاف كون بقاء البقاء كوجود الوجود وقدم القدم وغير ذلك، فأورد الإشكال ببقاء الصفات، فإن العلم القديم باق بالضرورة، وكذا سائر الصفات مع امتناع أن يكون البقاء نفس العلم والقدرة وغيرهما فلزم قيام المعنى بالمعنى وثبوت قدماء أخر لم يقل بها أحد، وللقوم في التقصي عن هذا الإشكال وجوه:

الأول: لبعض القدماء أنا نقول الذات باق بصفاته، ولا نقول الصفات باقية ليلزم المحال وفساده بيِّن لأن كون الصفة الأزلية باقية ضروري.

الثاني: لبعض الأشاعرة وينسب إلى الشيخ أن العلم باق ببقاء هو نفس العلم، وكذا سائر الصفات كما ذكر في البقاء وأوضحه الأستاذ بأنه لما ثبت قدم الصفات، ولزم كونها باقية، وامتنع الباقي بلا بقاء، وكونها باقية ببقاء زائد، لاستحالة قيام المعنى بالمعنى، ثبت أن كلاً منها باقية ببقاء هو نفسها فكان العلم مثلاً صفة للذات بها يكون الذات عالماً، وبقاء لنفسه به يكون هو باقياً، وكان بقاء الذات بقاء له، وبقاء لنفسه أيضاً، ولم يكن العلم صفة لنفسه حتى يلزم كونه عالماً، وهذا كما أن الجسم كائن في المكان بكون يخصه ويزيد عليه ضرورة تحقق هذا الجسم بدون هذا التمكن، ثم هذا الكون كائن بكون هو نفسه لا زائد عليه، قائم به، ولم يكن العلم علماً لنفسه حتى يلزم كونه عالماً، ولا بقاؤه بقاء للذات ليلزم كونه عالماً باقياً بشيء واحد.

فإن قيل: فقد لزم كون الذات عالماً بما هو بقاء، والعلم باقياً بما هو علم وهو محال.

قلنا: المستحيل أن يكون الشيء عالماً بما هو بقاء له، وباقياً بما هو علم له وها هنا العلم علم للذات وليسا بقاء له، والبقاء بقاء للعلم، وليس علماً له.

فإن قيل: إذا جاز كون العلم باقياً ببقاء هو نفسه، فلم لا يجوز كون الذات عالماً بعلم هو نفسه، قادراً بقدرة هي نفسه إلى غير ذلك على ما هو رأي المعتزلة.

قلنا: لما سبق في بحث زيادة الصفات من لزوم الفسادات ويرد على هذا الوجه أنه إذا جاز كون بقاء العلم نفسه، فلم لا يجوز أن يكون بقاء الذات نفسه، ولا تثبت صفة زائدة؟

فإن قيل: الأصل زيادة الصفة إلا لمانع، وهو ها هنا لزوم قيام المعنى بالمعنى، ولم يوجد في بقاء الذات.

قلنا: خطأ ومعارضة بأن الأصل عدم تكثر القدماء إلا لقاطع.

الوجه الثالث للأشعريّ: أن الصفات باقية ببقاء هو بقاء الذات، وجاز ذلك لعدم المغايرة بين الذات والصفات بخلاف الجوهر مع أعراضه فلذا لم يكن بقاؤه بقاء لها. ويرد عليه أن الصفات كما أنها ليست غير الذات فليست عينه أيضاً، وكما امتنع اتصاف الشيء بصفة قائمة بالغير فكذا بصفة قائمة بما ليس نفس ذلك الشيء. وأما الاعتراض بأنه لو كانت الصفات باقية ببقاء الذات لعدم التغاير لكانت عالمة بعلمه، قادرة بقدرته إلى غير ذلك فليس بشيء لأن ذلك فرع صحة[1] من الانصاف وقد صح كون العلم مثلاً باقياً بخلاف كونه قادراً.

(قال: **ومنها التكوين.**

أثبته بعض الفقهاء تمسكاً بأنه تعالى خالق إجماعاً فلا بد من قيام صفة به يسميها [2] إلى التخليق والترزيق والإحياء والإماتة ونحو ذلك بحسب اختلاف المتعلقات وتكون أزلية كسائر الصفات. ورد بأن ذلك في الصفات الحقيقية وليس الإيجاد إلا معنى يعقل من تعلق المؤثر بالأثر وذلك فيما لا يزال.

قالوا: تمدح في كلامه الأزلي بأنه الخالق البارىء المصور فلو لم يكن ذلك إلا فيما

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (صحة)

(٢) في (خ) نسبتها إلى بدلاً من (يسميها)

لا يزال لزم التمدح بما ليس فيه الكمال بعد النقصان قلنا كالتمدح بقوله تعالى: ﴿يسبح لله ما في السموات وما في الأرض﴾[1] ﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾[2].

وحقيقته أنه في الأزل بحيث يحصل له ذلك فيما لا يزال قالوا: اعترفتم بأنه يكون الأشياء في أوقاتها بكلمة أزلية هي (كن)

وهو المعنى بالتكوين. قلنا: فيعود إلى صفة الكلام. قالوا: صفة كمال. فالخلو عنه نقص. قلنا: نعم. حيث أمكن وإمكانه في الأزل ممنوع وعورضت الوجوه بأنه لا يعقل من التكوين إلا الإحداث والإخراج من العدم إلى الوجود كما فسرتموه. وهو من[3] الإضافات الفعلية[4] لا الصفات الحقيقية. كما مرَّ. وبأنه لو كان قديماً لزم قدم المكون ضرورة امتناع الانفكاك.

فإن قيل بل صفة بها تتكون الأشياء لأوقاتها وتخرج من العدم إلى الوجود وليست القدرة مقتضاها الصحة، ومقتضى التكوين الوجود. على أنه لما دام وترتب عليه الأثر بعد حين لم يلزم الانفكاك ولم يكن كضرب بلا مضروب.

قلنا: ولما قلتم انها غير القدرة المقرونة بالإرادة؟ وهل القدرة إلا صفة تؤثر على وفق الإرادة؟ ولهذا قال الإمام الرازي: إن تلك الصفة إما أن تؤثر على سبيل الجواز فلا تتميز عن القدرة أو على سبيل الوجوب فلا يكون الواجب مختاراً وما نقل عن الشيخ أن التكوين هو المكون فقيل: معناه أن المفهوم من اطلاق الخلق هو المخلوق أو أنه إذا أثر شيء في شيء فالذي حصل في الخارج هو الأثر لا غير).

ومنها: التكوين. اشتهر[5] القول به عن الشيخ أبي منصور الماتريديِّ وأتباعه وهم ينسبونه إلى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ أبي الحسن الأشعريِّ حتى[6] قالوا: إن

(١) سورة الجمعة آية رقم ١ وسورة التغابن آية رقم ١.
(٢) سورة الزخرف آية رقم ٨٤.
(٣) سقط من (ج) حرف الجر (من).
(٤) في (ج) العقلية بدلاً من (الفعلية).
(٥) في (أ) بزيادة لفظ (اشتهر).
(٦) في (ب) حين بدلاً من (حتى).

قول أبي جعفر الطحاويِّ[1] له الربوبية ولا مربوب، والخلقية ولا مخلوق. إشارة إلى هذا وفسروه بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود ثم أطنبوا في إثبات أزليته ومغايرته للقدرة.

(وكونه غير الكون. وإن أزليته لا تستلزم أزلية المكونات، إلا أنهم سكتوا عما هو أصل الباب أعني مغايرته للقدرة)[2].

من حيث تعلقها بأحد طرفي الفعل والترك، واقترانها بإرادته، والعمدة في إثباته أن الباري تعالى مكون الأشياء إجماعاً وهو بدون صفة التكوين محال، كالعالم بلا علم، ولا بد أن تكون أزلية لامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى، ثم تختلف أسماؤها، بحسب اختلاف الآثار فمن حيث حصول المخلوقات به تسمى تخليقاً، والأرزاق ترزيقاً والصور تصويراً، والحياة إحياء، والموت إماتة إلى غير ذلك.

وأجيب بأن ذلك إنما يكون هو[3] في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة.

ولا نسلم أن التأثير والإيجاد كذلك، بل هو معنى يعقل من إضافة المؤثر إلى الأثر، فلا يكون إلا فيما لا يزال، ولا يفتقر إلا إلى صفة القدرة والإرادة، وقد يستدل بوجوه أخر.

أحدها: أن الباري تعالى تمدح في كلامه الأزلي بأنه الخالق البارىء المصور فلو لم يثبت التخليق والتصور في الأزل، بل فيما لا يزال لكان[4] ذلك تمدحاً من الله تعالى بما ليس فيه وهو محال، ولزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه عنها وهو عليه محال.

---

(١) الطحاويِّ: هو أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الطحاويِّ، أبو جعفر فقيه انتهت إليه رياسة الحنفية بمصر، ولد ونشأ في (طحا) من صعيد مصر وتفقه على مذهب الشافعي، ثم تحول حنفياً ورحل إلى الشام سنة ٢٦٨ هـ توفي بالقاهرة عام ٣٢١ هـ من كتبه: شرح معاني الآثار، ومشكل الآثار، والعقيدة الطحاوية وغير ذلك، راجع طبقات الحفاظ للسيوطي والفهرست لابن النديم وابن خلكان ١ : ١٩

(٢) ما بين القوسين سقط من (أ).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (هو)

(٤) سقط من (أ) لفظ (ذلك).

وأجيب: بأنه كالتمدح بقوله تعالى: ﴿يسبح له ما في السموات وما في الأرض﴾[1].

وقوله تعالى ﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾[2] أي معبود، ولا شك أن ذلك بالفعل إنما يكون فيما لا يزال لا في الأزل والإخبار عن الشيء في الأزل لا يقتضي ثبوته فيه كذكر الأرض والسماء والأنبياء وغير ذلك. نعم هو في الأزل بحيث تحصل له هذه التعلقات والإضافات فيما لا يزال لما له[3] من صفات الكمال.

وثانيها: أن الأشاعرة يقولون في قوله تعالى ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾[4] أنه قد جرت العادة الإلهية أن تكون الأشياء لأوقاتها بكلمة أزلية هي كلمة (كن) ولا نعني بصفة التكوين إلا هذا.

وأجيب: بأنه حينئذ يعود إلى صفة الكلام ولا تثبت صفة أخرى على أن الأكثر يجعلونه مجازاً عن سرعة الإيجاد والتكوين لما له من كمال العلم والقدرة والإرادة.

وثالثها: أن التكوين والإيجاد صفة كمال، فلو خلا عنها في الأزل لكان نقصاً وهو عليه محال.

وأجيب: بأن ذلك إنما هو فيما يصح اتصافه به في الأزل. ولا نسلم أن التكوين والإيجاد بالفعل، كذلك. نعم هو في الأزل قادر عليه ولا كلام فيه، ثم عورضت الوجوه المذكورة بوجهين:

أحدهما: لا يعقل من التكوين إلا الإحداث وإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الأزلي ولا خفاء في أنه إضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر فلا يكون عينياً موجوداً ثابتاً في الأزل.

---

(١) سورة الجمعة آية رقم ١ وسورة التغابن آية رقم ١.
(٢) سورة الزخرف آية رقم ٨٤.
(٣) في (ب) فيه بدلاً من (له).
(٤) سورة النحل آية رقم ٤٠.

وثانيهما: أنه لو كان أزلياً لزم أزلية المكونات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون الأثر.

فإن قيل: المراد بالتكوين صفة أزلية بها تتكون الأشياء لأوقاتها، وتخرج من العدم إلى الوجود فيما لا يزال، وليست نفس القدرة لأن مقتضى القدرة، ومتعلقها، إنما هو صحة المقدور، وكونه ممكن الوجود، ومقتضى التكوين ومتعلقه وجود المكون في وقته على أنه لو أريد بالتكوين نفس الإحداث والإخراج من العدم، فأزليته لا تستلزم أزلية المخلوق، لأنه لما كان دائماً مستمراً إلى زمان وجود المخلوق، وترتبه عليه لم يكن هذا من انفكاك الأثر عن المؤثر، وتخلف المعلول عن العلة في شيء، ولم يكن كالضرب بلا مضروب، والكسر بلا مكسور، وإنما يلزم ذلك في التكوين الذي يكون من الأعراض التي لا بقاء لها.

قلنا: وما الدليل على أن تلك الصفة غير القدرة المتعلقة بأحد طرفي الفعل والترك المقترنة بإرادته. كيف وقد فسروا القدرة بأنها صفة تؤثر على وفق الإرادة أي إنما[1] تؤثر بالفعل، ويجب صدور الأثر عنه عند انضمام الإرادة، وأما بالنظر إلى نفسها، وعدم اقترانها بالإرادة المرجحة لأحد طرفي الفعل والترك، فلا يكون إلا جائز التأثير، فلهذا لا يلزم وجود جميع المقدورات، ولما ذكرنا من أن القدرة جائز التأثير، وإنما يجب بالإرادة، قال الإمام الرازي: إن الصفة التي تسمونها التكوين يكون تأثيرها أي بالنظر إلى نفسها إما على سبيل الجواز، فلا تتميز عن القدرة، أو على سبيل الوجوب فلا يكون الواجب مختاراً بل موجباً، ولا يرد عليه اعتراض صاحب التلخيص بأن الوجوب اللاحق لا ينافي الاختيار. لأن معناه أنه تعالى إذا أراد خلق شيء من مقدوراته، كان حصول ذلك الشيء منه واجباً. لأن هذا هو القسم الأول. أعني ما يكون تأثيره بالنظر إلى نفسه على سبيل الجواز ـ قوله ـ

وما نقل قد اشتهر عن الأشعريِّ أن التأثير نفس الأثر، والتكوين نفس المكون، وهذا بظاهره فاسد، وفساده غني عن التنبيه فضلاً عن الدليل والذي يشعر به كلام

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (اي).

بعض الأصحاب أن معناه أن لفظ الخلق شائع في المخلوق بحيث لا يفهم منه عند الإطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة فيه أو مجازاً اشتهر من الخلق بمعنى المصدر، وهذا لا يليق بالمباحث العلمية، ويمكن أن يكون معناه أن الشيء إذا أثر في شيء وأوجده بعد ما لم يكن مؤثراً، فالذي حصل في الخارج هو الأثر لا غير، وأما حقيقة الإحداث والإيجاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في الأعيان، وقد سبق ذلك في الأمور العامة.

من الصفات المختلف فيها

(قال: **ومنها القدم والرحمة والرضا والكرم عند أبي سعيد والجمهور على أنه تعالى قديم بذاته ومرجع البواقي إلى الإرادة**).

قال: ومنها القدم أثبته ابن سعيد صفة يكون بها الباري قديماً، وأثبت الرحمة والكرم والرضا صفات وراء الإرادة، وليس له على ذلك دليل يعود عليه. وأثبت القاضي إدراك الشم والذوق واللمس صفات وراء العلم.

(قال: **ومنها ما ورد.**

كالاستواء واليد والوجه والعين ونحو ذلك والحق أنها مجازات وتمثيلات).

قال: ومنها: ما ورد به ظاهر الشرع، وامتنع حملها على معانيها الحقيقية مثل الاستواء في قوله تعالى﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾[1] واليد في قوله تعالى ﴿**يد الله فوق أيديهم**﴾[2] ﴿**ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي**﴾[3] والوجه في قوله تعالى ﴿**ويبقى وجه ربك**﴾[4] والعين في قوله تعالى: ﴿**ولتصنع على عيني**﴾[5] ﴿**تجري بأعيننا**﴾[6] فعن الشيخ أن كلاً منها صفة زائدة.

وعند الجمهور: وهو أحد قولي الشيخ أنها مجازات فالاستواء مجاز عن الاستيلاء أو تمثيل وتصوير لعظمة الله تعالى، واليد مجاز عن القدرة، والوجه عن الوجود، والعين عن البصر.

---

(١) سورة طه آية رقم: ٥.
(٢) سورة الفتح آية رقم ١٠.
(٣) سورة ص آية رقم ٧٥ وقد جاءت هذه الآية محرفة في الأصل بزيادة (الواو) في (وما).
(٤) سورة الرحمن آية رقم ٢٧.
(٥) سورة طه آية رقم ٣٩.
(٦) هذا جزء من آية من سورة القمر رقم ١٤ وتكملتها: ﴿**جزاء لمن كان كفر**﴾.

فإن قيل: جملة المكونات مخلوقة بقدرة الله تعالى، فما وجه تخصيص خلق آدم عليه الصلاة والسلام سيما بلفظ المثنى[1]، وما وجه الجمع في قوله: بأعيننا..؟

أجيب: بأنه أريدَ كمال القدرة، وتخصيص آدم تشريف[2] له وتكريم ومعنى تجري بأعيننا، أنها تجري بالمكان المحوط بالكلاءة والحفظ والرعاية يقال: فلان بمرأى من الملك ومسمع إذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته

وقيل: المراد الأعين التي انفجرت من الأرض وهو بعيد، وفي كلام المحققين من علماء البيان أن قولنا: الاستواء مجاز عن الاستيلاء، واليد واليمين عن القدرة، والعين عن البصر، ونحو ذلك، إنما هو لنفي وهم التشبه والتجسم بسرعة، وإلا فهي تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بإبرازها في الصور الحسية، وقد بينا ذلك في شرح التلخيص.

---

(١) في (ب) المعنى بدلاً من (المثنى).
(٢) سقط من (ب) لفظ (له).

الفَصْلُ الرَّابع

في أحوال الواجب تعالى

وفيه مبحثان:

١ ـ في رؤية الله تعالى

٢ ـ في العلم بحقيقته تعالى

الفصل الرابع

في أحوال الواجب تعالى

قال : الفصل الرابع في أحواله :

ذهب أهل الحق إلى أنه تعالى مع تنزهه عن الجهة والمقابلة يصح أن يرى، ويراه المؤمنون في الجنة، خلافاً لسائر الفرق، ولا نزاع لهم في إمكان الانكشاف التام العلمي، ولا لنا في امتناع ارتسام الصورة أو اتصال الشعاع، أو حالة مستلزمة لذلك، بل المتنازع أنا إذا نظرنا إلى البدر قلنا حالة إدراكية نسميها الرؤية مغايرة، وكما إذا غمضنا العين، وإن كان ذلك انكشافاً جلياً، فهل يمكن أن يحصل للعباد بالنسبة إلى الله تعالى، تلك الحالة، وإن لم يكن هناك مقابلة؟ لنا على الإمكان وجهان :

أحدهما قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿رب أرني أنظر إليك﴾[1] الآية.

وذلك أن موسى طلب الرؤية، ولم يكن عابثاً ولا جاهلاً والله تعالى علقها على استقرار الجبل، وهو ممكن في نفسه واعترض على الأول بأنه: إنما طلب العلم الضروري، أو رؤية آية، ولو سلم فالجهل بمسألة الرؤية لا يخل بالمعرفة، ورد بأن «لن تراني» نفي للرؤية لا للعلم، أو رؤية الآية كيف والعلم حاصل. . ؟

والآيات كثيرة، والحاصل منها حينئذ إنما هو على تقدير الاندكاك دون الاستقرار، والرؤية المقرونة بالنظر الموصول (بإلى) نص في معناها، والقوم إنما يصدقون للنبي فيكفيهم إخباره بامتناع الرؤية أو لا، فلا يفيد حكايته عن الله تعالى ولا يليق بالنبي تأخر رد الباطل كما في طلب جعل الإله.

ولا طلب الدليل بهذا الطريق، ولا الجهل في الإلهيات بما يعرفه آحاد المعتزلة.

وعلى الثاني: بأن المعلق عليه استقرار الجبل عقب النظر، وهو حالة اندكاك

---

(١) سورة الأعراف آية رقم ١٤٣.

يستحيل معها الاستقرار، ورد بأنه يمكن ضرورة وإن لم يقع ليلزم وقوع الرؤية وإنما المستحيل اجتماعهما) .

قال: الفصل الرابع : في أحواله من أنه هل يرى ، وهل يمكن العلم بحقيقته . . ؟

وفيه مبحثان .

المبحث الأول

في رؤيته تعالى في الآخرة

ذهب أهل السنة إلى أن الله تعالى يجوز أن يرى وأن المؤمنين في الجنة يرونه منزهاً عن المقابلة والجهة والمكان، وخالفهم في ذلك جميع الفرق، فإن المشبهة والكرامية، إنما يقولون: برؤيته في الجهة. والمكان لكونه عندهم جسماً تعالى عن ذلك، ولا نزاع للمخالفين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا لنا في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين، أو اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي، أو حالة إدراكية مستلزمة لذلك. وإنما محل[1] النزاع أنا إذا عرفنا الشمس مثلاً بحد أو رسم كان نوعاً من المعرفة، ثم إذا أبصرناها وغمضنا العين كان نوعاً آخر فوق الأول، ثم أنا[2] إذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الإدراك فوق الأولين نسميها الرؤية ولا تتعلق في الدنيا إلا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الإدراكية هل تصح أن تقع بدون المقابلة والجهة؟ وأن تتعلق بذات الله تعالى منزهاً عن الجهة والمكان؟ ولم يقتصر الأصحاب على أدلة الوقوع مع أنها تفيد الإمكان أيضاً لأنها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب، فاحتاجوا إلى إثبات[3] الإمكان أولاً والوقوع ثانياً. ولم يكتفوا بما يقال: الأصل في الشيء سيما فيما ورد به الشرع هو الإمكان ما لم يزد عنه[4] الضرورة أو البرهان. فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لأن هذا إنما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج.

فإن قيل: المعول عليه من أدلة الإمكان أيضاً سمعي، لأن إحدى مقدمتيه وهو

---

(١) سقط من (ب) لفظ (محل).
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (أنا).
(٣) في (ب) بيان بدلاً من (إثبات).
(٤) في (ب) لم يرد بدلاً من (يزد).

أن موسى عليه الصلاة والسلام طلب الرؤية، وأن الرؤية علقت على استقرار الجبل، إنما يثبت بالنقل دون العقل.

قلنا: نعم لكنه قطعي لا نزاع في إمكانه بل وقوعه لنا من المنقول قوله تعالى حكاية ﴿**رب أرني أنظر إليك**﴾[1] الآية والاستدلال فيها من وجهين:

أحدهما: أنه لو لم تجز الرؤية لم يطلبها موسى عليه الصلاة والسلام. واللازم باطل بالنص والإجماع والتواتر وتسليم الخصم. وجه اللزوم أنه إن كان عالماً بالله تعالى، وما يجوز عليه، وما لا يجوز، كان طلبه الرؤية عبثاً وإجراء لا يليق بالأنبياء، وإن كان جاهلاً لم يصلح أن يكون نبياً كليماً.

وثانيهما: أنه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة والمعلق على الممكن ممكن، لأن معنى التعليق أن المعلق يقع على تقدير المعلق[2] عليه، والمحال لا يقع على شيء من التقادير.

واعترضت المعتزلة بوجوه:

الأول: أن موسى عليه الصلاة والسلام لم يطلب الرؤية، بل عبر بها[3] عن لازمها الذي هو العلم الضروري.

الثاني: أنه على حذف المضاف، والمعنى أرني آية من آياتك، أنظر إلى آياتك، وكلاهما فاسد لمخالفته الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقته الجواب أعني قوله: ﴿**لن تراني**﴾ لأنه نفي لرؤية الله تعالى بإجماع المعتزلة لا للعلم الضروري، ولا لرؤية الآية، والعلامة. كيف وموسى عليه الصلاة والسلام عالم بربه سمع كلامه، وجعل يناجيه ويخاطبه، واختص من عنده بآيات كثيرة؟ فما معنى طلب العلم الضروري، واندكاك الجبل أعظم آية من آياته، فكيف يستقيم نفي رؤية الآية، وأيضاً الآية إنما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره، فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار؟ وأيضاً الرؤية المقرونة بالنظر الموصول (بإلى) نص في الرؤية كذا في الإرشاد لإمام الحرمين،

(١) سورة الأعراف آية رقم ١٤٣.
(٢) في (ب) تقرير بدلاً من (تقدير)
(٣) في (أ) بزيادة لفظ (بها).

وما وقع في المواقف من أن الرؤية وإن استعملت للعلم لكنه بعيد جداً[1] إذا وصلت بإلى سهواً، ومؤول بأن النظر بمعنى الرؤية فوصلـه وصلها وإلا فليس في الآية وصل الرؤية بإلى.

الثالث: للجاحظ[2] وأتباعه. أن موسى عليه السلام إنماسأل الرؤية لأجل قومه حين قالوا: ﴿أرنا الله جهرة﴾[3] ﴿وقالوا: لن نؤمن لك، حتى نرى الله جهرة﴾[4] وأضاف السؤال إلى نفسه[5] ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة إلى القوم بالطريق الأولى.

ولهذا قال: ﴿ أتهلكنـا بما فعل السفهاء منا﴾[6] وهذا مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل أرهم ينظروا إليك فاسد. أما أولاً: فلأن تجويز الرؤية باطل بل كفر عند أكثر المعتزلة، فلا يجوز لموسى عليه الصلاة والسلام تأخير الرد، وتقرير الباطل. ألا ترى أنهم لما قالوا ﴿اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة﴾[7] ردّ عليهم من ساعته بقوله ﴿إنكم قوم تجهلون﴾[8].

وأما ثانياً: فلأنه لم يبين الامتناع لهم بل غايته الإخبار بعدم الوقـوع، وإنمـا أخذتهم الصاعقة لقصدهم التعنت، والإلزام على موسى عليه السـلام لا لطلبهـم الباطل.

وأما ثالثاً: فلأنهم إن كانوا مؤمنين بموسى مصدقـين لكلامـه، كفاهـم إخبـاره بامتناع الرؤية من غير طلب للمحال، ومشاهدة لما جرت من الأحوال والأهـوال،

---

(١) راجع كتاب المواقف المرصد الخامس جـ ٨ ص ١١٥ وما بعدها

(٢) هو عمرو بن بحر بن محبوب أبو عثمان الجاحظ، رئيس فرقة الجاحظية من المعتزلة مولده عام ١٦٣ هـ فلج في آخر عمره، وكان مشوه الخلقة، مات والكتاب على صدره عام ٢٥٥ هـ قتلته مجلدات من الكتب وقعت عليه، من تصانيفه الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير، ومسائل القرآن. راجع الوفيات ١: ٢٨٨ ولسان الميزان ١: ٣٥٥ ودائرة المعارف الإسلامية ٦: ٣٣٥.

(٣) سورة النساء آية رقم ١٥٣.

(٤) سورة البقرة آية رقم ٥٥.

(٥) سقط من ب جملة (وأضاف السؤال إلى نفسه).

(٦) سورة الأعراف آية رقم ١٥٥ وقد جاءت هذه الآية محرفة في الأصل بزيادة (فاء)

(٧) سورة الأعراف آية رقم ١٣٨.

(٨) سورة الأعراف آية رقم ١٣٨.

وإلا لم يفد الطلب والجواب لأنهم وإن سمعوا الجواب فهو المخبر بأنه كلام الله تعالى.

والمعتزلة تحيروا[1] في هذا المقام، فزعموا تارة أنهم كانوا مؤمنين، لكن لم يعلموا مسألة الرؤية، وظنوا جوازها عند سماع الكلام. واختار موسى عليه السلام في الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله ليكون أوثق عندهم وأهدى إلى الحق، وتارة أنهم لم يكونوا مؤمنين حق الإيمان، ولا كافرين، بل مستدلين، أو فاسقين أو مقلدين. فاقترحوا ما اقترحوا، وأجيبوا بما أجيبوا، وأضاف موسى عليه السلام الرؤية إلى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر، ولا يقولوا لو سألها لنفسه لرآه لعلو قدره عند الله تعالى، وكل ذلك خبط، لأن السائلين القائلين: لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة، لم يكونوا مؤمنين، ولا حاضرين عند سؤال الرؤية ليسمعوا جواب الله تعالى، وإنما الحاضرون هم السبعون المختارون ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى عليه الصلاة والسلام في الإخبار بامتناع الرؤية، ولا فائدة للسؤال بحضرتهم على تقدير امتناع الرؤية، إلا أن يطلعوا فيخبروا السائلين، ولا شك أنهم إذا لم يقبلوه من موسى مع تأيده بالمعجزات فمن السبعين أولى.

الرابع: أنه سأل الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمأنينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهيم عليه السلام أنه يريه كيفية إحياء الموتى وردٌ بأن هذا لا ينبغي أن يكون بطريق طلب المحال الموهم لجهله بما يعرفه آحاد المعتزلة.

الخامس: إن معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمسألة الرؤية، فيجوز أن يكون لاشتغاله[2] بسائر العلوم والوظائف الشرعية لم تخطر بباله هذه المسألة حين سألوها منه، فطلب العلم ثم تاب عن تركه طريقة الاستدلال أو خطر بباله، وكان ناظراً فيها طالباً للحق، فاجترؤ وا على السؤ ال ليتبين له جلية[3] الحال، وهذا تعبيرا

---

(١) في (ب) تجوزوا بدلاً من (تحيروا).
(٢) في (ب) لاشتغلاله بدلاً من (اشتغاله).
(٣) في (ب) جيلة بدلاً من (جلية).

وتلطيف للعبارة في التعبير عن جهل كليم الله بما يجوز عليه، وما لا يجوز، وقصروه في المعرفة عن حثالة[1] المعتزلة. نعوذ بالله من الغباوة والغواية.

واعلم أن توجيه هذه الاعتراضات على قانون المناظرة. أنا لا نسلم أنه طلب الرؤية، بل طلب العلم الضروري أو رؤية آية وعلامة. ولو سلم فلا نسلم لزوم الجهل أو العبث لجواز أن يكون لغرض إرشاد القوم أو زيادة اطمئنان القلب[2] ولو سلم فلا نسلم استحالة جهل موسى عليه السلام بمثل هذه المسائل فعليك تطبيق الأجوبة، وأما الاعتراض على الوجه الثاني من طريق الاستدلال فمن وجوه:

أحدها: أنا لا نسلم أنه علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقاً أو حالة السكون ليكون ممكناً بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة[3] تزلزل واندكاك، ولا نسلم إمكان الاستقرار حينئذ.

والجواب: أن الاستقرار حالة الحركة أيضاً ممكن بأن يحصل بدل الحركة السكون لأن الإمكان الذاتي لا يزول ولهذا صح جعله دكاً. فإنه لا يقال جعله دكاً إلا فيما يجوز أن لا يكون كذا، وإنما المحال هو اجتماع الحركة والسكون، وهذا كما أن قيام زيد حال قعوده يمكن وبالعكس واجتماعهما محال.

وما يقال: إن الاستقرار مع الحركة محال إن أريد به الاجتماع فمسلم، لكن ليس هو المعلق عليه، وإن أريد المقيد بالمعية فممنوع.

فإن قيل: قد جعلتم الأعمَّ وهو الإمكان الذاتي مستلزماً للأخص وهو الاستقبالي.

قلنا العموم والخصوص بينهما إنما هو بحسب المفهوم دون الوجود، لأن الممكن الذاتي ممكن أبداً، وقد يقال في الجواب إنه علقها على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد، وهو ممكن في نفسه، ويرد عليه أنه واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها،

---

(١) في (ب) خيالة بدلاً من (حثالة).

(٢) سقط من (ب) من أول: ولو سلم الى اطمئنان القلب.

(٣) سقط من (ب) من أول: السكون إلى وهو حالة.

اللهمَّ إلا أن يقال المراد استقرار الجبل من حيث هو لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء و إن[1] فلا يرد السكون السابق أو اللاحق.

فإن قيل: وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط.

قلنا: ذاك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلاً فيه وأما الشرط التعليقي[2] فمعناه ما يتم به عليه العلة، وآخر[3] ما يتوقف عليه الشيء، وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه.

وثانيها: أن ليس المقصد ههنا إلى إثبات[4] إمكان الرؤية أو امتناعها. بل إلى إثبات أنها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه.

وردَّ بأن المدعي لزوم الإمكان قصد أو لم يقصد وقد ثبت.

وثالثها: أنه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط، وهو الرؤية في المستقبل فانتفت أبداً لتساوي الأزمنة، فكانت محالاً، وهذا في غاية الفساد.

ورابعها: أن التعليق بالجائز إنما يدل على الجواز إذا كان القصد إلى وقوع المشروط عند وقوع الشرط. وأما إذا كان القصد إلى الإقناط الكلي عن وجود المشروط بشهادة القرائن كما في هذه الآية فلا. وردَّ بأن الآية على الإطماع أدل منها على الإقناط، وسيجيء الكلام على القرائن. وقد يقال: إن في الآية وجهين آخرين من الاستدلال.

أحدهما: أنه قال: لن تراني[5] ولم يقل: لست بمرئي على ما هو مقتضى المقام لو امتنعت الرؤية، وأخطأ السائلون.

---

(١) في (أ) بزيادة حرف (إن).

(٢) في (ب) التغليبي بدلاً من (التعليقي).

(٣) في (ب) به غلبة الغلبة بدلاً من (به علية العلة).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (إثبات).

(٥) سورة الأعراف آية رقم ١٤٣.

والآخر: أنه ليس معنى التجلي للجبل أنه ظهر له عليه[1] بعد ما كان محجوباً عنه، بل إنه خلق فيه الحياة والرؤية، فرآه على ما حكى ابن فورك[2] عن الأشعريّ وضعفهما ظاهر.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (عليه).

(٢) هو محمد بن الحسن بن فورك الأنصاريّ الأصبهانيّ أبو بكر واعظ عالم بالأصول والكلام، من فقهاء الشافعية، سمع بالبصرة وبغداد وحدث بنيسابور وبنى بها مدرسة قتله محمود بن سبكتكين بالسم عام ٤٠٦ هـ لقوله: كان رسول الله ﷺ رسولاً في حياته فقط.

من كتبه: مشكل الحديث وغريبه، وفي أصول الدين، وغير ذلك كثير.

راجع السبكي في الطبقات ٣: ٥٢ ـ ٥٦ ووفيات الأعيان ١: ٤٨٢ والنجوم الزاهرة ٤: ٢٤٠

الدليل العقلي على إمكان الرؤية

(قال: وثانيهما:

إنا نرى الجواهر والأعراض ضرورة ووفاقاً فلابد لصحة رؤيتهما من علة مشتركة وهي أن[1] الوجود أو الحدوث.

وهو عدمي لا يصح للعلية فتعين الوجود وهو مشترك بينهما وبين الواجب فيلزم صحة رؤيته والمعنى بعلة صحة الرؤية ما يصلح متعلقاً للرؤية على ما صرح به إمام الحرمين وحينئذ[2] يندفع اعتراضات الأول: أن صحة الرؤية أيضاً[3] عدمية فلتكن علتهما كذلك.

الثاني: أن من[4] المشترك بينهما الإمكان فليكن هو العلة وذلك لأنه أيضاً عدمي ومشترك بين الموجود والمعدوم مع امتناع رؤيته.

الثالث: أنه لو سلم تماثل الصحتين فالواحد النوعي قد يعلل بعلل مختلفة، وذلك لأن الرؤية قد تتعلق بالشيء من غير أن تدرك جوهريته أو عرضيته فضلاً عن زيادة كيف.

وقد نرى زيداً إبان تتعلق رؤية واحدة[5] بهويته ثم ربما نفصله إلى جواهر وأعراض وربما نغفل عن ذلك بحيث لا نعلمه ولو بعد التأمل.

الرابع: أن مع الاشتراك في العلة قد لا يثبت الحكم لتفرد الأصل بشرط أو التفرع بمانع، وذلك لأن صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقاً لها ضروري وأما منع اشتراك الوجود فمدفوع بما سبق ولزوم صحة رؤية كل موجود حتى الأصوات

---

(١) في (آ) و(ج) إما بدلاً من (أن).
(٢) سقط من (أ) و(ب) لفظ (وحينئذ).
(٣) سقط من (أ) و(ب) أيضاً.
(٤) سقط من (أ) و(ب) لفظ الجر (من).
(٥) سقط من (ج) لفظ (واحدة).

والطعوم والروائح والاعتقادات وغير ذلك ملتزم وانكارها استبعاد وعدم الرؤية متحقق كسائر العاديات).

وثانيها: تمسك المتقدمون من أهل السنة في إمكان الرؤية بدليل عقلي. تقريره أنا نرى الجواهر والأعراض بحكم الضرورة كالأجسام والأضواء والألوان والأكوان[1]، وباتفاق الخصوم. وإن زعم البعض منهم في بعض الأعراض أنها أجسام وفي الطول الذي هو جواهر ممتدة أنه عرضه. وردٌّ بأنه يدرك الطول بمجرد تأليف عدة من[2] الجواهر في سمت، وإن لم يخطر بالبال شيء من الأعراض.

وقد يستدل على رؤية القبيلين بأنا نميز بالبصر بين نوع ونوع من الأجسام كالشجر والحجر، ونوع ونوع من الألوان كالسواد والبياض من غير أن يقوم شيء منها بآلة الإبصار.

وبالجملة لما صحت رؤيتهما وصحة الرؤية أمر يتحقق عند الوجوب، وينتفي عند العدم لزم أن يكون لها علة لامتناع الترجح بلا مرجح، وأن يكون تلك العلة مشتركة بين الجوهر والعرض لما مرَّ من امتناع تعليل الواحد بعلتين وهي إما الوجود وإما الحدوث، إذ لا ثالث يصح للعلية والحدوث أيضاً غير صالح لأنه بالعدم وهو اعتباري محض أو عن الوجود بعد العدم. ولا مدخل للعدم فتعين الوجود، وهو مما يشترك فيه الواجب لما مرَّ في مبحث الوجود[3] عبارة عن مسبوقية الوجود فلزم صحة رؤيته وهو المطلوب.

واعترض عليه بوجوه يندفع أكثرها بما دلَّ عليه كلام إمام الحرمين من أن المراد بالعلة ها هنا ما يصلح متعلقاً بالرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الأكثرون.

فالاعتراض الأول: أن الصحة معناها الإمكان وهو أمر اعتباري لا يفتقر إلى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو أيضاً اعتباري. ووجه اندفاعه أن ما لا تحقق له في الأعيان لا يصلح متعلقاً للرؤية بالضرورة.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (الأكوان).

(٢) في (ب) هذه بدلاً من (عدة).

(٣) سقطمن (ب) من أول: بالعدم وهو اعتباري إلى: في مبحث الوجود.

الثاني: أنه لا حصر للمشترك بينهما في الحدوث والوجود، فإن الإمكان أيضاً مشترك فلم لا يجوز أن يكون هو العلة، ووجه اندفاعه أن الإمكان اعتباري لا تحقق له في الخارج، فلا يمكن تعلق الرؤية به. كيف والمعدوم متصف بالإمكان فيلزم أن تصح رؤيته وهو باطل بالضرورة.

الثالث: أن صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض. إذ لا يسد أحدهما مسد الآخر! فلم لا يجوز أن يعلل كل منهما بعلة على الانفراد. ولو سلّم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار، فلا يلزم أن يكون له علة مشتركة، ووجه اندفاعه أن متعلق الرؤية لا يجوز أن يكون من خصوصيات الجوهرية أو العرضية، بل يجب أن يكون مما يشتركان فيه للقطع بأنا قد نرى الشيء وندرك أن له هوية ما من غير أن يدرك كونه جوهراً أو عرضاً، فضلاً عن أن ندرك ما هو زيادة خصوصية لأحدهما ككونه إنساناً أو فرساً سواداً أو خضرة، بل ربما قد نرى زيداً بأن يتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والأعراض، ثم قد نفصله إلى ما له من تفاصيل الجواهر والأعراض. وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عندما سئلنا عنها، وإن استقصينا في التأمل، فعلم أن ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق، وهذا معنى كون علته صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض.

الرابع: أن بعد ثبوت كون الوجود هو العلة، وكونه مشتركاً بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة[(١)] رؤيته لجواز أن تكون خصوصية الجوهرية أو العرضية شرطاً لها أو خصوصية الواجبية مانعاً عنها. ووجه اندفاعه أن صحة رؤيته الشيء الذي له الوجود الذي هو المتعلق للرؤية ضرورية بل لا معنى لصحة رؤيته إلا ذلك، ثم الشرطية أو المانعية إنما يتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها، وقد يعترض بوجوه أخر.

الأول: منع اشتراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود كل شيء عين حقيقته، ولا خفاء في أن حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن، وحقيقة الإنسان لا تماثل حقيقة الفرس.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (صحة).

وجوابه على ما[١] مرَّ في بحث الوجود. غاية الأمر أن الاعتراض يرد على الأشعري التزاماً ما دام كلامه محمولاً على ظاهره. وأما بعد تحقيق أن الوجود هو كون الشيء له هوية فاشتراكه ضروري.

الثاني: أنه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الأصوات والطعوم والروايح والاعتقادات، والقدر والإرادات، وأنواع الإدراكات وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري.

والجواب: منع بطلانه وأن ما لا يتعلق بها الرؤية بناء على جري العادة بأن الله تعالى لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك، وما ذكره الخصم مجرد استبعاد.

الثالث: أن[٢] نقض الدليل بصحة المخلوقية، فإنها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب وهو محال.

والجواب: أنها أمر اعتباري محض لا يقتضي علة. إذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند المعدم كصحة الرؤية. سلمنا لكن الحدوث يصلح ها هنا علة. لأن المانع من ذلك في صحة الرؤية، إنما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج، وأما النقض بصحة الملموسة فقوي، والإنصاف أن ضعف هذا الدليل جلي، وعلى ما ذكرنا من أن المراد بالعلة ها هنا متعلق الرؤية يكون المرئي من[٣] كل شيء وجوده.

وقال الإمام الرازي في نهاية العقول من أصحابنا من التزم أن المرئي هو الوجود فقط، وأنا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة، وهذا مكابرة لا نرتضيها، بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية.

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (على).
(٢) في (ب) بزيادة حرف (أن).
(٣) في (ب) المرمي بدلاً من (المرئي).

أدلة وقوع الرؤية بالنص والإجماع

(وعلى الوقوع إجماع الأمة قبل حدوث المخالف والنص فمن الكتاب، قوله تعالى ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾[1]

والنظر الموصول بإلى إما بمعنى الرؤية، أو ملزوم لها، أو مجاز تتعين فيها شهادة العقل والاستعمال والعرف، واعترض بأنه قد يكون بمعنى الانتظار كقول الشاعر

وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمن تأتي بالفلاح

وإلى قد تكون اسماً بمعنى النعمة، والنظر قد يتصف بما لا تتصف به الرؤية، كالشدة والازورار ونحوهما، وقد يوجد بدونها مثل نظرت إلى الهلال فلم[2] أره، وتقديره إلى ثواب ربها احتمال ظاهر منقول.

وأجيب بأن الانتظار لا يلائم سوق الآية، ولا يليق بدار الثواب. وكون إلى ها هنا حرفاً ظاهر لم يعدل عنه السلف. وجعل النظر الموصول بإلى للانتظار تعسف، وكذا العدول عن الحقيقة أو المجاز المشهور إلى الحدث[3] بلا قرينة تعين، ومنه قوله تعالى في تعيير الكفار وتحقيرهم ﴿كلا إنهم عند ربهم يومئذ لمحجوبون[4]﴾ وقوله تعالى ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾[5] أي الرؤية بدلالة الخبر وشهادة السلف.

ومن السنة قوله ﷺ «إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته»[6].

---

(١) سورة القيامة آيات رقم ٢٢، ٢٣.

(٢) سقط من (ج) جملة (فلم أره).

(٣) في (أ) و (ب) الحذف بدلاً من (الحدث).

(٤) سورة المطففين آية رقم ١٥.

(٥) سورة يونس آية رقم ٢٦.

(٦) الحديث رواه البخاريُّ في المواقيت ١٦، ٣٦ وأذان ١٢٩ وتفسير سورة ٥٠، وتوحيد ٢٤، وأبو داود في السنة ١٩ والترمذيُّ في الجنة ١٦ وأحمد بن حنبل ٣: ١٦، ١٧

وقوله ﷺ «فيرفع الحجاب فينظرون إلى وجه الله تعالى[1] عز وجل» وقوله ﷺ : «وأكرمهم على الله من ينظر إلى وجهه»)[2].

قوله: وعلى الوقوع الإجماع والنص. أما الإجماع[3] لا خفاء في أن إثبات وقوع الرؤية لا يمكن إلا بالأدلة السمعية. وقد احتجوا عليه بالإجماع والنص. أما الإجماع فاتفاق الأمة قبل حدوث المخالف على وقوع الرؤية. وكون الآيات والأحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية أحد وعشرون رجلاً من كبار الصحابة، وأما النص فمن الكتاب قوله تعالى **﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾**[4] فإن النظر الموصول بإلى إما بمعنى الرؤية، أو ملزوم لها بشهادة النقل عن أئمة اللغة، والتتبع لموارد استعماله وإما مجاز عنها لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلباً لرؤيته وقد تعذر ههنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فتعين الرؤية لكونها أقرب المجازات بحيث التحق بالحقائق بشهادة العرف والتقديم بمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر أو للحصر ادعاء. بمعنى أن المؤمنين لاستغراقهم في مشاهدة جماله، وقصر النظر على عظمة جلاله، كأنهم لا يلتفتون إلى ما سواه ولا يرون إلا الله.

واعترض بأن (إلى) ها هنا ليست حرفاً بل اسماً بمعنى النعمة واحد الآلاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار كما في قوله تعالى **﴿انظرونا نقتبس من نوركم﴾**[5] ولو سلم فالموصول (بإلى) أيضاً قد يجيء بمعنى[6] الانتظار كما في قول الشاعر:

وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمن يأتي الفلاح

وقوله:

وشعث ينظرون إلى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام

وقوله:

كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج إلى طلوع هلال

---

(١) (٢) الحديثان رواهما البخاريّ في التفسير سورة٥٥، والتوحيد٢٤، ومسلم في الأيمان٢٩٦ والترمذيّ في الجنة ٣، وابن ماجه في المقدمة ١٣.

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (الإجماع).

(٤) سورة القيامة آية رقم ٢٢، ٢٣.

(٥) سورة الحديد آية رقم ١٣.

(٦) في (ب) يجب بدلاً من (يجيء).

ولو سلّم، فالنظر الموصول (بإلى) ليس بمعنى الرؤية، ولا ملزوماً لها[1] لاتصافه بما لم تتصف به الرؤية مثل الشدة والازورار والرضى والتحيز والذل والخشوع ولتحققه مع انتفاء الرؤية مثل: نظرت إلى الهلال فلم أره.

قال الله تعالى ﴿وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون﴾[2]

وجعله مجازاً عن الرؤية ليس بأولى من حمله على حذف المضاف أي ناظرة إلى ثواب ربها على ما ذكره علي[3] رضي الله عنه، وكثير من المفسرين.

وبالجملة: فلا خفاء في أن ما ذكرنا احتمالات تدفع الاحتجاج بالآية.

وأجيب: بأن سوق الآية لبشارة المؤمنين، وبيان أنهم يومئذ في غاية الفرح والسرور، والإخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلائم ذلك، بل ربما ينافيه، لأن الانتظار موت أحمر، فهو بالغم والحزن والقلق وضيق الصدر أجدر، وإن كان مع القطع بالحصول على أن كون (إلى) اسماً بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته وإخلاله بالفهم عند تعلق النظر به، ولهذا لم يحمل الآية عليه[4] أحد من أئمة التفسير في القرن الأول والثاني بل أجمعوا على خلافه: وكون النظر الموصول (بإلى) سيما المستند إلى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عن الثقات ولم تدل عليه الآيات لجواز أن يحمل على تقليب الحدقة بتأويلات لا تخفى. وأما اعتبار حذف المضاف فعدول عن الحقيقة أو المجاز المشهور في[5] الحذف الذي لا يظهر فيه قرينة تعيين المحذوف، وتمام الكلام في الإشكالات الموردة من قبل المعتزلة على الاحتجاج بالآية. والتقصّي عنها من قبل أهل الحق مذكور في نهاية العقول[6] للإمام الرازي.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (لها).

(٢) سورة الأعراف آية رقم ١٩٨.

(٣) هو الإمام علي بن أبي طالب بن عبد المطلب الهاشميّ أبو الحسن أمير المؤمنين، رابع الخلفاء الراشدين، وأحد العشرة المبشرين بالجنة، وابن عم النبي ـ ﷺ ـ وصهره، ولي الخلافة بعد مقتل عثمان ـ رضي الله عنه. وقتل عام ٤٠ هـ رضي الله عنه.

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (عليه).

(٥) في (ب) إلى بدلاً من (في).

(٦) الكتاب يسمى نهاية العقول في الكلام في دراية الأصول ـ يعني أصول الدين: للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ رتبه على عشرين أصلاً راجع كتاب كشف الظنون جـ ٢ ص ١٩٨٨.

لكن الاتصاف: أنه لا يفيد القطع، ولأ ينفي الاحتمال.

ومنه قوله تعالى ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾[1] حقر شأن الكفار وخصهم بكونهم محجوبين. فكأن المؤمنين غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾[2] فسر جمهور أئمة أهل التفسير[3] الحسنى بالجنة، والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر كما سيجيء[4]. وهو لا ينافي ما ذكره البعض من أن الحسنى هي الجزاء المستحق، والزيادة هي الفضل.

فإن قيل: الرؤية أصل الكرامات وأعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة...؟

قلنا: للتنبيه على أنها أجل من أن تعد في الحسنات وفي أجزئة الأعمال الصالحات. والنص من السنة قوله عليه الصلاة والسلام «إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته»[5] ومنها ما روي عن صهيب أنه قال: قرأ رسول الله ﷺ هذه الآية ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾[6] قال «إذا دخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار نادى منادٍ يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعداً يشتهي أن ينجزكموه. قالوا: ما هذا الموعد..؟ ألم يثقل موازيننا، وينضر وجوهنا، ويدخلنا الجنة، ويخرجنا من النار. قال فيرفع الحجاب، فينظرون إلى وجه الله عز وجل فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر»[7] ومنها قوله عليه الصلاة والسلام «إن أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر إلى جنانه وأزواجه ونعيمه وخدمه وسروره مسيرة ألف سنة وأكرمهم على الله تعالى من ينظر إلى وجهه غدوة وعشية»[8] ثم قرأ رسول الله ﷺ ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾[9].

وقد صحح هذه الأحاديث من توثق به من أئمة الحديث إلا أنها أخبار[10] آحاد

---

(١) سورة المطففين آية رقم ١٥.

(٢) سورة يونس آية رقم ٢٦.

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (أهل).

(٤) في (ب) على ما بدلاً من (كما سيجيء).

(٥) سبق تخريج هذا الحديث.

(٦) سورة يونس آية رقم ٢٦.

(٧) الحديث رواه أحمد بن حنبل في مسنده: ٢: ٤٢٢، ٣: ٩.

(٨) الحديث رواه أحمد بن حنبل في مسنده ٢: ١٢.

(٩) سورة القيامة آية رقم ٢٢، ٢٣.

(١٠) في (أ) بزيادة لفظ (أخبار).

١ ـ أدلة المخالف على عدم الرؤية

(قال: تمسك المخالف بوجوه.

الأول: أنه لو كان مرئياً لكان بالضرورة مقابلاً فكان في جهة جوهراً أو عرضاً.

ـ قوله ـ تمسك المخالف بوجوه.

يعني للمعتزلة شبه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية، وبعضها وقوعها فالعقلية أصولها ثلاث:

الأولى: شبهة المقابلة وهي[1] أنه لو كان مرئياً لكان مقابلاً للرائي حقيقة كما في الرؤية بالذات، أو حكماً لما في الرؤية بالمرآة. والحق أنه لا حاجة إلى هذا التفصيل. لأن المرئي بالمرآة هو الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائي حقيقة لا ماله الصورة كالوجه مثلاً، ويدعون في لزوم المقابلة الضرورة[2] ويفرعون على ذلك وجوهاً من الاستدلال مثل أنه لو كان مرئياً لكان في جهة وحيز وهو محال، ولكان جوهراً أو عرضاً لأن المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض. ولكان إما في البدن أو خارج البدن أو فيهما، ولكان في الجنة أو خارج الجنة أو فيهما. إذ لا تعقل الرؤية إن لم تكن فيه ولا خارجة لانتفاء المقابلة، ولكان المرئي إما كله فيكون محدوداً متناهياً أو بعضه فيكون مبعضاً متجزئاً، وهذا بخلاف العلم، فإنه إنما يتعلق بالصفات، ولا فساد في أن يكون المعلوم كلها أو بعضها، ولكان إما على مسافة من الرائي فيكون في حيز وجهة أو لا فيكون في العين أو متصلاً بها، ولكان رؤية المؤمنين إياه، إما دفعة فيكون متصلاً بعين كل أحد بتمامه فيتكثر أو لا بتمامه فيتجزىء، أو منفصلاً عنها فيكون على مسافة، وإما على التعاقب مع استوائهم في سلامة الحواس فيلزم الحجاب بالنسبة إلى

---

(١) في (ب) القابلة بدلاً من (المقابلة).

(٢) في (ب) الصورة بدلاً من (الضرورة).

البعض، ولكان رؤيته إما مع رؤية شيء آخر مما في الجنة فيكون على جهة منه ضرورة.

إن رؤية الشيئين دفعة لا تعقل إلا كذلك، وإما لا معها فيكون ما هو باطن في الداريـن مرئياً وما هو ظاهر غير مرئي مع شرائـط الرؤية، وحديث غلبة شعاع أحد المرئيين إنما يصح في الأجسام.

والجواب: أن لزوم المقابلة والجهة ممنوع، وإنما الرؤية نوع من الإدراك يخلقه الله تعالى متى شاء، ولأي شيء شاء، ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجم[1] الغفير من العقلاء غير مسموع.

ولو سلم في الشاهد، فلا يلزم في الغائب لأن الرؤيتين مختلفتان، إما بالماهية، وإما بالهوية لا محالة، فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم، وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط، والكيفيات المعتبرة في رؤية الأجسام والأعراض، لا بمعنى خلو الرؤية أو الرائي أو المرئي عن جميع الحالات والصفات على ما يفهمه أرباب الجهالات، فيعترضون بأن الرؤية فعل من أفعال العبد، أو كسب من أكسابه فبالضرورة يكون واقعاً[2] بصفة من الصفات، وكذا المرئي بحاسة العين، لا بد أن يكون له كيفية من الكيفيات. نعم يتوجه أن يقال: نزاعنا إنما هو في هذا النوع من الرؤية، لا في الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام، وعندنا بالعلم الضروري.

(١) في (ب) الجسم وهو تحريف.
(٢) في (ب) وفقاً بدلاً من (واقعاً).

٢ ـ أدلة المخالف على عدم الرؤية

(إن الرؤية إما بالشعاع أو الانطباع وكلاهما ظاهرالامتناع قلنا لو سلم اللـزوم ففي الشاهد خاصة).

ـ قوله ـ

الثاني: الشبهة الثانية شبهة الشعاع والانطباع وهي أن الرؤية إما باتصال شعاع العين بالمرئي، وإما بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين، وكلاهما في حق الباري تعالى ظاهر الامتناع فتمتنع رؤيته.

والجواب: أن هذا مما نازع فيه الفلاسفة فضلاً عنالمتكلمينعلى ما سبق في بحث القوى. ولو سلَّم فإنما هو في الشاهد دون الغائب. إما على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية فظاهر، وإما على تقدير اتفاقهما فلجواز أن يقع أفراد الماهية الواحدة بطريق مختلفة.

٣ ـ الشبهة الثالثة

(قال:

إنه لو صحت رؤيته لدامت في الجهة[1] بل في الدنيا والآخرة لتحقـق الشرط الذي يعقل في رؤيته من سلامة الحاسة وكونه جائز الـرؤية وإلاً لجـاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة وبحار هائلة لا نراها بعدم خلق الله الرؤية أو الانتفاء شرط خاص لها قلنا انتفاؤها ليس مبنياً على ذلك بل[2]ضروريًا كسائر العاديات ثم لو سلم

(١) في (ج) الجنة بدلاً من (الجهة).

(٢) في (ج) بزيادة (بل).

الوجوب في الشاهد فعلها لا تجب في الغائب لاختلافها بالماهية، أو لاشتراطها بزيادة قوة قد لا توجد).

قوله ـ

الثالث: الشبهة الثالثة شبهة الموانع[1] وهي أنه لو جازت رؤيته لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة، فلزم أن نراه الآن وفي الجنة على الدوام، والأول منتف بالضرورة، والثاني بالإجماع، وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات.

وجه اللزوم أنه يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية، لأن المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر أو اللطافة أو القرب أو البعد وحيلولة الحجاب الكثيف أو الشعاع المناسب لضوء العين[2]، إنما يشترط في الشاهد أعني رؤية الأجسام والأعراض، فعند تحقق الأمرين لو لم تجب الرؤية لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها، لأن الله تعالى لم يخلق رؤيتها أو لتوقفها على شرط آخر، وهذا قطعي البطلان.

والجواب: أنه إن أريد جواز ذلك في نفسه بمعنى كونه من الأمور الممكنة فليس قطعي البطلان، بل قطعي الصحة[3] والشرطية المذكورة ليست لزومية بل اتفاقية بمنزلة قولنا: لو لم تجب الرؤية عند تحقق الشرائط لكان العالم ممكناً، وإن أريد جوازه عند العقل بمعنى تجويزه ثبوت الجبال، وعدم جزمه بانتفائها، فاللزوم ممنوع. فإن انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية، كعدم جبل من الياقوت، وبحر من الزئبق، ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم[4] الضروري بانتفائها، وإن كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات، وليس الجزم به مبنياً على العلم، بأنه تجب الرؤية عند وجود شرائطها، لحصوله من غير ملاحظة ذلك، بل مع الجهل[5]. بذلك سلمنا

---

(١) في ب المواقع بدلاً من (الموانع).

(٢) في (ب) لصف العين بدلاً من (ضوء).

(٣) في (ب) بل قطع بدلاً من (قطعي).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (العلم).

(٥) في (ب) من بدلاً من (مع).

وجوب الرؤية عند تحقق الشرائط المذكورة في حق الشاهد، لكن لا نسلم وجوبها في الغائب عند تحقق الأمرين لجواز أن تكون الرؤيتان مختلفتين في الماهية، فيختلفان في اللوازم أو تكون رؤية الخالق مشروطة بزيادة قوة إدراكية في الباصرة لا يخلقها الله تعالى إلا في الجنة في بعض الأوقات[1]، ثم لا يخفى ضعف ما ذكره بعض المعتزلة من أن العينين أعني الدنيوية والأخروية، لما كانت مثلين لزم تساويهما في الأحكام واللوازم والشروط، وأن الشروط والموانع يجب أن تكون منحصرة فيما ذكرنا للدوران القطعي. ولأنه إذا قيل لنا إن هناك مرئياً آخر مقروناً بجميع ما ذكر من الشرائط، وانتفاء الموانع إلا أنه لا يرى لانتفاء شرط أو تحقق مانع غير ذلك، فنحن نقطع ببطلانه. واحتج الإمام الرازي على بطلان انحصار الشرائط فيما ذكروه بوجهين:

أحدهما: ومبناه على قاعدة المتكلمين. أعني تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ. أنا نرى الجسم الكبير من البعد صغيراً، وما ذاك إلا لرؤية بعض أجزائه دون البعض مع استواء الكل في الشرائط المذكورة، فلولا اختصاص البعض بشرط وارتفاع مانع لما كان كذلك.

وثانيهما: أنا نرى ذرات الغبار عند اجتماعها ولا نراها عند تفرقها مع حصول الشرائط المذكورة في الحالين. فعلمنا اختصاصها حالة التفرق بانتفاء شرط أو وجود مانع. لا يقال بل ذاك لانتفاء شرط الكثافة، وتحقق مانع الصغر، لأنا نقول: فحينئذ تكون رؤية كل ذرة مشروطة بانضمام الأخرى إليها وهو دور.

وأجيب: عن الأول بمنع التساوي فإن أجزاء الجسم متفاوتة في القرب والبعد من الحدقة. فلعلَّ بعضاً منها يقع في حد البعد المانع من الرؤية بخلاف البعض.

وعن الثاني: بأنه دور معية لا تقدم.

---

(١) في (ب) الأزمان بدلاً من (الأوقات).

٤ ـ الشبهة الرابعة

(قال:

قوله تعالى: لا تدركه الأبصار. فإن إدراك البصر هو الرؤية أو لازمها وقد نفى على سبيل العموم لأن اللائق بالمقام والشائع في الاستعمال في مثل عموم السلب بإسناد النفي إلى الكل لا سلب العموم بنفي الإسناد إلى الكل ثم يبقى الكلام للتمدح بذلك فيكون نفيه نقيصة فيمتنع قلنا لو سلم العموم في الأشخاص والأوقات فإدراك البصر رؤية على وجه إحاطة بجوانب المرئي أو انطباع الشبح في العين لما في اللفظ من معنى النيل والوصول آخذاً من أدركت فلاناً إذا لحقته[1] فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية ولا كونها نقصاً لتمتنع).

ـ قوله ـ

الرابع: هذه هي الشبهة السمعية وأقواها قوله تعالى ﴿**لا تدركه الأبصار**﴾[2]، والتمسك به من وجهين:

أحدهما: أن إدراك البصر عبارة شائعة في الإدراك بالبصر إسناداً إلى الآلة، والإدراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين أو تلازمهما بشهادة النقل عن أئمة اللغة، والتتبع لموارد الاستعمال، والقطع بامتناع إثبات أحدهما ونفي الآخر مثل: أدركت القمر ببصري وما رأيته، والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق بإجماع أهل العربية والأصول، وأئمة التفسير وبشهادة

---

(١) في (ج) إذا (تحققه).

(٢) سورة الأنعام آية رقم ١٠٣ ويقول الفخر الرازي: المراد بالإبصار في هذا ليس هو نفس الأبصار فإن البصر لا يدرك شيئاً البتة في موضع من المواضع بل المدرك هو المبصر فوجب القطع بأن المراد من قوله: لا تدركه الابصار هو أنه لا يدركه المبصرون، وإذا كان كذلك كان قوله: ﴿**وهو يدرك الأبصار**﴾ المراد منه: هو يدرك المبصرون ومعتزلة البصرة يوافقوننا على أنه تعالى يبصر الأشياء فكان هو تعالى من جملة المبصرين فقوله: وهو يدرك الأبصار: يقتضي كونه تعالى مبصراً لنفسه وإذا كان الأمر كذلك كان تعالى جائز الرؤية في ذاته وكان تعالى يرى نفسه، وكل من قال: إنه تعالى جائز الرؤية في نفسه قال: إن المؤمنين يرونه يوم القيامة. راجع مفاتيح الغيب جـ ٤ ص ١٦٩.

استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد أخبرنا بأنه لا يراه أحد في المستقبل، فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال.

لا يقال: إذا كان الجمع للعموم فدخول النفي عليه يفيد سلب العموم ونفي الشمول على ما هو معنى السلب الجزئي لا عموم السلب وشمول النفي على ما هو معنى[1] السلب الكلي فلا يكون إخباراً بأنه لا يراه أحد بل لا يراه كل أحد والأمر كذلك. لأن الكفار لا يرونه[2] لأنا نقول كما يستعمل لسلب العموم مثل ما قام العبيد كلهم، ولم آخذ الدراهم كلها كذلك يستعمل لعموم السلب كقوله تعالى ﴿وما الله يريد ظلماً للعباد﴾[3] ﴿ولا تطع الكافرين والمنافقين﴾[4] وكذلك صريح كلمة كل مثل لا يفلح كل أحد، ولا أقبل كل درهم. ومثل ﴿والله لا يحب كل مختال فخور﴾[5] ﴿ولا تطع كل حلاف مهين﴾[6] وتحقيقه أنه إذا[7] اعتبرت النسبة إلى الكل أولاً ثم نفيت فهو لسلب العموم، وإن اعتبر النفي أولاً ثم نسب إلى الكل فلعموم السلب، وكذلك جميع القيود حتى إن الكلام المشتمل على نفي وقيد، قد يكون لنفي التقييد وقد يكون[8] لتقييد النفي فمثل ما ضربته تأديباً، أي بل إهانة سلب للتعليل والعمل للفعل. وما ضربته إكراماً له أي تركت ضربه للإكرام تعليل للسلب والعمل للنفي. وما جاءني راكباً أي بل ماشياً، نفي للكيفية، وما حج مستطيعاً أي ترك[9] الحج مع الاستطاعة تكيف للنفي، وعلى هذا الأصل ينبني أن[10]

---

(١) سقط من (ب) لفظ (معنى)

(٢) في (أ) بزيادة (لأن الكفار لا يرونه)

(٣) سورة غافر آية رقم ٣١ وفي المخطوطة ﴿وما الله يريد ظلماً للعالمين﴾ وهي الآية في سورة آل عمران رقم ١٠٣.

(٤) سورة الأحزاب آية رقم ٤٨.

(٥) سورة الحديد آية رقم ٢٣.

(٦) سورة القلم آية رقم ١٠.

(٧) في (أ) إن بدلاً من (إذا)

(٨) سقط من (ب) (لنفي التقييد وقد يكون).

(٩) في (أ) بزيادة (أي ترك).

(١٠ في (أ) بزيادة (أن).

النكرة في سياق النفي. إنما تعم[1] إذا تعلقت بالفعل مثل ما جاء رجل لا بالنفي مثل قولنا: الأمي من لا يحسن من[2] الفاتحة حرفاً، فإن إسناد الفعل المنفي إلى غير الفاعل والمفعول يكون حقيقة إذا قصد نفي الإسناد مثل ما نام الليل بل صاحبه، ومجازاً إذا قصد إسناد النفي مثل ما نام ليلي وما صام نهاري، وما ربحت تجارته بمعنى سهر وأفطر وخسر. وكذا ما ليلي بنائم وإن كان ظاهره على نفي الإسناد، لأن المعنى ليلي ساهر، وإن متعلق النهي قد يكون قيداً للمنهي مثل[3]: «لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى»[4] وقد يكون قيداً للنهي أي طلب الترك مثل لا تكفر لتدخل الجنة وإن مثل «وما هم بمؤمنين»[5] لتأكيد النفي لا لنفي التأكيد، وما زيد ضربت لاختصاص النفي لا لنفي الاختصاص، ﴿**قل أغير الله تأمروني أعبد**﴾[6] لاختصاص الإنكار دون العكس. وإذا تحقق النفي فالاثبات أيضاً كذلك، حتى ان الشرط كما يكون سبباً لمضمون الجزاء، فقد يكون سبباً لمضمون الإخبار به والإعلام كقوله تعالى ﴿**وما بكم من نعمة فمن الله**﴾[7] وإن متعلق الأمر كما يكون قيداً للمطلوب، فقد يكون قيداً للطلب مثل صلّ لأنها فريضة، وزكِّ لأنك غني، وهذا أصل كثير الشعب غزير الفوائد يجب التنبيه له، والمحافظة عليه، ولم يبينه القوم على ما ينبغي، فلذا أشرنا إليه. إذا تقرر هذا فنقول: كون الجمع المعرف باللام في النفي لعموم السلب هو الشائع في الاستعمال، حتى لا يوجد مع كثرته في التنزيل إلا بهذا المعنى، وهو اللائق بهذا المقام على ما لا يخفى.

وثانيهما: أي ثاني وجهي التمسك بالآية أن نفي إدراكه بالبصر وارد مورد

---

(١) في (ب) تم بدلاً من (تعم).
(٢) في (أ) بزيادة حرف الجر (من).
(٣) في (ب) للمعنى مثلاً بدلاً من (للمنهي مثل).
(٤) سورة النساء آية رقم ٤٣.
(٥) هذا جزء من آية من سورة البقرة رقم ٨ وتكملتها: ﴿**آمنا بالله واليوم الآخر وما هم بمؤمنين**﴾.
(٦) هذا جزء من آية من سورة الزمر رقم ٦٤ وهي: ﴿**قل أغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون**﴾ وقد جاءت الآية محرفة في الأصل.
(٧) سورة النحل آية رقم ٥٣.

التمدح مدرج في أثناء المدح، فيكون نقيضه وهو الإدراك بالبصر نقصاً، وهو على الله تعالى محال، فيدل هذا الوجه على نفي الجواز.

والجواب: أولاً: أنه لو سلم عموم الإبصار وكون الكلام لعموم السلب ـ لكن لا نسلم عمومه في الأحوال والأوقات، فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعاً بين الأدلة.

وأورد عليه أولاً:[1] أن هذا تمدح، وما به التمدح يدوم في الدنيا والآخرة ولا يزول. ودفع بأن امتناع الزوال إنما هو فيما يرجع إلى الذات والصفات، وأما ما يرجع إلى الأفعال فقد يزول لحدوثها. والرؤية من هذا القبيل فقد يخلقها الله تعالى في العين وقد لا يخلق ثم.

ولو سلّم عموم الأوقات فغايته الظهور والرجحان، ومثله إنما يعتبر في العمليات دون العلميات.

وثانياً: أنا لا نسلم أن الإدراك بالبصر هو الرؤية أو لازم لها بل هو رؤية مخصوصة. وهو أن يكون على وجه الإحاطة بجوانب المرئي إذ حقيقته النيل والوصول مأخوذاً من أدركت فلاناً إذا لحقته، ولهذا يصح رأيت القمر وما أدركه بصري لإحاطة الغيم به، ولا يصح أدركه البصر وما رأيته فيكون أخص من الرؤية ملزوماً لها بمنزلة الإحاطة من العلم، فلا يلزم من نفيه نفيها، ولا من كون نفيه مدحاً كون الرؤية نقصاً، واستدلالهم بأن قولنا أدركت القمر ببصري وما رأيته تناقض، إنما يفيد ما ذكرنا لا ما ذكروا، ونقلهم عن أئمة اللغة افتراء، فإن إدراك الحواس مستعار من أدركت فلاناً إذا لحقته، وقد صار حقيقة عرفية، فالرجوع فيه إلى العرف دون اللغة.

فإن قيل: فإذا كان الإدراك ما ذكرتم وهو مستحيل في حق الباري لم يكن لقوله ﴿**لا تدركه الأبصار**﴾ فائدة، ولا لقوله ﴿**وهو يدرك الأبصار**﴾[2] جهة.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (أولاً).

(٢) سورة الأنعام آية رقم ١٠٣ والبصر: هو الجوهر اللطيف الذي ركبه الله تعالى في حاسة النظرية تدرك. والإدراك: عبارة عن الإحاطة ومنه قوله ﴿فلما أدركه الغرق﴾ أي أحاط به، ومنه ﴿وإنا لمدركون﴾ أي محاط بنا فالمنفي إذاً عن الأبصار إحاطتها به عز وعلا لا مجرد الرؤية.

قلنا: أما فائدته فالتمدح تنزيهه عن سمات الحدوث، والنقصان من الحدود، والنهايات، وأما إدراكه الأبصار فعبادرة عن رؤيته إياها، أو علمه بها، تعبيراً عن اللازم بالملزوم.

وثالثاً: أن المنفي إدراك الأبصار[1] ولا نزاع فيه، والمنازع إدراك المبصرين، ولا دلالة على نفيه، وهذا ينسب إلى الأشعريِّ، وضعفه ظاهر لما أشرنا إليه، ولما أن جميع الأشياء كذلك. إذ المرئيات منها إنما يدركها المبصرون لا الأبصار، فلا تمدح في ذلك بلا فائدة أصلاً اللهمَّ إلا أن يراد أن إدراك الأبصار هو الرؤية بالجارحة على طريق المواجهة والانطباع، فيكون نفيه تمدحاً، وبياناً لتنزه الباري تعالى عن الجهة ولا يستلزم نفي الرؤية بالمعنى الأعمِّ[3] المتنازع.

الاستدلال بالآية على جواز الرؤية

(قال: بل ربما يلزم جوازها

ليكون نفي إدراك البصر مدحاً كما في المتعزز بحجاب[2] الكبرياء ولا كالمعدوم أو كالأصوات والروائح والطعوم).

قوله بل ربما يلزم جوازها إشارة إلى استدلال الأصحاب بالآية على جواز الرؤية، وتقرير الظاهر بين منهم أن التمدح بنفي الرؤية يستدعي جوازها ليكون ذلك للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء لامتناعها كالمعدوم حيث لا يرى ولا مدح له في ذلك.

واعترض بأن ذلك لعرائه عما هو أصل المادح والكمالات، أعني الوجود. وأما

---

(١) في (ب) البصر بدلاً من (الأبصار).

(٢) سقط من (ج) لفظ (بحجاب).

(٣) سقط من (أ) لفظ (الأعم).

الموجود فيمتدح بنفي الرؤية التي هي من صفات الخلق، وسمات النقص، وإن لم تجز رؤيته وأجيب: بأنه لا تمدح في ذلك أيضاً لأن كثيراً من الموجودات بهذه المثابة، كالأصوات والطعوم والروائح وغيرها.

فاعترض بأن هذا لا يستقيم على أصلكم حيث جعلتم متعلق الرؤية هو الوجود وجوزتم رؤية كل موجود.

فأجيب: بأن تلك الأعراض وإن كانت جائزة الرؤية إلا أنها مقرونة بأمارات الحدوث، وسمات النقص، ولم يكن نفي رؤيتها مدحاً بخلاف الصانع، فإنه علم بالأدلة القاطعة قدمه وكماله، وأدرج تمدحه بنفي الرؤية في أثناء كلام ينفي سمات الحدوث والزوال، ويشتمل على آيات العظمة والجلال أعني قوله تعالى **﴿بديع السموات والأرض﴾**[1] إلى قوله **﴿وهو اللطيف الخبير﴾**[2] فدل على جواز الرؤية[3] ونهاياته والتمدح به إنما يكون على تقدير صحة الرؤية، وانتفاء أمارات الحدوث وسمات النقص، إذ لا تمدح بنفي الإدراك فيما تمتنع رؤيته التي هي سبب الإدراك كالمعدوم ولا فيما تصح رؤيته، لكن عرف حدوثه ونقصه كالأصوات، والروائح والطعوم، واعلم أن مبنى هذا الاستدلال على أن يكون كل من قوله **﴿لا تدركه الأبصار﴾** وقوله **﴿وهو يدرك الأبصار﴾**[4] تمدحاً على حدة لا أن يكون المجموع تمدحاً واحداً فليتأمل.

---

(١) (٢) سورة الأنعام الآيات ١٠١، ١٠٢، ١٠٣.

(٣) الرؤية: تختلف بحسب قوى النفس: الأول: بالحاسة وما يجري مجراها قال تعالى: **﴿فسيرى الله عملكم﴾** سورة التوبة آية ١٠٥ وهذا مما أجرى مجرى الرؤية بالحاسة فإن الحاسة لا تصح على الله تعالى. والثاني: بالوهم والتخييل نحو: أرى أن زيداً منطلق. والثالث بالتفكر قال تعالى: **﴿إني أرى ما لا ترون﴾** والرابع بالعقل نحو: **﴿ما كذب الفؤاد ما رأى﴾** سورة النجم آية ١١، وعلى ذلك حمل قوله تعالى: **﴿ولقد رآه نزلة أخرى﴾** سورة النجم آية ١٣.

(٤) سورة الأنعام آية رقم ١٠٣.

٥ ـ الشبهة السمعية

(قال (الخامس)

قوله تعالى: ﴿لن تراني﴾[١] ولن للتأبيد أو للتأكيد في المستقبل، وحيث لا يراه موسى عليه السلام لا يراه غيره بالإجماع.

قلنا: التأبيد لم يثبت عن الثقات، والتأكيد لا يقتضي عموم الاوقات

هذه ثانية الشبه السمعية وتقريرها أن الله تعالى خاطب موسى عليه السلام عند سؤاله الرؤية بقوله ﴿**لن تراني**﴾[٢] وكلمة «لن» للنفي في المستقبل على سبيل التأبيد فيكون نصاً في أن موسى عليه السلام لا يراه[٣] في الجنة، أو على سبيل التأكيد، فيكون ظاهراً في ذلك لأن الأصل في مثله عموم الأوقات، وإذا لم يره موسى عليه السلام لم يره غيره إجماعاً.

والجواب: أن كون كلمة «لن»[٤] للتأبيد لم يثبت ممن يوثق به من أئمة اللغة وكونها للتأكيد، وإن ثبت بحيث لا يمنع إلا مكابرة. لكن لا نسلم دلالة الكلام على عموم الأوقات لا نصاً ولا ظاهراً.

ولو سلّم الظهور فلا عبرة به في العلميات سيما مع ظهور قرينة الخلاف وهو وقوعه جواباً لسؤال الرؤية في الدنيا على أنه لو صرح بالعموم وجب الحمل على الرؤية في الدينا توفيقاً بين الأدلة.

---

(١) سقط من (ج) لفظ (لن).

(٢) هذا جزء من آية من سورة الأعراف ١٤٣ والآية: **﴿قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني... الخ﴾.**

(٣) في (ب) لما بدلاً من (لا).

(٤) في (ب) الكلمة بدلاً من (كلمة لن).

٦ - الشبهة السمعية

(قال - السادس.

قوله تعالى ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء﴾[١] الآية سيقت لنفي التكليم رآياً[٢]، ونزلت حين قالوا للنبي عليه السلام ألا تكلم الله وتنظر إليه كموسى عليه السلام، فدلت على إثبات التكليم، ونفي الرؤية.

قلنا: ممنوع[٣] بل لبيان أنواع التكليم ولو كان في الوحي نفي بالرؤية لكان من وراء الحجاب مستدركاً إذ لا معنى له سوى عدم الرؤية).

سيقت الآية لنفي أن يراه أحد من البشر حين يكلمه الله تعالى، فكيف في غير تلك الحالة؟ ونزلت حين قالوا لمحمد عليه الصلاة والسلام. ألا تكلم الله وتنظر إليه كما كلم موسى عليه السلام ونظر إليه؟ فقال: لم ينظر إليه موسى وسكت. والمعنى ما صح لبشر أن يكلمه الله إلا كلاماً خفياً بسرعة في المنام والإلهام أو صوتاً من وراء حجاب كما كان لموسى عليه السلام أو على لسان ملك كما هو الشائع الكثير من حال الأنبياء.

والجواب: منع ذلك. بل إنما سيقت الآية إلا[٤] لبيان أنواع تكليم الله البشر. والتكليم وحياً أعم من أن يكون مع الرؤية، أو بدونها، بل ينبغي أن يحمل على حال الرؤية ليصح جعل قوله أو من وراء حجاب عطفاً عليه، قسيماً له، إذ لا معنى له سوى كو . بدون الرؤية تمثيلاً بحال من احتجب بحجاب.

---

(١) سورة الشورى اية رقم ٥١.

(٢) سقط من (أ) لفظ (راياً).

(٣) في (أ) مم بدلاً من (ممنوع).

(٤) في (ب) بزيادة لفظ (إلا).

ولو سلم دلالتها على نفي الرؤية نزولها في ذلك، فيحمل على الرؤية في الدنيا جمعاً بين الأدلة، وجرياً على موجب القرينة أعني سبب النزول. وقوله «وحياً» نصب على المصدر (أو من وراء حجاب) صفة لمحذوف أي كلاماً من وراء الحجاب. (أو يرسل) عطف على وحياً بإضمار أن والإرسال نوع من الكلام، ويجوز أن تكون الثلاثة في موضع الحال.

٧ ـ الشبهة السمعية

(قال (السابع)

أنه تعالى لم يذكر سؤال الرؤية إلا وقد استعظمه واستنكره حتى سماه: ظلماً وعتواً ﴿وقال الذين لا يرجون لقاءنا﴾[١]. . . الآية ﴿وإذا قلتم يا موسى لن نؤمن لك﴾[٢] الآية ﴿يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء﴾[٣] الآية وذلك لتعنتهم وعنادهم، ولهذا استعظم إنزال الملائكة والكتاب مع إمكانه).

تقريره أن الله حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاماً شديداً، واستنكره استنكاراً بليغاً حتى سماه ظلماً وعتواً كقوله تعالى **﴿وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً﴾**[٤] وقوله **﴿وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون﴾**[٥] وقوله **﴿يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء، فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم﴾**[٦] فلو جازت رؤيته لما كان كذلك.

---

(١) سورة الفرقان آية رقم ٢١.
(٢) سورة البقرة آية رقم ٥٥.
(٣) سورة النساء آية رقم ١٥٣.
(٤) سورة الفرقان آية رقم ٢١.
(٥) سورة البقرة آية رقم ٥٥.
(٦) سورة النساء آية رقم ١٥٣.

والجواب: أن ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به مساق الكلام لا لطلبهم الرؤية، ولهذا عوتبوا على طلب إنزال الملائكة عليهم والكتاب مع أنه من الممكنات وفاقاً.

ولو سلِّم فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال[1] الأجسام والأعراض. وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ﴿**تبت إليك وأنا أول المؤمنين**﴾[2] معناه التوبة عن الجراءة والإقدام على السؤال بدون الإذن، أو عن طلب الرؤية في الدنيا، ومعنى الإيمان التصديق بأنه لا يرى في الدنيا، وإن كانت ممكنة، وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه، وقد روي أنه سئل ﷺ «هل رأيت ربك» فقال «رأيت ربي بفؤادي»[3] وأما الرؤية في المنام فقد حكى القول بها عن كثير من السلف.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (حال).

(٢) سورة الأعراف آية رقم ١٤٣.

(٣) الحديث رواه مسلم في الإيمان عن أبي ذر بلفظ قال: سألت رسول الله ﷺ هل رأيت ربك... ؟ قال: نور أنى أراه وفي رواية رأيت نوراً. رقم ٢٩١، ٢٩٢ وابن ماجه في الزهد بلفظ هل رأيت الله... ؟ فيقول: ما ينبغي لأحد أن يرى الله. والنسائيّ في الزكاة ٣.

خاتمة

(قال (خاتمة)

مقتضى دليل الوجود صحة رؤية الصفات كسائر الموجودات إلا أن العادة لم تجر بالوقوع، والدليل لم يدل عليه، وكذا باقي الإحساسات سيما على رأي الأشعريِّ وليس الكلام في نفس الشم والذوق واللمس، فإنها قطعية الاستحالة، بل في الإدراك الحاصل عندها) .

اختلف القائلون برؤية الله تعالى في أنه هل يصح رؤية صفاته؟ فقال: الجمهور. نعم لاقتضاء دليل الوجود صحة رؤية كل موجود. إلا أنه لا دليل على الوقوع ، وكذا إدراكه بسائر الحواس إذ عللناه بالوجود سيما عند الشيخ حيث يجعل الإحساس هو العلم بالمحسوس ، لكن لا نزاع في امتناع كونه مشموماً مذوقاً ملموساً لاختصاص ذلك بالأجسام والأعراض ، وإنما الكلام في إدراكه بالشم والذوق واللمس من غير اتصال بالحواس ، وحاصله أنه[1] كما أن الشم والذوق واللمس لا يستلزم الإدراك لصحة قولنا: شممت التفاح وذقته ولمسته؛ فما أدركت رائحته وطعمه وكيفيته كذلك أنواع الإدراكات الحاصلة عند الشم والذوق واللمس لا يستلزمها بل يمكن أن يحصل بدونها، ويتعلق بغير الأجسام والأعراض وإن لم يقم دليل على الوقوع ، لكنك خبير بحال دليل الوجود وجريانه في سائر الحواس فالأولى الاكتفاء بالرؤية .

(١) سقط من (ب) لفظ (إنه) .

المبحث الثاني

في العلم بحقيقته تعالى

(قال: (المبحث الثاني)

في العلم بحقيقته تعالى كثير من المحققين على أنه غير حاصل للبشر لأن ما يعلم منه وجود وصفات وسلوب، وإضافات، ولأن ذاته تمنع الشركة، والمعلوم لا يمنعها بدليل افتقارها إلى بيان التوحيد، ثم هو[1] كاف في صحة الحكم عليه).

اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى للبشر، أي في معرفة ذاته بكنه الحقيقة فقال بعدم حصوله كثير من المحققين خلافاً لجمهور المتكلمين، ثم القائلون بعدم الحصول جوزوه خلافاً للفلاسفة. احتج الأولون بوجهين.

أحدهما: أن ما يعلم منه[2] البشر هو السلوب والإضافات والأحسن أن يقال هو الوجود بمعنى أنه كائن في الخارج والصفات بمعنى أنه حيّ عالم قادر ونحو ذلك، والسلوب بمعنى أنه واحد أزلي أبدي ليس بجسم ولا عرض، وما أشبه ذلك، والإضافات بمعنى أنه خالق ورازق ونحوهما، وظاهر أن ذلك ليس علماً بحقيقة الذات لا يقال الوجود عين الذات عند كثير من المحققين، فالعلم به علم به[3]. لأنا نقول: قد أشرنا إلى أن معنى العلم بوجوده التصديق بأنه موجود ليس بمعدوم، لا تصور وجوده الخاص بحقيقته، وكذا الكلام في الصفات.

وثانيهما: أن ذاته المخصوصة جزئي حقيقي يمنع تصوره الشركة فيه، ولا شيء مما يعلم منه كذلك، ولهذا يفتقر في بيان التوحيد أي نفي الشركة إلى الدليل، ولو كان

---

(١) سقط من (ج) لفظ (هو).
(٢) في (ب) من بدلاً من (منه).
(٣) في (أ) بزيادة لفظ (به).

المعلوم منه يمنع الشركة لما كان كذلك، وما يقال إن الواجب كلي يمتنع[1] كثرة أفراده، فمعناه أن مفهوم الواجب كذلك لا الذات المخصوص الذي يصدق عليه أنه واجب، ويرد على الوجهين:

أنا لا نسلم أن معلوم كل أحد من البشر ما ذكرتم ومن أين لكم الإحاطة بأفراد البشر ومعلوماتهم. وقد يقال على الأخير إن من جملة ما علم منه الوحدانية بأدلتها القاطعة، ومع اعتبار ذلك لا نتصور الشركة ولا الافتقار إلى بيان التوحيد. فيجاب: بأن هذا أيضاً كلي إذ لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين وإن كان المفروض مما لانعم يتوجه أن يقال: الكلام في حقيقة الواجب لا في هويته، ولهذا ترى القائلين بامتناع المعلومية، يجعلون امتناع اكتسابه بالحد والرسم مبنياً على أنه لا تركب فيه، وأن الرسم لا يفيد الحقيقة لا على أن الشخص لا يعرف بالحد والرسم، والقائلين بحصول المعلومية يقولون إنه لا حقيقة له سوى كونه ذاتاً واجب الوجود يجب كونه قادراً عالماً حياً سميعاً بصيراً إلى غير ذلك من الصفات حتى اجترأ المشايخية من المعتزلة فقالوا: إنا نعلم ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت، وهذا البحث عند المتكلمين يعرف بمسألة المائية، وينسب القول بها إلى ضرار حيث قال: إن لله تعالى مائية لا يعلمها إلا هو،ولو رؤ ي لرؤ ي عليها، وفي قدرة الله تعالى أن يخلق في الخلق حاسة سادسة بها يدركون تلك المائية والخاصية، وحين روي ذلك عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنكر أصحابه هذه الرواية أشد إنكار وذلك لأن المائية عبارة عن المجانسة حيث يقال ما هو بمعنى أي جنس هو من أجناس الأشياء والله تعالى منزه عن الجنس[2]، لأن كل ذي جنس مماثل لجنسه ولما تحته من الأنواع والأفراد، فالقول به تشبيه، وفسره بعضهم بأن الله تعالى يعلم نفسه بمشاهدة لا بدليل ولا بخبر، ونحن نعلمه بدليل وخبر، ومن يعلم الشيء بالمشاهدة يعلم منه ما لا يعلمه من لا يشاهد، وليس هناك شيء هو المائية ليلزم التشبيه، وكان أصحابنا يعدلون عن لفظ المائية إلى لفظ الخاصية

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (لا).

(٢) الجنس في اللغة الضرب من كل شيء، وهو أعم من النوع، يقال: الحيوان جنس، والإنسان نوع قال ابن سينا: الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالانواع أي بالصور، والحقائق الذاتية، وهذا يخرج، النوع والخاصة والفصل القريب. راجع المعجم الفلسفي جـ ١ ص ٤١٦.

كما قال القاضي : إن خاصيته غير معلومة لنا الآن وهل تعلم بعد رؤيته في الجنة فقد[1] تردد احترازاً عن التشبيه.

(قال ـ (ثم هو كاف)

إشارة إلى جواب استدلال[2] القائلين بوقوع العلم بحقيقته تحقيقاً بأنانحكم عليه بكثير من الصفات من التنزيهات[3]، والأفعال، والحكم على الشيء يستدعي تصوره من حيث أخذ محكوماً عليه، وصح الحكم عليه، فإذا كان الحكم على الحقيقة لزم العلم بالحقيقة، وإلزاماً بأن قولكم حقيقته غير معلومة اعتراف بكونها معلومة، وإلا لم يصح الحكم عليها، وأيضاً الحكم إما أنها معلومة أو ليست بمعلومة، وأياً ما كان يثبت المطلوب، وتقرير الجواب أنها معلومة بحسب هذا المفهوم، أعني كونها حقيقة الواجب وهذا أيضاً من العوارض والوجوه والاعتبارات، وكذا مفهوم الذات والماهية والكلام فيما[4] يصدق عليه أنه الحقيقة والذات.

(قال

وأما الجواز فمنعه الفلاسفة لأنه بارتسام الصورة ولا يتصور في الواجب ويستلزم مقوليته على الكثرة ولأنه إما بالبديهية، ولا بديهة[5]، أو بالحد ولا تركب، أو بالرسم، ولا يفيد تصور الحقيقة، ورد الأول بالمنع، وبأن الممتنع مقولية على الأفراد لا الصور والثاني بعد تسليم الحصر بأن الرسم قد يفضي إليه.

تمسكت الفلاسفة في امتناع العلم بحقيته بوجهين:

أحدهما: أن العلم هو ارتسام صورة المعلوم في النفس أي ماهيته الكلية المنتزعة من الوجود العيني بحذف المشخصات، بحيث إذا وجدت كانت ذلك الشيء،

---

(١) في (ب) فيه بدلاً من (قد).

(٢) سقط من (ب) لفظ (استدلال).

(٣) في (ب) بزيادة حرف الجر (من).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (فيما).

(٥) سقط من (ج) لفظ (ولا بديهة).

وليست للواجب ماهية كلية معروضة للتشخص على[1] ما تقرر في موضعه، ولو فرض ذلك لكان الواجب مقولاً على تلك الصور المأخوذة [2] في الأذهان فيصير كثيراً، ويبطل التوحيد.

وأجيب: بأنا لا نسلّم أن العلم بارتسام الصورة. ولو سلّم فلا كذلك العلم بالواجب ولا علم الواجب، ولو سلّم فالمنافي للتوحيد تعدد أفراد الواجب لا الصور المأخوذة منه، والمخل بالشخصية إمكان فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا صدق الموجود العيني على الصور.

وثانيهما: أن تصور الشيء إما أن يحصل بالبديهة وهو منتف في الواجب وفاقاً، وإما بالحد، وهو إنما يكون للمركب من الجنس والفصل، والواجب ليس كذلك، وإما بالرسم وهو لا يفيد العلم بالحقيقة والكلام فيه.

وأجيب: بأنا لا نسلّم انحصار طرق التصور في ذلك بل قد يحصل بالإلهام[3] أو بخلق الله تعالى العلم الضروري بالكسبيات أو بصيرورة الأشياء مشاهدة للنفس عند مفارقتها البدن كسائر المجردات[4] ولو سلّم فالرسم، وإن لم يستلزم تصور الحقيقة. لكن قد يفضي إليه كما سبق.

---

(١) في (ب) كما بدلاً من (على).

(٢) في (ب) الموجودة بدلاً من (المأخوذة).

(٣) الإلهام: إلقاء الشيء في الروع، ويختص ذلك بما كان من جهة الله تعالى وجهة الملأ الأعلى قال تعالى: ﴿ فألهمها فجورها وتقواها ﴾ وذلك نحو ما عبر عنه بلمة الملك وبالنفث في الروح كقوله عليه الصلاة والسلام: « إن روح القدس نفث في روعي» وأصله من التهام الشيء وهو ابتلاعه. راجع معجم مفردات ألفاظ القرآن.

(٤) المجرد اسم مفعول من التجريد، ومعنى التجريد أن يعزل الذهن عنصراً من عناصر التصور ويلاحظه وحده دون النظر إلى العناصر المشاركة له في الوجود، فالمجرد: هو الصفة أو العلاقه التي عزلت عزلاً ذهنياً ويقابله المتشخص أو المحسوس.

قال ابن سينا: كون الصورة مجردة إما أن تكون بتجريد العقل إياه وإما أن تكون تلك الصورة في نفسها مجردة عن المادة.

راجع الشفاء ١ : ٣٥٨.

الفصل الخامس

في الأفعال

وفيه مباحث:

الأول: فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى وإنما للعبد الكسب.

الثاني: في عموم إرادته.

الثالث: لا حكم للعقل بالحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم.

الرابع: لا قبيح من الله تعالى.

الفصل الخامس

في أفعاله

(قال الفصل الخامس في أفعاله وفيه مباحث[1].

المبحث الأول: فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى، وإنما للعبد الكسب. والمعتزلة: بقدرة العبد صحة، والحكماء إيجاباً، والأستاذ بهما على أن يتعلقا جميعاً به، والقاضي على أن تتعلق قدرة الله بأصله، وقدرة العبد بوضعه ككونه طاعة أو معصية، وأما الجبر بمعنى أنه لا أثر لقدرة العبد أصلاً لا إيجاداً ولا كسباً فضروري البطلان، والكسب قبل ذلك الوصف الذي به تتعلق قدرة العبد، وقيل الفعل المخلوق بقدرة الله من حيث خلق للعبد قدرة متعلقة به. وقيل ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر. وما يقع في محل القدرة، والحق أنه ظاهر، والخفاء في التعبير، والأوضح أنه أمر إضافي يجب من العبد، ولا يوجب وجود المقدور، بل اتصاف الفاعل بالمقدور كتعيين أحد الطرفين وترجيحه، وصرف القدرة).

---

(١) راجع ما كتبه ابن حزم في هذا الموضوع فهو في غاية الوجاهة وردّه على عباد بن سليمان تلميذ هشام بن عمرو الغوطي الذي قال: إن الله تعالى لم يخلق الكفار لأنهم ناس وكفر معاً لكن خلق أجسامهم دون كفرهم جـ٣ ص ٥٤ وما بعدها.

المبحث الأول

فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى

وإنما للعبد الكسب

المبحث الأول

في خلق أفعال العباد

أولها: في خلق أفعال العباد[1] بمعنى أنه هل من جملة أفعال الله تعالى خلق الأفعال الاختيارية التي للعباد؟ بل لسائر الأحياء مع الاتفاق على أنها أفعالهم لا أفعاله، إذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الإنسان مثلاً، وإن كان الفعل مخلوقاً لله تعالى، فإن الفعل إنما يستند حقيقة إلى من قام به لا إلى من أوجده، ألا ترى أن الأبيض مثلاً هو الجسم، وإن كان البياض بخلق الله وإيجاده، ولا عجب في خفاء هذا المعنى على عوام القدرية وجهّالهم، حتى شنعوا به على أهل الحق في الأسواق، وإنما العجب خفاؤه على خواصهم وعلمائهم حتى سودوا به الصحائف والأوراق، وبهذا يظهر أن تمسكهم بما ورد في الكتاب والسنة من إسناد الأفعال إلى العباد لا يثبت المدعى وهو كون فعل العبد واقعاً بقدرته مخلوقاً له وتحرير المبحث على ما هو في المواقف[2]. إن فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله وحدها. وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها، وعند الأستاذ بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعاً بأصل الفعل، وعند القاضي على أن تتعلق قدرة الله تعالى بأصل الفعل، وقدرة العبد بكونه طاعة أو معصية. وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد، ولا نزاع للمعتزلة في أن قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم أنه خالق القوى والقدر، فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء، ولا يفيد ما أشار إليه في المواقف من أن المؤثر عندهم قدرة العبد. وعند الحكماء مجموع القدرتين[3] على أن تتعلق قدرة الله بقدرة العبد

---

(١) راجع مقدمة خلق أفعال العباد للإمام البخاري تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة. الطبعة الثانية مطبعة دار عكاظ بالرياض وأيضاً ما كتبه الإمام البخاري في كتابه هذا النفيس حيث جلى القضية بالكامل.

(٢) عبارة صاحب المواقف: أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله سبحانه وتعالى وحدها وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً. الجزء ٨ المرصد السادس ص ١٤٥ وما بعدها.

(٣) في (أ) بزيادة: مجموع القدرتين.

وهي بالفعل. وذكر الإمام الرازي وتبعه بعض المعتزلة أن العبد عندهم موجد لأفعاله على سبيل الصحة والاختيار. وعند الحكماء على سبيل الإيجاب بمعنى أن الله تعالى يوجب للعبد القدرة والإرادة ثم هما يوجبان وجود المقدور، وأنت خبير بأن الصحة إنما هي بالقياس إلى القدرة. وأما بالقياس إلى تمام القدرة والإرادة فليس إلا الوجوب، وأنه لا ينافي الاختيار، ولهذا صرح المحقق في قواعد العقائد أن هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعاً. نعم إن إيجاد[1] القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار، وعند الحكماء بطريق الإيجاب لتمام الاستعداد، ثم المشهور فيما بين القوم، والمذكور في كتبهم أن مذهب إمام الحرمين، أن فعل العبد واقع بقدرته وإرادته إيجاباً[2] كما هو رأي الحكماء، وهذا خلاف ما صرح به الإمام فيما وقع إلينا من كتبه، قال في الإرشاد: اتفق أئمة السلف قبل ظهور البدع والأهواء على أن الخالق هو الله، ولا خالق سواه، وأن الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق قدرة العباد به، وبين ما لا يتعلق، فإن تعلق الصفة بشيء لا يستلزم تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والإرادة بفعل الغير، فالقدرة الحادثة لا توثر في مقدورها أصلاً، واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الزيغ على أن العباد موجدون لأفعالهم، مخترعون لها بقدرهم ثم المتقدمون منهم كانوا يمنعون من تسمية العبد خالقاً لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله. واجترأ المتأخرون فسموا العبد خالقاً على الحقيقة هذا كلامه، ثم أورد أدلة الأصحاب، وأجاب عن شبه المعتزلة، وبالغ في الرد عليهم وعلى الجبرية[3]، وأثبت للعبد كسباً وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه، وأما الأستاذ فإن أراد أن قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير، وإذا انضمت إليها قدرة الله تعالى صارت

---

(١) في (أ) بزيادة حرف (إن).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (إيجاباً).

(٣) الجبرية: مذهب تقول به بعض الفرق الإسلامية اشتقت الجبرية من الجبر، وهو نفي الفعل حقيقة من الإنسان ونسبته إلى الله تعالى لهذا تعتبر الجبرية ضد مذهب القدرية، إذ أن الجبرية تنفي الإرادة الإنسانية حقيقة واختلف القائلون بالجبرية فمنهم من اعتنق الجبرية الخالصة كالجهمية وهؤلاء لا يثبتون للإنسان فعلاً ولا قدرة على فعل شيء أصلاً، وبعض الجبرية تنسب للإنسان قدرة ولكنها غير مؤثرة أصلاً إذ أن القدرة المؤثرة تعتبر كسباً وليست جبراً وبعض الجبرية يقولون: إن أفعال الإنسان أعمال لا فاعل لها.

راجع معجم القاموس الإسلامي جـ ١ ص ٥٧٧.

مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الإعانة على ما قدره البعض، فقريب من الحق، وإن أراد أن كلاً من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لما سبق. وكذا الجبر المطلق، وهو أن أفعال الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات لا تُعلق بها قدرتها لا إيجاداً ولا كسباً، وذلك لما نجد من الفرق الضروري بين حركة المرتعش وحركة الماشي، فبقي الكلام بين الكسبية والقدرية. ولكن لا بد أولاً من بيان معنى الكسب دفعاً لما يقال إنه اسم بلا مسمى. فاكتفى بعض أهل السنة، بأنا نعلم بالبرهان أن لا خالق سوى الله تعالى، ولا تأثير إلا للقدرة القديمة، ونعلم بالضرورة أن القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض أفعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فيسمى أثر تعلق القدرة الحادثة كسباً وإن لم يعرف حقيقته[1].

قال الإمام الرازي: هي صفة تحصل بقدرة العبد بفعله الحاصل بقدرة الله تعالى، فإن الصلاة والقتل مثلاً كلاهما حركة، ويتمايزان بكون إحداهما طاعة، والأخرى معصية، وما به الاشتراك غير ما به التمايز فأصل الحركة بقدرة الله تعالى، وخصوصية الوصف بقدرة العبد، وهي المسماة بالكسب[2]، وقريب من ذلك ما يقال أن أصل الحركة بقدرة الله، وتعينها بقدرة العبد وهو الكسب وفيه نظر. وقيل الفعل الذي يخلقه الله تعالى في العبد، ويخلق معه قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسباً للعبد بخلاف ما إذا لم يخلق معه تلك القدرة ـ وقيل إن للعبد قدرة تختلف بها النسب والإضافات فقط كتعيين أحد طرفي الفعل والترك وترجيحه، ولا يلزم منها وجود أمر حقيقي. فالأمر الإضافي الذي يجب من العبد، ولا يجب عند وجود الأثر هو الكسب، وهذا ما قالوا هو ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادرية وما يقع في محل قدرته

---

(١) كما قال ذلك الإمام الأشعريُّ وأتباع مذهبه.

(٢) الكسب: لغة طلب الشيء والحصول عليه. وفي اصطلاح المتكلمين، حظ الإنسان من الاختيار فيما يصدر عنه من أعمال، يراد بذلك أن الأفعال الإنسانية يخلقها الله بقدرة يحدثها. وليس للإنسان إلا أن يصرف هذه الأفعال إلى الخير أو الشر ويسمى أيضاً (اكتساباً) قال بهذا الإمام الأشعريُّ، وصار رأي أهل السنة من بعده وهو مذهب وسط بين القول بالجبر الذي ينفي قدرة العبد على إيجاد الفعل أو توجيهه نحو غاية معينة. وبين مذهب المعتزلة الذي يعزو الى الإنسان قدرة تخلق الفعل وتبين وجهته من الخير أو الشر.
راجع الموسوعة العربية الميسرة ص ١٤٦٢.

بخلاف الخلق، فإنه ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادرية وما يقع لا في محل قدرته، فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور، ولهذا يكون مرجعاً لاختلاف الإضافات ككون الفعل طاعة أو معصية حسناً أو قبيحاً، فالاتصاف بالقبيح بقصده وإرادته قبيح بخلاف خلق القبيح فإنه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة، بل ربما يشتمل عليهما. وملخص الكلام ما أشار إليه الإمام حجة الإسلام الغزالي، وهو أنه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقاً لأفعاله بالدليل، وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه عندنا بالاكتساب، وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون على وجه الاختراع. إذ قدرة الله تعالى في الأزل متعلقة بالعالم من غير اختراع، ثم تتعلق به عند الاختراع نوعاً آخر من التعلق، فحركة العبد باعتبار نسبتها إلى قدرته تسمى كسباً له، وباعتبار نسبتها إلى قدرة الله تعالى خلقاً، فهي خلق للرب ووصف للعبد، وكسب له، وقدرته خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له.

الأدلة العقلية على أن فعل العبد واقع بقدرة الرب

قوله (لنا عقليات وسمعيات)

(أما العقليات فوجوه:

الأول: أن فعل العبد لو كان بقدرته لزم اجتماع المؤثرين لما مرّ من شمول قدرة الله تعالى).

استدل على كون فعل[1] العبد واقعاً بقدرة الله تعالى بوجوه عقلية وسمعية.

فالأول: من الوجوه العقلية أن فعل العبد ممكن، وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مرّ في بحث الصفات، ففعل العبد مقدور الله تعالى، فلو كان مقدوراً للعبد أيضاً على وجوه التأثير لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على أثر واحد، وقد بين امتناعه في بحث العلل.

فإن قيل: اللازم من شمول قدرته كون فعل العبد مقدوراً له بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تأثيره فيه، ووقعه بها نظراً إلى ذاته، لا بمعنى أنه واقع بها ليلزم المحال.

قلنا: جواز وقوعه بها مع وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز المحال وهو محال، وفيه نظر ومن تلفيقات الإمام في بيان كون[2] كل ممكن واقعاً بقدرة الله تعالى، إن الإمكان محوج إلى السبب، ولا يجوز أن يكون محوجاً الى سبب لا بعينه، لأن غير المعين لا تحقق له، وما لا تحقق له لا يصلح سبباً لوجود شيء، فتعين أن يكون محوجاً إلى سبب معين، ثم الإمكان أمر واحد في جميع الممكنات، فلزم افتقارها كلها إلى ذلك السبب. والسبب الذي يفتقر إليه جميع الممكنات لا يكون ممكناً بل واجباً ليكون الكل بإيجاده. وقد ثبت أنه مختار لا موجب فيكون الكل واقعاً بقدرته واختياره، وفي بيان كون كل مقدور لله واقعاً بقدرته وحده، أنه لو لم يقع بقدرة الله تعالى وحده،

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (فعل).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (كون).

فإما أن يقع بقدرة الغير وحده [1]، فيلزم ترجح أحدُ[2] المتساويين، بل ترجح المرجوح لأن التقدير استقلال القدرتين مع أن قدرة الله تعالى أقوى. وإما أن يقع بكل من القدرتين، فيلزم اجتماع[3] المستقلتين، وإما أن لا يقع بشيء منهما وهو أيضاً باطل، لأن التقدير وقوعه في الجملة ولأن التخلف عن المقتضى لا يكون إلا لمانع وما ذاك إلا الوقوع بالقدرة الثانية فلا ينتفي الوقوع بهما إلا إذاوقع بهما وهو محال، وأيضاً لو وقع بقدرة الغير لما بقي لله تعالى قدرة على إيجاده لاستحالة إيجاد[4] الموجود، فيلزم كون العبد معجزاً للرب وهو محال بخلاف ما إذا أوجده الله تعالى بقدرته فإنه يكون تقريراً لقدرته لا تعجيزاً.

الدليل الثاني

قال (الثاني)

(الثاني لكان عالماً بتفاصيله وبطلان اللازم يظهر في النايم والماشي والناطق والكاتب).

الوجه الثاني من الوجه العقلية: أن العبد لو كان موجداً لأفعاله لكان عالماً بتفاصيلها، واللازم باطل، أما الملازمة فلأن الإتيان بالأزيد والأنقص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك المقدار من مخصص هو القصد إليه، ولا يتصور ذلك إلى بعد العلم به، ولظهور هذه الملازمة يستنكر الخلق بدون العلم كقوله تعالى ﴿**ألا يعلم من خلق**﴾[5] ويستدل بفاعلية العالم على عالمية الفاعل، وأما بطلان اللازم فلوجوه منها. أن النائم تصدر عنه أفعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها، ومنها أن الماشي إنساناً كان أو غيره يقطع مسافة معينة في زمان معين من غير شعور له بتفاصيل الأجزاء والأحياز التي بين المبدأ والمنتهى، ولا بالآنات

---

(١) في (ب) العبد بدلاً من (الغير).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (أحد).

(٣) سقط من (ب) من أول: مع أن إلى فيلزم اجتماع.

(٤) في (أ) بزيادة جملة (لاستحالة إيجاد).

(٥) سورة الملك آية رقم ١٤.

التي منها يتألف ذلك الزمان، ولا بالسكنات التي يتخللها تكون تلك الحركة ابطاء من حركة الفلك، أو بالحد الذي لها من وصف السرعة والبطؤ، ومنها أن الناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالأعضاء التي هي آلاتها، ولا بالهيئات والأوضاع التي تكون لتلك الأعضاء عند الإتيان بتلك الحروف، ومنها أن الكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الأنامل من غير شعور له بما للأنامل من الأجزاء والأعضاء أعني العظام والغضاريف[1] والأعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها وأوضاعها التي بها يتأتى تلك الصور والنقوش.

الدليل الثالث

قال (الثالث)

(أنه لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكناً من فعله وتركه، واللازم باطل لأنه لا بد من ترجح الفعل على الترك بلا مرجح لا يكون منه، ويجب عنده الفعل لامتناع الترجح بلا مرجح، وتسلسل المرجحات ووجود الأثر بدون الوجوب.

واعترض بأنه يرد على فعل الباري تعالى، وبأن الوجوب بالاختيار لا ينافي الاستواء بحسب القدرة.

وأجيب بأن المرجح ثمة أزلي هي الإرادة القديمة المتعلقة في الأزل بأن يوجد الفعل في وقته، وههنا حادث يفتقر إلى مرجح آخر يبطل استقلال العبد وتمكنه من الترك)

لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكناً من فعله وتركه، إذ لو لم يتمكن من الترك لزم الجبر وبطل الاختيار. لكن اللازم، أعني التمكن من الفعل والترك

(١) الغضروف: مادة مرنة متينة لؤلؤية المظهر. تكون جزءاً من جهاز التدعيم أو الهيكل، ويوجد الغضروف بالجنين قبل أن يتكون العظم ويظل في كثير من العظام في أطرافها النامية الى ما بعد سن البلوغ وتوجد الغضاريف في البالغ على أسطح المفاصل، وفي الانف والحنجرة والقصبه الهوائية، وهو عبارة عن نسيج ضام من مادة ليفية صلدة تقع فيها الخلايا الغضروفيه.

باطل لأن رجحان الفعل على الترك، إما أن يتوقف على مرجح أو لا . فعلى الثاني يلزم رجحان أحد طرفي الممكن بلا مرجح، وينسد باب إثبات[1] الصانع، ويكون وقوع الفعل بدلاً عن الترك محض الاتفاق من غير اختيار للعبد[2]، وعلى الأول: إن كان ذلك المرجح من العبد ينقل الكلام إلى صدوره عنه فيلزم التسلسل وهو محال، أو الانتهاء إلى مرجح لا يكون منه، وإذا كان المرجح ابتداء أو بالآخرة لا من العبد بل من غيره، ثبت عدم استقلال العبد بالفعل، وعدم تمكنه من الترك، لأن الترك لم يجز وقوعه مع التساوي، فكيف مع المرجوحية، ولأن وجود الممكن ما لم ينته رجحانه إلى حد الوجوب لم يتحقق على ما مر، ولا يخفى أن هذا إنما يفيد إلزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد، واستناد الفعل إلى قدرته واختياره من غير جبر، ولا يفيد أن العبد ليس بموجد لأفعاله.

وللمعتزلة ههنا اعتراضات أحدها أن ما ذكرتم استدلال في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب، وذلك لأنا نعلم بالضرورة أن لنا مكنة واختياراً، وأنا إن شئنا الفعل فعلنا، وإن شئنا الترك تركنا.

وثانيها: أنه جار في فعل الباري فيلزم أن يكون موجباً لا مختاراً، وذلك لأن جميع ما لابد منه في إيجاد العالم إن كان حاصلاً في الأزل، لزم قدم العالم وصدوره عن الباري بطريق الوجوب من غير تمكن من الترك لامتناع التخلف عن تمام العلة، وإن لم يكن حاصلاً ينتقل الكلام إلى حدوث الأمر الذي لا بد منه ولا يتسلسل بل ينتهي إلى أمرٍ أزلي يلزم معه المؤثر. ويعود المحذور.

وثالثها: أن ترجيح المختار أحد المتساويين جائز كما في طريقيْ الهارب، وقدحيْ العطشان لأن الإرادة صفة شأنها الترجيح والتخصيص من غير احتياج إلى مرجح، وإنما المحال الترجح بلا مرجح.

ورابعها: أن المرجح الذي لا يكون من العبد هو تعلق الإرادة وخلوص الداعي، ووجوب الفعل معه لا ينافي الاختيار والتمكن من الفعل والترك بالنظر إلى القدرة.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (إثبات).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (للعبد).

وأجيب عن الأول: بأن كلامنا في حصول المشيئة والداعية التي يجب معه الفعل أو الترك ولا خفاء في أنه ليس بمشيئتنا واختيارنا وإليه الإشارة بقوله تعالى **﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾**(1) وقوله **﴿قل كل من عند الله﴾**(2). ولهذا ذهب المحققون إلى أن المآل هو الجبر، وإن كان في الحال الاختيار، وأن الإنسان مضطر في صورة مختار.

وعن الثاني: بأن للباري تعالى إرادة قديمة متعلقة في الأزل بأن يحدث الفعل في وقته، فلا يحتاج إلى مرجح آخر ليلزم التسلسل أو الانتهاء إلى ما ليس باختياره بخلاف إرادة العبد، فإنها حادثة يحدث تعلقها بالأفعال شيئاً فشيئاً، ويحتاج إلى دواعي مخصوصة متجددة من عند الله من غير اختيار للعبد فيها.

وعن الثالث: بأنه إلزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري لا القائلين بأنه يجوز للقادر ترجيح المساوي بل المرجوح، فإن الهارب يتمكن من سلوك أحد الطريقين، وإن كان مساوياً للآخر أو أصعب منه، وفيه نظر للقطع بأن ذلك لا يتصور إلا بداعية لا تكون بمشيئة العبد بل بمحض خلق الله تعالى. وحينئذ يجب الفعل، ولا يتمكن العبد من تركه، ولا نعني بالانتهاء إلى الجبر والاضطرار سوى هذا وبه يظهر الجواب عن الرابع.

الدليل الرابع

قال (الرابع)

(معلوم الله تعالى من فعل العبد. أما وقوعه فيجب أو لا وقوعه فيمتنع، فلا يبقى في مكنة العبد، وإن كان ممكناً في نفسه.

فإن قيل: المعلوم وقوعه بقدرة العبد واختياره.

قلنا: فيجب ذلك ويعود المحذور ونوقض بفعل الباري).

(1) سورة الإنسان آية رقم ٢٠.
(2) سورة النساء آية رقم ٧٨.

قد ثبت أن الله تعالى عالم بالجزئيات[١] ما كانَ وما سيكون، وأنه يستحيل عليه الجهل وكل ما علم الله أنه يقع يجب وقوعه، وكل ما علم الله أنه لا يقع يمتنع وقوعه، نظراً إلى تعلق العلم، وإن كان ممكناً في نفسه، وبالنظر إلى ذاته، ولا شيء من الواجب والممتنع باقياً في مكنة العبد بمعنى أنه إن شاء فعله وإن شاء تركه.

فإن قيل: يجوز أن يعلم الله تعالى أن فعل العبد يقع بقدرته واختياره، فلا يكون خارجاً عن مكنته.

قلنا: فيجب أن يقع البتة بقدرته واختياره، بحيث لا يتمكن من اختيار الترك، وهذا هو المراد بالانتهاء إلى الاضطرار. غاية الأمر أن يكون بإيجاده لكن لا على وجه الاستقلال والاختيار التام كما هو مذهب المعتزلة. وقد أشرنا إلى أن القصد[٢] من بعض الأدلة إلى الإلزام دون الإتمام. نعم يرد نقض الدليل بفعل الباري تعالى، لجريانه فيه مع الاتفاق على كونه بقدرته واختياره، ويمكن دفعه بأن الاختياري ما يكون الفاعل متمكناً من تركه عند إرادة فعله لا بعده، وهذا متحقق في فعل الباري، لأن إرادته قديمة متعلقة في الأزل بأنه يقع في وقته، وجائز أن يتعلق حينئذ بتركه[٣]، وليس حينئذ سابقة علم ليتحقق الوجوب، أو الامتناع. إذ لا قبل للأزل، فالحاصل أن تعلق العلم والإرادة معاً فلا محذور بخلاف إرادة العبد، وتقرير الإمام في المطالب العالية[٤] هو أنه لما وجب في الأزل وقوع الفعل أو لا وقوعه في وقته لزم أن يكون لهذا الوجوب سبب، وليس من العبد لأن الحادث لا يصلح سبباً للأزلي. بل من الله تعالى. وليس هو العلم لأنه تابع للمعلوم، لا مستتبع. بل القدرة والإرادة، إذ بهما التأثير فثبت أن المؤثر في فعل العبد قدرة الله تعالى إما ابتداء أو بوسط وهو المطلوب، وهذا ضعيف جداً، لكن النقض مندفع عنه.

---

(١) قال تعالى: ﴿وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو، ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾. سورة الأنعام آية رقم ٥٩.

(٢) في (أ) بزيادة حرف (أن).

(٣) سقط من (ب) لفظ (حينئذ).

(٤) هذا الكتاب يسمى المطالب العالية في الكلام للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ وشرحه عبد الرحمن المعروف بجلب زاده.
راجع كشف الظنون جـ ٢ ص ١٧١٤.

قال (وأما التمسك)

(وأما التمسك بأن مراده تعالى إما الوقوع أو اللاوقوع، فرد بتجويز أن لا يريد أحدهما وأن يقع خلاف مراده).

كما استدل على وجوب الفعل أو الترك بتعلق العلم، فكذا يتعلق الإرادة، وتقريره أن فعل العبد ما أن يريد الله تعالى وقوعه، فيجب أو لا وقوعه فيمتنع، فلا يكون باختيار العبد، ورد أولاً بمنع الحصر لجواز أن لا تتعلق إرادة الله تعالى بشيء من طرفي الفعل والترك.

وثانياً: بمنع وجوب وقوع ما أراده الله تعالى من العبد على ما هو المذهب عندهم كما سيجيء.

الدليل الخامس

قال (الخامس)

(الخامس لو كان فعله بقدرته، فإذا أراد تحريك جسم، وأراد الله سكونه. فإما أن يتفق المراد إن في الوقوع أو اللاوقوع وهو محال. وإما أن يختلفا وهو ترجيح بلا مرجح، لأن التقدير استقلال القدرتين.

وأجيب: بأن التساوي في الاستقلال لا يمنع التفاوت في القوة فيقع مراد الله تعالى لكون قدرته أقوى.

لو كان العبد مستقلاً بإيجاد فعله، فإذا فرضنا أنه أراد تحريك جسم في وقت[1]، وأراد الله تعالى سكونه في ذلك الوقت. فإما أن يقع المرادان جميعاً وهو ظاهر الاستحالة قطعاً أو لا يقع شيء منهما وهو أيضاً محال لامتناع خلو الجسم في غير أن الحدوث عن الحركة والسكون، ولأن التخلف عن المقتضى لا يكون إلا لمانع، ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر، فلو امتنعا جميعاً لزم أن يقعا جميعاً وهو ظاهر الاستحالة،

(١) في (آ) بزيادة لفظ (قطعاً).

وإما أن يقع أحدهما دون الآخر فيلزم الترجح بلا مرجح ،لأن التقدير استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت.

وأجيب: بأنه يقع مراداً لله تعالى لكون قدرته أقوى. إذ المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتأثير وهو لاينافي التفاوت في القوة والشدة. ودفعه الإمام الرازي بأن المقدور لا[1] يقبل التجزيء ولا يتفاوت بالشدة والضعف فيمتنع أن يكون الاقتدار عليه قابلاً لذلك، بل يلزم تساوي القدرتين في القوة. غاية الأمر أن[2] إحداهما تكون أعم وأشمل، وهو لا يوجب كونه أشد وأقوى. وعليه منع ظاهر.

---

(١) في (آ) بزيادة (لا).

(٢) في (أ) بزيادة (أن).

من أدلة المتقدمين القائلين أن فعل العبد بقدرة الرب

قال (وقد يستدل)

(بأنه لو قدر على فعله لقدر على إعادته على مثله وعلى خلق الجسم إذ لا مصحح سوى الحدوث والإمكان ولكان فعله كخلق الايمان أحسن من فعل الباري كخلق الشيطان، ولما صح سؤال الايمان ولا الشكر عليه).

للمتقدمين[1] على كون فعل العبد بقدرة الله دون قدرته وجوه: منها أن العبد لو كان قادراً على فعله إيجاداً واختراعاً لكان قادراً على إعادته، واللازم منتف إجماعاً وجه[2] اللزوم أن إمكان القدرة منه يستلزم[3] ماهيته لا يختلف باختلاف الأوقات، ولهذا يصح الاستدلال على قدرة الله تعالى على الإعادة بقدرته على الابتداء كما نطق به التنزيل احتجاجاً على منكري الإعادة بالنشأة الأولى. والاعتراض يمنع إمكان إعادة المعدوم مستنداً بأنه يجوز أن يكون خصوصية البدء شرطاً أو خصوصية العود مانعاً أو يمنع عدم قدرة العبد على الإعادة ليس بشيء لأن الخصم معترف بالمقدمتين. ومنها أنّه لو كان قادراً على إيجاد فعله لكان قادراً على إيجاد مثله لأن حكم الأمثال واحد لكنا نقطع بأنه يتعذر علينا أن نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقاً بلا تفاوت، وإن بذلنا الجهد في التدبر[4] والاحتياط، ومنها أنه لو كان قادراً على إيجاد فعله لكان قادراً على إيجاد كل ممكن من الأجسام والأعراض لأن المصحح للمقدورية هو الإمكان أو الحدوث، والمقدور هو إعطاء الوجود ولا تفاوت في شيء منها باعتراف الخصم، ولا يرد النقض

---

(١) في (ب) للمقدمتين بدلاً من (للمقدمين).

(٢) سقط من (ب) لفظ (وجه).

(٣) في (ب) الشيء من لوازم بدلاً من (القدرة منه يستلزم).

(٤) في (ب) التذير بدلاً من (التدبر).

بالقدرة الاكتسابية[1] لأنها تتعلق بالذوات، وأحوالها، وهي مختلفة، ومنها أن من فعل العبد الايمان والطاعات وكثير من الحسنات ومن خلق الله تعالى الأجسام والأعراض والشياطين وكثير من المؤذيات، ولا شك أن الأول أحسن من الثاني وأشرف، فلو كان العبد خالقاً لفعله لكان أحسن وأشرف من الله تعالى خلقاً وإصلاحاً وإرشاداً.

فإن قيل: القدرة على الايمان أحسن وأوضح وأصلح من الإيمان لتوقفه عليها وهي بخلق الله تعالى.

قلنا: فيلزم أن تكون القدرة على الشر والتمكن منه شراً من الكفر وأقبح منه. ومنها أن الأمة مجموعة على صحة تضرع العبد إلى الله تعالى في أن يرزقه الايمان والطاعة، ويجنبه الكفر والمعصية، ولولا أن الكل بخلق الله تعالى لما صح ذلك.

إذ لا وجه لحمله على سؤال الإقدار والتمكين لأنه حاصل أو التقدير والتثبيت لأنه عائد إلى الحصول في الزمان الثاني، وذلك عندهم بقدرة العبد، ومنها أن[2] الأمة مجمعون على صحة ذلك بل وجوب حمد الله وشكره على نعمة الإيمان نفسه، ولا يتصور ذلك إلا إذا كان بخلقه وإعطائه، وإن كان لكسب العبد مدخل فيه، فأما الشكر على مقدماته من الإقدار والتمكين والتوفيق والتعريف ونحو ذلك فشيء آخر فإن قيل: لو استحق بخلق الايمان المدح لاستحق بخلق الكفر الذم.

قلنا: ممنوع فإن من شأنه استحقاق المدح والشكر بخلق الحسنات، وإيصال النعم لا الذم بخلق القبائح، وإرسال النقم، لأنه المالك فله الأمر كله، لا يقبح منه خلق القبيح.

فإن قيل: فعندكم الايمان مخلوق الله تعالى وعندهم مخلوق العبد، وقد ذكر في بعض الفتاوى أن من قال: الإيمان مخلوق كفر، فما وجهه...؟

---

(١) في (ب) بالقوة بدلاً من (بالقدرة).
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (أن).

قلنا: وجهه ما أشار إليه أبو المعين النسفي[1] رحمه الله من أن الإيمان ليس كله من الله إلى العبد على ما هو الجبر، ولا من العبد على ما هو القدر، بل من الله التعريف والتوفيق والهداية، والإعطاء ومرجعها إلى التكوين، وهو غير مخلوق ومن العبد المعرفة والقصد والاعتداد والقبول وهي مخلوقة. هذا ويمحى من الكتاب ويثبت ما هو الصواب، ثم لا يخفى ما في الوجوه المذكورة من وجوه الضعف، والأولى التمسك بالكتاب والسنة، وإجماع أهل الحق من الأمة. لا بمعنى إثباته في نفسه بمحض الإجماع، ليرد أن الحقائق العقلية مثل حدوث العمام، وقدم الصانع لا يثبت بالإجماع، بل بمعنى أن إجماعهم عليه يدل على أن لهم قاطعاً فيه وإن لم نعرفه على التفصيل.

(١) هو ميمون بن محمد بن محمد بن معبد بن مكحول أبو المعين النسفي الحنفي عالم بالأصول والكلام كان بسمرقند وسكن بخاري من كتبه (بحر الكلام) و(تبصرة الأدلة) و(التمهيد لقواعد التوحيد) و(العمدة في الأصول) توفي عام ٥٠٨ هـ.
راجع الجواهر المضيئة. ٢: ١٨٩.

الأدلة السمعية على أن فعل العبد
واقع بقدرة الرب

قال (وأما السمعيات فكثيرة جداً)

فإن قيل: التمسك بالكتاب والسنة يتوقف على العلم بصدق كلام الله تعالى، وكلام الرسول عليه السلام، ودلالة المعجزة، وهذا لا يتأتى مع القول بأنه خالق لكل شيء حتى الشرورو والقبائح، وأنه لا يقبح منه التلبيس[1] والتدليس والكذب وإظهار المعجزة على يد الكاذب، ونحو ذلك مما يقدح في وجوب صدق كلامه، وثبوت البنوة، ودلالة المعجزات.

قلنا: العلم بانتفاء تلك القوادح ،وإن كانت ممكنة في نفسها من المعاديات الملحقة بالضروريات على أن هذا الاحتجاج اما هو على المعترفين بحجية الكتاب والسنة والمتمسكين بهما في نفي كونه خالقاً للشرور والقبائح وأفعال العباد، فلو توقف حجتيهما على ذلك كان دوراً.

الدليل الأول

قال (منها ما ورد في معرض التمدح)

بأنه الخالق وحده كقوله تعالى ﴿خالق كل شيء﴾[2] ﴿وخلق كل شيء﴾[3] ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾[4].

---

(١) في(ب)اللبس بدلاً من (التلبيس).

(٢) سورة الأنعام جزء من آية رقم ١٠٢.

(٣) هذا جزء من آية سورة الأنعام ١٠١ والآية: **﴿أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء﴾**.

(٤) سورة القمر آية رقم ٤٩.

جعل الأدلة السمعية على هذا المطلوب أنواعاً باعتبار خصوصيات تكون للبعض ومنها دون البعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شيء، أو لعمل العبد خاصة أو بلفظ الجعل[1] أو الفعل أو بغير ذلك. فمن الوارد بلفظ الخلق قوله تعالى ﴿لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه[2]﴾ تمدحاً واستحقاقاً للعبادة، فلا يصح الحمل على أنه خالق لبعض الأشياء كأفعال نفسه، لأن كل حيوان عندكم كذلك، بل يحمل على العموم فيدخل فيه أعمال العباد، ويخرج القديم بدليل العقل والقطع، بأن المتكلم لا يدخل في عموم مثل أكرمت كل من دخل الدار فيكون بمنزلة الاستثناء، فلا يخل بقطعية العام عند من يقول بكونه قطعياً، وكذا قوله تعالى ﴿أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار﴾[3] تمسكاً بالعموم وبأنه إذا جعل كخلقه في موضع المصدر كما هو الظاهر، فقد يفيد[4] خلق كل أحد مثل خلقه في الجملة ـ وقوله تعالى ﴿ولم يكن له شريك في الملك، وخلق كل شيء فقدره تقديراً﴾[5] تمسكاً بالعموم وبأن قوله «وخلق كل شيء» إزالة لما يتوهم من أن العبيد وإن لم يكونوا شركاء له في الملك على الإطلاق لكنهم يخلقون بعض الأشياء وإلا لكان ذكره بعد نفي الشريك مستدركاً قطعاً. وقوله تعالى ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾[6] أي خلقنا كل موجود ممكن من الممكنات بتقدير وقصد أو على مقدار مخصوص مطابق للغرض والمصلحة، ولإفادة هذا المعنى كان المختار نصب كل شيء، إذ لو رفع لتوهم أن خلقنا صفة وبتقدير خبر، والمعنى أن كل شيء خلقناه فهو بقدر، فلم يفد أن كل شيء مخلوق له، بل ربما أفاد أن من الأشياء[7] ما لم يخلقه فليس بقدر. وبما أشرنا إليه من كون الشيء اسماً للموجود، أو مقيداً به، اندفع ما قيل إنه لا بد من تقييد الشيء من مخلوق على تقدير النصب

---

(١) في (ب) الحبل بدلاً من (الجعل).
(٢) سورة الأنعام آية رقم ١٠٢.
(٣) سورة الرعد آية رقم ١٦.
(٤) في (أ) بزيادة لفظ (يفيد).
(٥) سورة الفرقان آية رقم ٢.
(٦) سورة القمر آية رقم ٤٩.
(٧) في (أ) بزيادة حرف الجر (من).

أيضاً لأنه لم يخلق ما لا يتناهى من الممكنات مع وقوع اسم الشيء عليه، وحينئذ لا يبقى فرق بين النصب والرفع، ولا بين جعل خلقنا خبراً أو منعه على أنه لو سلم التقييد بالمخلوق فالفرق ظاهر، لأن الخبر يفيد أن كل مخلوق، مخلوق له بخلاف الصفة.

الدليل الثاني

قال (ومنها قوله تعالى ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾[1]).

إما على المصدرية المستغنية عن الإضمار فظاهر، وإما على الموصولية فلشمولها الأفعال التي يكتسبها العبد من الحركات والسكنات، والأوضاع والهيئات كما في قوله تعالى ﴿**وعملوا الصالحات**﴾[2] ﴿**ويعملون السيئات**﴾[3] إذ فيها النزاع لا في الإيقاع.

أما إذا كانت (ما) مصدرية على ما أختاره سيبويه لاستغنائه عن الحذف والإضمار فالأمر ظاهر لأن المعنى وخلق عملكم، وأما إذا كانت موصولة على حذف الضمير، أي: وخلق ما تعملونه بقرينة قوله تعالى ﴿**أتعبدون ما تنحتون**﴾[4] توبيخاً لهم على عبادة ما عملوه من الأصنام، فلأن كلمة (ما) عامة تتناول ما يعملونها من الأوضاع، والحركات والمعاصي والطاعات وغير ذلك. فإن المراد بأفعال العباد المختلف في كونها بخلق العبد، أو بخلق الرب، هو ما يقع بكسب العبد، ويستند إليه مثل الصوم والصلاة والأكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما يسمى الحاصل بالمصدر لا نفس الإيقاع الذي هو من الاعتبارات العقلية، الا يرى إلى مثل يقيمون الصلاة،

---

(١) سورة الصافات آية رقم ٤٩.
(٢) هذا جزء من آية من سورة البقرة آية ٢٥، وآل عمران آية ٥٧، والنساء ١٣٢.
(٣) هذا جزء من آية من سورة النساء آية ١٨ والعنكبوت آية رقم ٤.
(٤) جزء من آية من سورة الصافات رقم ٩٥.

ويفعلون[1] الزكاة ويعملون الصالحات والسيئات، وهذه النكته مما غفل عنها الجمهور، فبالغوا في نفي كون (ما) موصولة حتى صرح الإمام بأن مثل ما[2] تنحتون، وما يأفكون في قوله تعالى ﴿فإذا هي تلقف ما يأفكون﴾[3] مجاز دفعاً للاشتراك.

واما اعتراضهم بأن الآية حجة عليكم لا لكم حيث أسند العبادة والنحت والعمل إلى المخاطبين فجهل بالمتنازع.

الدليل الثالث

قال (ومنها قوله تعالى ﴿هو الله الخالق﴾ [4]

﴿وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور﴾ ﴿ألا يعلم من خلق﴾[5] ﴿هل من خالق غير الله﴾[6] ﴿والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئاً﴾[7] ﴿ماذا خلق الذين من دونه﴾[8]).

هذه الآيات صرح فيها بلفظ الخلق إلا أن في دلالتها على المطلوب نوع احتمال وخفاء، لهذا جعلها نوعاً آخر، فقوله«هو الله الخالق»إنما يفيد حصر الخالقية في الله إذا كان الخالق خبراً وهو ضمير الشأن، أو ضميراً مبهماً يفسره الله، وأما إذا كان الخالق صفة، فذكر الإمام أنه لما كان الله علماً[9]، والعلم لا يدل إلا على الذات المخصوصة

(١) في (ب) يؤتون بدلاً من (يفعلون).
(٢) في (ب) أمثال بدلاً من (مثل).
(٣) سورة الأعراف آية رقم ١١٧.
(٤) سورة الحشر آية رقم ٢٤.
(٥) سورة الملك آية رقم ١٣ وقد جاءت هذه الآية محرفة في الأصل. حيث جاءت بالصاد بدلاً من السين في (أسروا).
(٦) سورة فاطر آية رقم ٣.
(٧) سورة النحل آية رقم ٢٠.
(٨) سورة لقمان آية رقم ١١.
(٩) في (ب) عالماً بدلاً من (علماً).

بمنزلة الإشارة لم يجز أن يكون الحكم عائداً إليه، إذ لا معنى لقولنا: إن هذا المعين ليس إلا هذا المعين. ولزم أن يكون عائداً إلى الوصف على معنى أنه الخالق لا غيره وفيه ضعف لا يخفى على العارف بأساليب الكلام. وقوله تعالى: ﴿وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور ألا يعلم من خلق﴾[2] احتجاج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي والصوارف والعقائد، والخواطر، بكونه خالقاً لها على طريق ثبوت اللازم. أعني العلم بثبوت ملزومه أعني الخلق، وفي أسلوب الكلام إشارة إلى أن كلاً من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي أن يشك فيه، ولهذا يستدل بالآية[3] على نفس كون العبد خالقاً لأفعاله على طريق نفس الملزوم. أعني خلقه لأفعاله ينفي اللازم، أعني علمه بتفاصيلها لكن كون ذوات الصدور من[4] قبيل الأفعال الاختيارية التي فيها النزاع محل بحث، وكذا دلالة الآية على كون العلم من لوازم الخلق على الإطلاق بل على تقدير كون الخالق هو اللطيف الخبير فليتأمل. وقوله تعالى ﴿هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض﴾[5] لا ينفي خالقاً سوى الله على الإطلاق بل بوصف كونه رازقاً لنا من السماء والعبد ليس كذلك.

وأجاب الإمام بأن ملائكة السماء الساعين في إنزال الأمطار رازقون لنا بمعنى التمكين من الانتفاع بأنواع النبات والثمار كما يقال: رزق السلطان فلاناً، فلو كانوا خالقين لأفعالهم لوجد خالق غير الله يرزق من السماء وفيه ضعف.

وقوله تعالى ﴿والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئاً﴾[6] يتناول المسيح والملائكة وغيرهم من الأحياء الذين يدعونهم الكفار فيجب أن لا يخلقوا شيئاً أصلاً، وقوله تعالى ﴿هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه﴾[7] يدل على أن من سوى الله[8] لم يخلق شيئاً وإلا لكان للكفار أن يقولوا نحن خلقنا كثيراً من الحركات

(١) في (ب) لمعين بدلاً من (إذ لا معنى).
(٢) سورة الملك آية رقم ١٣، ١٤
(٣) في (ب) بزيادة لفظ (به).
(٤) في (ب) الصور بدلاً من (الصدور).
(٥) سورة فاطر آية رقم ٣.
(٦) سورة النحل آية رقم ٢٠.
(٧) سورة لقمان آية رقم ١١.
(٨) في (ب) رسول الله بدلاً من (من سوى الله).

والأوضاع والهيئات المحسوسة إن أريد بالإرادة الإبصار وإن أريد الإعلام فجميع الأفعال الظاهرة والباطنة، لكن مبنى الوجهين على أن لا يكون الموصول إشارة إلى الأصنام خاصة، ومن هذا القبيل قوله تعالى ﴿**ألا له الخلق والأمر**﴾[1] ﴿**خلق لكم ما في الأرض جميعاً**﴾[2] ﴿**وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً**﴾[3] ﴿**ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى**﴾[4].

فإن قيل: على الوجوه نحن نجعل العبد موجداً لأفعاله، لا خالقاً لأن الخلق هو الإيجاد على وجه التقدير العاري عن الخلل. وعلى الوجه الذي يقدره وإيجاد العبد ربما يقع على وجه الخلل، وعلى خلاف ما قدره.

قلنا: ليس الخلق إلا إيجاداً على وجه التقدير أي الإيقاع على قدر وجه[5] مخصوص، وفعل العبد ربما يكون كذلك. فلو كان هو موجداً له لكان خالصاً.

الدليل الرابع

قال (ومنها نحو قوله تعالى حكاية ﴿**ربنا واجعلنا مسلمين لك**﴾[6].

﴿**رب اجعلني مقيم الصلاة**﴾[7] ﴿**واجعله رب رضيا**﴾[8]).

فإن جعل المتعدي إلى مفعولين يكون بمعنى التصيير أي تحصيل صنعة مكان صنعة، فإذا وقع مفعوله الثاني من أفعال العباد أفاد أنها بجعل الله وبخلقه، والمعتزلة

---

(١) سورة الأعراف آية رقم ٥٤.
(٢) سورة البقرة آية رقم ٢٩.
(٣) سورة ص آية رقم ٢٧.
(٤) سورة طه آية رقم ٥٠.
(٥) في (ب) وجه بدلاً من (قدر).
(٦) سورة البقرة آية رقم ١٢٨.
(٧) سورة ابراهيم آية رقم ٤٠.
(٨) سورة مريم آية رقم ٦.

يجعلون أمثال هذا مجازاً عن التوفيق، ومنح الألطاف والخذلان، ومنعها، أو التمكين والأقدار ونحو ذلك، إلا أنها من الكثره والوضوح بحيث لا مجال لهذه التأويلات عند المنصف.

الدليل الخامس

قال (ومنها مثل: ﴿فعال لما يريد﴾[1]

﴿يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد﴾).

هذه آيات تدل على أن الله تعالى يفعل كل ما يتعلق به إرادته ومشيئته وهي متعلقة بالايمان وسائر الطاعات أيضاً، فيجب أن يكون فاعلها أي موجدها هو الله تعالى، وحمل الكلام على أنه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر.

الدليل السادس

قال (ومنها) ﴿قُل كل من عند الله﴾[2]

﴿وما بكم من نعمة فمن الله﴾[3]، ﴿ إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾[4] ﴿كتب في قلوبهم الايمان﴾[5] ﴿وأنه هو أضحك وأبكى﴾[6] ﴿هو الذي يسيركم في البر والبحر﴾[7] ﴿ما يمسكهن إلا الله﴾[8] إلى غير ذلك).

هذه آيات مختلفة الأساليب في إفادة المطلوب، فالظاهر من قوله تعالى ﴿إن

(١) سورة هود آية رقم ١٠٧.
(٢) سورة النساء آية رقم ٥٣.
(٣) سورة النحل آية رقم ٥٣.
(٤) سورة النحل اية رقم ٤٠.
(٥) سورة المجادلة آية رقم ٢٢ وقد جاءت هذه الآية محرفة في الأصل حيث قال: قلوبكم بدلاً من (قلوبهم).
(٦) سورة النجم آية رقم ٤٣.
(٧) سورة يونس آية رقم ٢٢.
(٨) سورة النحل آية رقم ٧٩.

تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله، وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك، قل كل من عند الله﴾(1) إن جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصي وغيرها، بخلق الله ومشيئته، لأن منشأ الاحتياج أعني الإمكان أو الحدوث مشترك بين الكل بحيث لا ينبغي أن يخفى على العاقل، فما لهم لا يفهمون ذلك فعلى هذا يكون قوله بعد ذلك **﴿ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾**(2) وارداً على سبيل الإنكار أي كيف تكون هذه التفرقة أو محمولاً على مجرد السببية دون الإيجاد توفيقاً بين الكلامين، ومن قوله تعالى **﴿وما بكم من نعمة فمن الله﴾**(3) وقوله تعالى **﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾**(4) أن الايمان وجميع الطاعات حاصلة من الله وبتكوينه لكونها نعماً لنا ومرادة له. ومن قوله تعالى **﴿كتب في قلوبهم الايمان﴾**(5) أنه الذي أثبت الايمان، وأوجده في القلوب. ومن قوله تعالى **﴿وأنه هو أضحك وأبكى﴾**(6) أنه يوجد الضحك والبكاء، ومن قوله تعالى **﴿هو الذي يسيركم في البر والبحر﴾**(7) أنه الموجد لسيرنا ومن قوله تعالى **﴿أولم يروا إلى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن إلا الله﴾**(8) أنه الموجد لوقوف الطير في الهواء، مع أنه فعل اختياري من الحيوان، وأمثال هذا كثيرة جداً **﴿رب اشرح لي صدري﴾**(9) **﴿وما النصر إلا من عند الله﴾**(10) **﴿ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا﴾**(11) وتأويلات القدرية عدول عن الظاهر بلا ضرورة لما سيأتي من إبطال أدلتهم القطعية.

---

(1) سورة النساء آية رقم ٧٨.
(2) سورة النساء آية رقم ٧٩.
(3) سورة النحل آية رقم ٥٣.
(4) سورة النحل آية رقم ٤٠.
(5) سورة المجادلة آية رقم ٢٢.
(6) سورة النجم آية رقم ٤٣.
(7) سورة يونس آية رقم ٢٢.
(8) سورة النحل آية رقم ٧٩.
(9) سورة طه آية رقم ٢٥.
(10) سورة آل عمران آية رقم ١٢٦.
(11) سورة آل عمران آية رقم ٨.

الأحاديث الدالة على أن فعل العبد واقع بقدرة الرب

قال (ومنها ما **تواتر**[١] معناه من الأحاديث الدالة على كون كل كائن بتقدير الله **تعالى ومشيئته**).

الأحاديث الواردة في باب القضاء والقدر وكون الكائنات بتقدير الله ومشيئته وإن كانت آحاداً إلا أنها متواترة المعنى كشجاعة علي رضي الله تعالى عنه وجود حاتم وكلها صحاح بنقل الثقات مثل البخاري ومسلم وغيرهما، وإن وقع في بعضها اختلاف رواية في بعض الألفاظ منها ما روى أبو هريرة رضي الله تعالى عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ «احتج آدم وموسى فقال موسى يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة. فقال آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده تلومني على أمر قدره الله عليّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة فحج آدم موسى»[٢].

ومنها ما روى علي رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ «لا يؤ من عبد حتى يؤمن بأربع: يشهد أنْ لا إلٰه إلا الله وأني رسول الله بعثني بالحق، ويؤمن بالبعث بعد الموت، ويؤمن بالقدر خيره وشره»[٣] ومنها ما روى ابن عمر رضي الله تعالى عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ «كل شيء بقدر حتى العجز والكيس».

ومنها ما روي أنه قال ﷺ «إن الله تعالى يصنع كل صانع وصنعته»[٤].

---

(١) في (ب) توارد بدلاً من (تواتر).

(٢) الحديث رواه البخاريُّ في الأنبياء ٣١، وتوحيد ٣٧ ومسلم في القدر ١٣، ١٥، وأبو داود في السنة ١٦، ١٧ والترمذيُّ في القدر ٣ وابن ماجه في المقدمة ١٠ وعند ابن ماجه: فحج آدم موسى. ثلاث مرات ومعنى: فحج: أي غلب عليه بالحجة.

(٣) الحديث رواه مسلم في الايمان ١، ٧ وأبو داود في السنة ١٦. والترمذيُّ في القدر ١٠، وإيمان ٤ والنسائيّ في الايمان ٥، ٦ وابن ماجه في المقدمة ٩، ١٠ وأحمد بن حنبل: ١: ٢٧، ٢٨، ٥٢، ٩٧، ١٣٣، ٣١٩، ٢: ١٠٧، ١٨١، ٢١٢.

(٤) الحديث رواه مسلم في القدر ١٨، والموطأ في القدر ٤ وأحمد بن حنبل فى مسنده ٥، ٢: ١١.

ومنها قوله عليه السلام: «ما من قلب إلا وهو بين أصبعين من أصابع الرحمن إن شاء أن يقيمه أقامه وإن شاء أن يزيغه أزاغه»[1].

وعن جابر رضي الله تعالى عنه: «كان النبي ﷺ كثيراً ما يقول «يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك»[2] فقيل له: يا رسول الله أتخاف علينا وقد آمنا بك وبما حدثت به فقال «إن القلوب بين اصبعين من أصابع الرحمن يقلبها هكذا» وأشار إلى السبابة والوسطى يحركهما.[3] والأحاديث الصحيحة في هذا الباب كثيرة.

---

(١) الحديث رواه ابن ماجه في المقدمة ١٣ وأحمد بن حنبل في المسند ٤: ١٨٢.

(٢) الحديث رواه الترمذيّ في القدر ٧، والدعوات ٨٩، ١٢٤، وابن ماجه في الدعاء ٢، وأحمد بن حنبل ٤: ١٨٢، ٤١٨، ٦: ٩١، ٢٥١.

(٣) الحديث رواه مسلم في القدر ١٧ وابن ماجه في المقدمة ١٣، وأحمد بن حنبل: ٢، ١٦٨، ١٧٣، ٦، ١٨٢، ٢٥١.

أدلة المعتزلة على أن أفعال العباد واقعة بخلقهم وإيجادهم

قال (وأما المعتزلة)

(منهم من ادعى الضرورة لأن كل أحد يفرق بين حركة سقوطه وصعوده، ويجد تصرفاته بحسب دواعيه ومقصوده، وبحكم مدح من أحسن وذم من أساء، وصحة طلب الشيء من الصحيح دون المقعد وصحة تحريك المدرة دون الجبل ولا شك في أن ما يطلبه أو ينهى عنه أو ما يتمناه إذ يتعجب منه، إنما هو فعل فاعله، كل ذلك بلا نظر وتأمل.

والجواب: أنها لا تفيد سوى أن من الأفعال ما هو متعلق بقدرته وإرادته واقع بحسب قصده وداعيته والمتنازع كونه بخلقه وإيجاده، وقد خالف فيه أكثر العقلاء، فادعاء كونه ضرورياً آية الوقاحة فضرورة عمن هو في غاية الحذاقة لا يكون إلا تغبية وتلبيساً على أصحابه كيلا يتبين لهم رجوعه إلى الحق حيث ذهب إلى أن توقف ترجح القادر أحد طرفي الفعل والترك على الداعي ضروري، وحصول الفعل عقيب الداعي واجب أو ينتفي حينئذ استقلال العبد بالفاعلية، ويبطل الاعتزال بالكلية حيث لا يبقى المأمور مع الداعي الذي هو بخلق الله متمكناً من الفعل والترك، كما إذا كان نفس الفعل كذلك.

قيل: المراد بالوجوب أنا نعلم أنه يفعل البتة مع إمكان الترك كثواب الأنبياء بالجنة، وعقاب الكفار بالنار.

قلنا: إن لزم مع خلوص الداعي إيثار جانب الفعل بحيث لا يتمكن من الترك فذاك، وإلا فلا فالوجوب مجرد تسمية واعتقاد الحصول رجم بالغيب، وإنما يكون علماً إذا اعتقد وجوب الصدور، ولهذا يستدل بنفي الفعل على نفي القدرة والإرادة).

القائلون بأن أفعال العباد واقعة بخلقهم وإيجادهم استقلالاً، افترقوا فرقتين.

فأبو الحسين البصري وأتباعه، ادعوا أن هذا الحكم ضروري مكروز في عقول العقلاء المنصفين الخالين عن[1] تقليد أسلافهم، وذكروا في ذلك وجوهاً على قصد التنبيه أو الاستدلال، فإنه ربما يكون الحكم ضرورياً، والحكم بضروريته، استدلالياً.

الأول: أن كل أحد يفرق بالضرورة بين حركاته الاختيارية كالمشي على الأرض، والصعود إلى الجبل، والاضطرارية كالارتعاش، والسقوط من السطح، وما ذاك إلاّ بأن الأولى بقدرته وإيجاده بخلاف الثانية.

الثاني: أن كل أحد يعلم بالضرورة أن تصرفاته واقعة بحسب قصده وداعيته، كالإقدام على الأكل والشرب عند اشتداد الجوع، والإحجام عنهما إذا علم أن في الطعام والماء سماً، ولا معنى لوجود الفعل بالاختيار إلا الذي يحدث منه الفعل على وفق دواعيه.

الثالث: أن كل فاعل يعلم[2] بالضرورة حسن مدح من أحسن إليه وذم من أساء، ولولا أنه[3] يعلم بالضرورة كونه المحدث لتلك الأفعال لما حكم بذلك، كما لا يحكم بحسن المدح والذم على ما ليس من أفعاله، ولهذا إذا رمى العاقل ندم الرامي لا الآخرة.

الرابع: أنه يعلم بالضرورة صحة القيام أو المشي من الصحيح البنية لا من الزمن والمقعد بناء على صحة حدوثهما من الأول دون الثاني، وإذا كان الفرع ضرورياً ـ فالأصل بطريق الأولى.

الخامس: أنه يعلم بالضرورة أنه يصح منه تحريك المدرة دون الجبل، ولا معنى لهذا سوى العلم بقدرته على تحريكها دونه، ولهذا يقصد الحمار طرف الجدول[4] الضيق دون الواسع.

---

(١) في (ب) من بدلاً من (عن).
(٢) في (ب) عاقل بدلاً من (فاعل).
(٣) في (ب) ولو بدلاً من (لولا).
(٤) في (أ) طفر بدلاً من (طرف) وهو تحريف.

السادس: أن الطالب العاقل يعلم بالضرورة أنه يطلب ما يحدثه المأمور، ولهذا يتلطف في استدعاء ذلك الفعل منه، وأنه ينهى عما يكرهه من الأفعال التي يحدثها المنهي، وكذا التمني والتعجب وغير ذلك، وكل هذا يدل على أن فعل العبد إحداثه، والواجب أن هذه الوجوه لا تفيد سوى أن من الأفعال[1] المستندة إلى العبد ما هو متعلق بقدرته وإرادته، واقع بحسب قصده وداعيته وهي المسماة بالأفعال الاختيارية، وكونها مقدورة للعبد واقعة بكسبه، وعلى حسب قصده واختياره، وعند صرف قدرته وإرادته، وإن كانت مخلوقة لله تعالى كان في حسن المدح والذم وصحة الطلب والنهي والتمني والتعجب ونحو ذلك، ولا يفيد كونها مخلوقة للعبد على ما هو المتنازع، فضلاً أن تفيد العلم الضروري بذلك والعجب من أبي الحسين وهو في غاية الحذاقة، كيف اجترأ على هذه الدعوة، وهي آية الوقاحة حيث نسب جميع ما سواه[2] من العقلاء إلى السفسطة، وإنكار الضرورة، أما السنية والجبرية فظاهر، وأما القدرية فلأنهم حملوا الحكم بكون العبد مرجواً لأفعاله نظرياً لا ضرورياً وذكر الإمام في نهاية العقول، أن أبا الحسين لما خالف أصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لأحدهما دون الآخر على مرجح، وذهب إلى أن العلم بتوقف صدور الفعل على الداعي ضروري، وأن حصول الفعل عقيب الداعي واجب لزمه من هاتين المقدمتين عدم كون العبد موجداً لفعله وفيه إبطال للأصول التي عليها مدار[3] أمر الاعتزال، فخاف من تنبيه أصحابه، أنه رجع عن مذهبه، فليس الأمر عليهم، وادعى العلم الضروري بكون العبد موجداً لفعله، ثم قال الإمام لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي، ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بأن قدرة العبد تؤثر في وجود الفعل، وإما ينافي استقلاله بالفاعلية، وهو إما ادعى العلم الضروري في الأول لا في الثاني. لأنا نقول نحن لا نستدل بالدليل المذكور لأجل بيان أن القدرة الحادثة غير مؤثرة، بل لبيان سلب الاستقلال كما هو مذهب الأستاذ وإمام الحرمين. فإن كان أبو الحسين قد ساعدنا

---

(١) في (أ) بزيادة حرف الجر (من).
(٢) في (أ) ما بدلاً من (من) التي للعاقل.
(٣) في (أ) مدى بدلاً من (مدار).

عليه فمرحبا بالوفاق، لكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال[1] بالكلية لأنه لا فرق في العقل بين أن يأمر الله العبد بما يكون فعلاً لله تعالى، وأن يأمره بفعل يجب حصوله عند فعل الله تعالى، ويمتنع حصوله عند عدمه، فإن المأمور على كلا التقديرين لا يكون متمكناً من الفعل والترك، ولا بين أن يعذب الله العبد على ما أوجده فيه، وأن يعذبه على ما يجب حصوله عند حصول ماأحدثه الله فيه، ولا بين فاعل القبيح والظلم، وفاعل ما يوجب القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الإرادة الحادثة، انسد عليه باب الاعتزال. فظهر أن أبا الحسين كان من المنكرين لمذهب الاعتزال في هذه المسألة، وأن مبالغته في دعوى الضرورة فيها كانت على سبيل التغبية والتلبيس، وزعم بعض المتأخرين من المعتزلة أن معنى الوجوب عند خلوص الداعي، أنا نعلم أن القادر بفعله مع إمكان الترك، كما نعلم أن الله يثيب الأنبياء والأولياء بالجنة، ويعاقب الكفار بالنار، مع إمكان تركهما نعلم أن العرب لو قدروا على مثل القرآن مع توافر الدواعي وانتفاء الموانع لأتوا بمثله، ولا وجوب الإتيان بمثله بمعنى الذي ذكرنا لما عرفنا عجزه لجواز أن يقدروا ولا يأتوا به، وفيه نظر لأنه إما أن يلزم مع خلوص الداعي صدور الفعل من القادر . بحيث لا يصح منه الترك وإن كان ممكناً في نفسه! وبالنظر إلى أصل قدرته وإرادته فيتم ما ذكره الإمام من وجوب الفعل لظهور أن تلك الداعية والإرادة الجازمة[2] ليستا بإرادة العبد، وهذا هو المعنى بالجبر، الذي يقول به أهل الحق، ويلزم أبا الحسين لا الجبر المغلق الذي يقول به المجبرة. وبطلانه ضروري. وإما أن لا يلزم[3] فلا معنى لتسميته بالوجوب، ولا طريق إلى العلم بالصدور، بل هو رجم بالغيب، لأن المفروض تساوي الأمرين، وإما العلم فرع اعتقاد الوجوب، ألا يرى أنه إذا قيل من أين عرفت عجز المتحدين؟ قيل لأنه خلصت دواعيهم[4] فلو قدروا لأتوا به، وهذا معني الوجوب لأنه، استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم، ولهذا يستدل بنفي الفعل عند تحقق القدرة على نفي الداعية وجزم الإرادة.

---

(١) في (ب) المعتزلة بدلاً من الاعتزال.
(٢) في (ب) الحادثة بدلاً من (الجازمة).
(٣) في (ب) وإن لم بدلاً من (وإما أن لا يلزم).
(٤) في (ب) خصلة وهو تحريف.

الأدلة العقلية التي تمسك بها المعتزلة

قال (ومنهم من احتج عليه)

عقلاً ونقلاً: أما العقليات فوجوه:

(الأول: أنه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والأمر والنهي والثواب، والعقاب وفوائد الوعد والوعيد، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب، والفرق بين الكفر والإيمان والإساءة والإحسان وفعل النبي والشيطان، وكلمات التسبيح والهذيان[1]، وكذا بين ما يقع بأعضاء العبد على وفق إرادته وإرادة غيره مع أن التفرقة مدركة بالوجدان.

الثاني: أن من الأفعال قبائح يقبح من الحكيم خلقها كالظلم والشرك، وإثبات الولد ونحو ذلك.

الثالث: أن فعل العبد واجب الوقوع على وفق إرادته، فلو كان بإيجاد الله لما كان كذلك بجواز أن لا يحدثه عند إرادته، ويحدثه عند كراهته.

الرابع: لو كان الله خالقاً لأفعال المخلوقين لصح اتصافه بها، إذ لا معنى للكافر إلا فاعل الكفر، فيكون كافراً ظالماً فاسقاً آكلاً شارباً قائماً قاعداً إلى ما لا يحصى.

والجواب: عن الأول. أنه لا إشكال على من يجعل فعل العبد متعلقاً لقدرته،. وإرادته واقعاً بكسبه، وعقيب عزمه، ولو لزم فعل المعتزلة أيضاً لوجوب الفعل أو امتناعه بناء على المرجح الموجب، والعلم الأزلي وجوداً وعدماً.

---

(١) هذي: الهذيان كلام غير معقول مثل كلام المبرسم والمعتوه هذي يهذي هذياً وهذياناً تكلم بكلام غير معقول في مرض أو غيره، وهذي إذا هذر بكلام لا يفهم وهذي به ذكره في هُذانه والاسم من ذلك الهذاء.

راجع لسان العرب جـ ٢ ص ٢٣٦.

وعن الثاني: بعد تسليم القبح العقلي. أن القبيح فعل القبيح لا خلقه.

وعن الثالث: أنه لو سلم وجوب الوقوع :فعلى وفق إرادة الله الموافقة لإرادة العبد عادة.

وعن الرابع: أنه حماقة[1] أو وقاحة).

المتقدمون من المعتزلة على أن العلم بكون العبد موجداً لأفعاله نظري، فتمسكوا بوجوه عقلية ونقلية.

الدليل الأول

أما العقليات فمرجعها إلى خمسة.

الأول: وهو عمدتهم الكبرى، وعروتهم الوثقى، أنه لو لم يكن العبد موجداً لأفعاله بالاستقلال لزم فسادات منها بطلان المدح والذم عليها. [إذ لا معنى للمدح والذم][2] على ما ليس بفعل له، ولا واقع بقدرته واختياره. وردّ بالمنع بل ربما يمدح أو يذم على ما هو محل له كالحسن والقبح واعتدال القامة، وإفراط القصر. ومنها بطلان التكاليف من الأوامر والنواهي، إذ لا معنى للأمر بما لا يكون فعلاً للمأمور، ولا يدخل في قدرته، بل ما لا يطيقه المرض ونحوه حتى أن العقلاء يتعجبون منه، وينسبون الآمر إلى الحمق والجنون بمنزلة من يطلب من إنسان خلق الحيوان، والطيران إلى السماء. بل من الجماد المشي على الأرض والصعود في الهواء، وكذا الثواب والعقاب إذ لا وجه للثواب والعقاب على ما هو بخلق المثيب والمعاقب حتى أن من يعاقب على ما يخلقه كان أشد ضرراً على العبد من الشيطان، وأحق منه بالذم إذ ليس منه إلا الوسوسة[3] والتزيين، ومنها بطلان فوائد الوعد والوعيد وإرسال

(١) الحمق ضد العقل وقال الجوهريُّ: الحمق والحُمق قلة العقل حمق يحمق حمقاً وحماقة، واستحمق الرجل إذا فعل الحمقي وتحامق فلان: إذا تكلف الحماقة وقال الشاعر:

إن للحمق نعمة في رقاب الناس ... تخفى على ذوي الألباب

راجع لسان العربي جـ ١١ ص ٣٥٣.

(٢) ما بين القوسين سقطمن (ب).

(٣) الوسوسة، والوسواس: الصوت الخفي من ريح والوسواس صوت الحلى، والوسواس حديث النفس يقال: وسوست إليه نفسه ووسوسة وسواساً، والوسواس بالفتح الشيطان وفي الحديث الحمد لله الذي =

الرسل، وبعثة الأنبياء، وإنزال الكتب من السماء، إذ لا يظهر للترغيب والترهيب، والحث على تحصيل الكمالات، وإزالة الرذائل ونحو ذلك فائدة، إلا إذا كان بقدرة[1] العبد وإرادته تأثير في أفعاله ويتولى مباشرتها باستقلاله. ومنها بطلان الفرق بين الأفعال التي تطابق العقل والشرع على استحسانها واستحقاقها المدح في العاجل والثواب في الآجل، والتي ليست كذلك كالكفر والايمان وكالإساءة إلى الفقراء والإحسان، وكفعل النبي ﷺ من الهداية والإرشاد، وتمهيد قواعد الخيرات، وفعل إبليس من الاضلال والإغواء، وتزيين الشرور والشهوات، وكالتكلم بالتسبيحات، والدعوات المترتب عليها الثواب باستجابة، والتكلم بالهذيانات والفحش والهجاء التي لا تورث[2] إلا اللوم والعقاب، لأن الكل بخلق الله تعالى من غير تأثير للعبد، ومنها بطلان الفرق بين الحركات التي تظهر من أعضاء العبد بقدرته وإرادته، والتي تظهر منها بقدرة الغير وإرادته كما إذا حرك زيد يد عمرو مثلاً مع أن كل أحد يفرق بينهما بالضرورة.

والجواب عن الكل، أنه إنما يرد على المجبرة النافين لقدرة العبد واختياره، لا على من يجعل فعله متعلقاً بقدرته وإرادته واقعاً بكسبه، وعقيب عزمه، وإن كان بخلق الله تعالى عز وجل، ولا على من يجعل قدرته مؤثرة[3] لكن لا بالاستقلال بل بمرجح هو بمحض خلق الله تعالى، على أن من الفسادات[4] ما يلزم المعتزلة أيضاً، كبطلان استقلال العبد بناء على وجوب الفعل وامتناعه لوجود المرجح أو عدمه، وتعلق علم الله بوقوعه[5] أو لا وقوعه، ومنها ما يندفع بطريق آخر، فإن المدح والذم قد يكون باعتبار المحلية دون الفاعلية، كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز، وأن

= رد كيده إلى الوسوسة ـ هي حديث النفس ورجل موسوس إذا غلبت عليه الوسوسة وفي حديث عثمان ـ رضي الله عنه ـ قبض رسول الله ـ ﷺ ـ وسوس ناس وكنت فيمن وسوس يريد أنه اختلط كلامه. لسان العرب جـ ٨ ص ١٤١، ١٤٢..

(١) سقط من (أ) لفظ (كان بقدرة).

(٢) في (ب) والنجاء وهو تحريف.

(٣) في (ب) مؤخرة بدلاً من (مؤثرة).

(٤) في (ب) العبارات بدلاً من (الفسادات).

(٥) سقط من (ب) لفظ (بوقوعه).

الثواب والعقاب أيضاً، لما فعل الله وتصرفاً فيما هو حقه لم يتوجه سؤال لميته كما لا يقال لم خلق الإحراق عقيب مس النار، وأن التكليف والبعثة والتهديد والوعيد والوعد، ونحو ذلك، قد يكون دواعي إلى الفعل أو الترك فيخلقه الله تعالى، وأن عدم افتراق الفعلين في المخلوقية لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه أخر.

الثاني: ـ أن كثيراً من أفعال العباد قبيحة كالظلم والشرك والفسق والقول باتخاذ الولد ونحو ذلك، والقبيح لا يخلقه الحكيم لعلمه بقبحه، وعلمه بغناه عن خلقه[1].

ورد بعد تسليم الحسن والقبح العقليين بأن خلق القبيح، ربما تكون[2] له عاقبة[3] حميدة، فلا يقبح بخلاف فعله. وما يقال إنه لا معنى لفاعل القبيح لا موجده[4] ومحدثه ليس بشيء.

فإن الظالم من اتصف بالظلم لا من أوجده في محل آخر.

الثالث: أن فعل العبد في وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصد العبد وداعيته وجوداً وعدماً، وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الخير وإيجاده. أما الصغرى فللقطع بأن من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف، يأكل ويشرب البتة، ومن علم أن دخول النار محرق، ولم يكن له داع إلى دخولها لا يدخلها البتة.

وأما الكبرى فلأن ما يكون بإيجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تابعاً لإرادة العبد لجواز أن لا يوجده عند إرادته أو يوجده عند كراهيته، ولك أن تنظم القياس هكذا: لو كان فعل العبد بإيجاد الله تعالى لم يكن تابعاً لإرادة العبد وجوباً وامتناعاً، لكن اللازم باطل وهكذا لو كان فعل العبد تابعاً لإرادته لم يكن بإيجاد الله تعالى، لكن الملزوم حق.

والجواب: أن ما ذكر في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل

(١) في (أ) بفناه بدلاً من (بغناه).
(٢) في (ب) لا بدلاً من (ربما).
(٣) سقط من (ب) لفظ (له).
(٤) في (ب) بزيادة أداة الاستثناء (إلا).

الوقوع، واللا وقوع في بعض الأفعال، ورب فعل يتبع إرادة الغير كما للخدم والعبيد، فينتقض الكبرى. ولو سلم الوجوب والامتناع، فلم لا يجوز أن يكون بتبعية إرادة الله تعالى، وقد وافقت إرادة العبد بطريق جري العادة.

الرابع: أن الله تعالى لو كان موجداً لأفعال العباد لكان فاعلاً لها، لأن معناهما واحد، ولو كان فاعلاً لها لكان متصفاً بها لأنه لا معنى للكافر والظالم مثلاً إلا فاعل الكفر والظلم وحينئذ يلزم أن يكون الباري تعالى وتقدس كافراً ظالماً فاسقاً آكلاً شارباً قائماً[1] قاعداً إلى غير ذلك من الفواحش التي لا يستطيع العاقل إجراءها على اللسان، بل إخطارها بالبال، وهذه الشبهة كنا نسمعها من حمقى العوام والسوقية من المعتزلة فنتعجب حتى وجدناها في كتبهم المعتبرة، فتحققنا أن التعصب يغطي على العقول، وعنده تعمى القلوب التي في الصدور، ولا أدري كيف ذهب عليهم أن مثل هذه الأسامي إنما تطلق على من قام به الفعل لا من أوجد الفعل أو لا يرون أن كثيراً من الصفات قد أوجدها الله تعالى في محالها وفاقاً، ولا تتصف بها إلا المحال. نعم إذا ثبت بالدليل أن الموجد هو الله تعالى لزمهم صحة هذه التسمية بناء على أصلهم الفاسد في إطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام في بعض الأجسام، وكأن قول القائل لخصمه: مذهبك باطل حجة لكونه كلام الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً. وهم لجهلهم يوردون مثل هذا الإلزام على أهل الحق، ويجعلون قول السني للمعتزلي آذيتني، أو طلبتك، أو أقبل عليّ، وما أشبه ذلك تركاً للمذهب، ويعتقدون أن إسناد الأفعال إلى العباد مجاز عند أهل السنة [وتمادوا في ذلك حتى زعم بعض من يعتقده الشيعة[2] أعلم الناس أن مثل طلعت الشمس مجاز عند أهل السنة]

---

(١) سقط من (ب) لفظ (قائماً).

(٢) الشيعة: هم الذين شايعوا علياً - رضي الله عنه - وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية، إما جلياً أو خفياً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو تقية من عنده وقالوا بأن الإمامة قضية أصولية، وهي ركن الدين ويجمعهم القول: بوجوب التعيين والتنصيص، وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً عن الكبائر والصغائر.

راجع الملل والنحل جـ ١ ص ١٤٦.

الأدلة السمعية التي تمسك بها المعتزلة على إيجاد العباد لأفعالهم

قال (وأما السمعيات فكثيرة جداً)

(قد ضبطها أنواع:

الأول: إسناد الأفعال إلى العباد وهو أكثر من أن يحصى لكنه غير المتنازع.

الثاني: الآيات الواردة في الأمر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد، وقصص الماضين للإنذار والاعتبار وقد سبق جوابه.

الثالث: إسناد الألفاظ الموضوعة للإيجاد إلى العباد ﴿من عمل صالحاً﴾[1] ﴿وما تفعلوا من خير﴾[2] ﴿والله يعلم ما تصنعون﴾[3] ﴿ووفيت كل نفس ما كسبت﴾[4] ﴿يجعلون أصابعهم في آذانهم﴾[5] ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾[6] ﴿حتى أحدث لك منه ذكراً﴾[7] ﴿ورهبانية ابتدعوها﴾[8].

قلنا: مجاز في المسند أو الإسناد وتوفيقاً بين الأدلة أو المؤثر مجموع القدرة والإرادة المخلوق لله تعالى، فلا إشكال ولا استقلال.

الرابع: الآيات الدالة على أنه لا مانع من الإيمان والطاعة ولا إلجاء على الكفر

---

(١) هذا جزء من آية من سورة النحل رقم ٩٧.

(٢) هذا جزء من آية من سورة البقرة رقم ١٩٧.

(٣) سورة يوسف آية رقم ٧٧.

(٤) سورة آل عمران آية رقم ٢٥.

(٥) سورة البقرة آية رقم ١٩.

(٦) سورة المؤمنون آية رقم ١٤.

(٧) سورة الكهف آية رقم ٧٠.

(٨) سورة الحديد آية رقم ٢٧.

والمعصية ﴿وما منع الناس أن يؤمنوا﴾[1] ﴿فما لهم لا يؤمنون﴾[2] ﴿لم تلبسون الحق بالباطل﴾[3] ﴿كيف تكفرون بالله﴾[4] ﴿لم تصدون عن سبيل الله﴾[5] ونحو ذلك.

وردَّ بأن المراد الموانع الظاهرة التي يعترف بها الكل أو المانع عن الغرم وصرف القدرة، وما يتعلق بهم.

الخامس: تعليق أفعال العباد بمشيئتهم دون مشيئته ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾[6] ﴿اعملوا ما شئتم﴾[7].

قلنا: نعم لكن مشيئتهم بمشيئته ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾[8].

حتى زعموا أنه ما من آية إلا وفيها دلالة على بطلان الجبر، وقد بينه الإمام الرازي رحمه الله في سورة الفاتحة[9]، ليقاس عليه الباقي، وبلغ الأمد الأقصى في التقرير والمعارضة من جانب أهل الحق، ثم ضبط دلائلهم السمعية على كثرتها في عدة أنواع.

الأول: الآيات الدالة على إسناد الأفعال إلى العباد، بإسناد الفعل إلى فاعله، وهو أكثر من أن يحصى فليبدأ من قوله تعالى ﴿الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة﴾[10] إلى قوله تعالى ﴿الذي يوسوس في صدور الناس﴾[11] وقد عرفت أن هذا

---

(١) هذا جزء من آية من سورة الاسراء رقم ٩٤.
(٢) سورة الانشقاق آية رقم ٢٠.
(٣) سورة آل عمران آية رقم ٧١.
(٤) هذا جزء من آية من سورة البقرة رقم ٢٨.
(٥) هذا جزء من آية من سورة آل عمران رقم ٩٩.
(٦) سورة الكهف آية رقم ٢٩.
(٧) جزء من آية من سورة فصلت رقم ٤٠.
(٨) سورة الإنسان آية رقم ٣٠.
(٩) يقول الفخر الرازي في تفسير سورة الفاتحة: إن ترتب الفعل على الإرادة ضروري، لأن الإرادة الجازمة الخالية عن المعارض لا بد وأن يترتب عليها الفعل، وترتب الإرادة على تألم القلب أيضاً ضروري، فإن من تألم قلبه بسبب مشاهدة أمر مكروه.. الخ.
راجع تفسير سورة الفاتحة جـ ١ ص ٥٠٨ من مفاتح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير.
(١٠) سورة البقرة آية رقم ٣.
(١١) سورة الناس آية رقم ٥.

ليس من المتنازع فيه[1] في شيء، وزعم الإمام أنه لا[2] محيص عنها إلا بالتزام أن مجموع القدرة، والداعي مؤثر في الفعل، وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى. بهذا الاعتبار صح الإسناد وزال التناقض بينها وبين الأدلة القاطعة على أن الكل بقضاء الله تعالى وقدره.

الثاني: الآيات الواردة في أمر العباد ببعض الأفعال، ونهيهم عن البعض، ومدحهم على الإيمان والطاعات، وذمهم على الكفر والمعاصي ووعدهم الثواب على الطاعة، والعقاب على المعصية، وفي قصص الأمم الماضية للإنذار أن يحل بالسامعين ما حل بهم، للاتعاظ والاعتبار بأحوالهم، وكل هذا إنما يصح إذا كان للعبد قدرة واختيار في إحداث الأفعال وقد عرفت الجواب.

الثالث: الآيات الصريحة في إسناد الألفاظ الموضوعة للإيجاد إلى العباد وهي العمل كقوله تعالى ﴿**من عمل صالحاً فلنفسه**﴾[3]﴿**ليجزي الذين أساءوا بما عملوا**﴾[4]﴿**إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات**﴾[5]﴿**من عمل سيئة فلا يجزى إلا مثلها**﴾[6] وهذا كثير جداً. والفعل كقوله تعالى ﴿**وما تفعلوا من خير فإن الله به عليم**﴾[7] ﴿**وافعلوا الخير**﴾[8]. والصنع كقوله تعالى ﴿**لبئس ما كانوا يصنعون**﴾[9] والكسب كقوله تعالى ﴿**ووفيت كل نفس ما كسبت**﴾[10]﴿**كل امرىء بما كسب رهين**﴾[11]﴿**اليوم تجزى كل نفس بما كسبت**﴾[12]. والجعل كقوله تعالى﴿**يجعلون**

(١) سقط من (أ) لفظ (فيه).
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (لا).
(٣) سورة فصلت آية رقم ٤٦.
(٤) سورة النجم آية رقم ٣١.
(٥) سورة مريم آية رقم ٩٦.
(٦) سورة غافر آية رقم ٤٠.
(٧) سورة البقرة آية رقم ٢١٥ وقد جاءت هذه الآية محرفة في الأصل.
(٨) هذا جزء من آية من سورة الحج رقم ٧٧ وهي: ﴿**اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخـ لعلكم تفلحون**﴾.
(٩) هذا جزء من آية من سورة المائدة رقم ٦٣.
(١٠) سورة آل عمران آية رقم ٢٥.
(١١) سورة الطور آية رقم ٢١.
(١٢) سورة غافر آية رقم ١٧.

أصابعهم في آذانهم من الصواعق﴾[1] ﴿وجعلوا لله شركاء الجن﴾[2] والخلق كقوله تعالى ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾[3] ﴿وأخلق لكم من الطين﴾[4] ﴿وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير﴾[5] والإحداث كقوله حكاية عن الخضر ﴿حتى أحدث لك منه ذكراً﴾[6] والابتداع كقوله تعالى ﴿ورهبانية ابتدعوها﴾[7].

والجواب: أنه لما ثبت بالدلائل السالفة أن الكل بقضاء الله تعالى وقدره. وجب جعل هذه الألفاظ مجازات عن التسبب العادي أي من صار سبباً عادياً للأعمال الصالحة، وعلى هذا القياس، أو جعل هذه الإسنادات مجازات لكون العبد سبباً لهذه الأفعال كما في بنى الأمير المدينة هذا في غير لفظ الكسب، فإنه يصح على حقيقته. والخلق فإنه بمعنى التقدير، والجعل بمعنى التصيير، وهو لا يستلزم إيجاد أمر محقق مثل جعل الله الدرهم في الكيس، وجعل لزيد شريكاً. وأما على رأي الإمام وهو أن مجموع القدرة والداعية مؤثرة في الفعل، وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار العبد فلا مجاز ولا إشكال ولا استقلال للعبد فلا اعتزال.

الرابع: الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة، وأنه لا مانع من الإيمان والطاعة ولا ملجىء إلى الكفر والمعصية كقوله تعالى ﴿وما منع الناس أن يؤمنوا﴾[8] ﴿كيف تكفرون بالله﴾[9] ﴿ما منعك أن تسجد﴾[10] ﴿فما لهم لا يؤمنون﴾[11] ﴿فما لهم عن التذكرة معرضين﴾[12] ﴿لم تلبسون الحق بالباطل﴾[13] ﴿لم تصدون

---

(١) سورة البقرة آية رقم ١٩.
(٢) سورة الأنعام آية رقم ١٠٠.
(٣) سورة المؤمنون آية رقم ١٤.
(٤) هذا حزء من آية من سورة آل عمران رقم ٤٩.
(٥) سورة المائدة آية رقم ١١٠.
(٦) سورة الكهف آية رقم ٧٠.
(٧) سورة الحديد آية رقم ٢٧.
(٨) سورة الإسراء آية رقم ٩٤.
(٩) هذا جزء من آية من سورة البقرة رقم ٢٨.
(١٠) سورة ص آية رقم ٧٥.
(١١) سورة الانشقاق آية رقم ٢٠.
(١٢) سورة المدثر آية رقم ٤٩ وقد جاءت هذه الآية محرفة بلفظ (معرضون) بدلاً من (معرضين).
(١٣) سورة آل عمران. آية رقم ٧١.

عن سبيل الله﴾ [1] وأمثال ذلك. وعلى مذهب المجبرة لهم أن يجادلوا ويقولوا إنك خلقت فينا الكفر، وعلمته وأردته، وأخبرت به، وخلقت قدرة وداعية، يجب معهما الكفر، وكل هذه موانع من الايمان، فيكون القرآن حجة للكافر، وقد أنزل ليكون حجة عليه، وإلى هذا أشار الصاحب بن عباد [2] وكان غالياً في الرفض والاعتزال ساعياً في تربية أبي هاشم الجبائي ورفع قدره، وإعلاء ذكره حيث قال: كيف يأمر بالايمان ولم يرده، وينهى عن الكفر وأراده، ويعاقب على الباطل ويقدره، وكيف يصرف عن الايمان ثم يقول ﴿أنى يصرفون﴾ [3] ويخلق فيهم الإفك ثم يقول ﴿أنى يؤفكون﴾ [4] وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول ﴿كيف تكفرون﴾ [5] وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم قال ﴿لم تلبسون الحق بالباطل﴾ [6] وصدهم عن السبيل ثم يقول ﴿لم تصدون عن سبيل الله﴾ [7] وحال بينهم وبين الايمان ثم يقول ﴿وماذا عليهم لو آمنوا﴾ [8] وأذهب بهم عن الرشد ثم قال ﴿فأين تذهبون﴾ [9] وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال ﴿فما لهم عن التذكرة معرضين﴾ [9].

والجواب: أن المراد الموانع الظاهرة التي يعلمها جهال الكفرة، وهذه موانع عقلية خفيت على علماء القدرية.

الخامس: الآيات الدالة على أن فعل العبد بمشيئته كقوله تعالى ﴿فمن شاء

---

(١) سورة آل عمران آية رقم ٩٩.

(٢) هو إسماعيل بن عباد بن العباس، أبو القاسم، وزير غلب عليه الأدب، لقب بالصاحب لصحبته مؤيد الدولة من صباه فكان يدعوه بذلك ولد في الطالقان من أعمال قزوين عام ٣٢٦ هـ وتوفي بالري عام ٣٨٥ هـ له تصانيف منها المحيط والكشف عن مساوىء شعر المتنبي، وعنوان المعارف وذكر الخلائف.

(٣) هذا جزء من آية من سورة غافر آية رقم ٦٩.

(٤) هذا جزء من آية من سورة المائدة رقم ٧٥.

(٥) هذا جزء من آية من سورة البقرة رقم ٢٨.

(٦) سورة آل عمران آية رقم ٧١

(٧) سورة آل عمران آية رقم ٩٩.

(٨) سورة التكوير جزء من آية رقم ٢٦.

(٩) سورة المدثر آية رقم ٤٩.

فليؤمن ومن شاء فليكفر[1] **اعملوا ماشئتم**[2] **لمن شاء منكم أن يتقـدم أو يتأخر**[3] **فمن شاء ذكره**[4] **فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً**[5].

والجواب: أن التعليق بمشيئة العبد مذهبنا، لكن مشيئته بمشيئة الله تعالى. **وما تشاءون إلا أن يشاء الله**[6] وفي تعداد هذه الأنواع إفرادها إطالة، وقد فصلها الإمام في كتبه سيما المطالب العالية، وأورد أيضاً أحاديث كثيرة توافق أنواع الآيات. واقتصر في الجواب على أن الأدلة السمعية متعارضة، فالتعويل على العقليات وعمدته في ذلك دليل الداعي الموجب، ودليل العلم الأزلي، ولذا نقل عن بعض أذكياء المعتزلة أنه كان يقول «هما العدوان للاعتزال وإلا فقدتم الدست».

وأمـا دليل الإرادة فقـد أورده الموافـق في عدادهما فلا معـول عليه عندهـم، لتجويزهم وقوع خلاف مراداً لله تعالى عن ذلك علواً كبيراً. ولهذا ألزم المجـوسي عمرو بن عبيد[7] حين قال له: «لم لا تسلم فقال: لأن الله لم يرد إسلامي.

فقال: إن الله يريد إسلامك لكن الشياطين لا يتركونك.

فقال المجوسيّ: فأنا أكون مع الشريك الغالب».

---

(١) سورة الكهف آية رقم ٢٩.
(٢) هذا جزء من آية من سورة فصلت رقم ٤٠.
(٣) سورة المدثر آية رقم ٣٧.
(٤) هذا جزء من آية من سورة فصلت رقم ٤٠.
(٣) سورة المدثر آية رقم ٣٧.
(٤) سورة المدثر آية رقم ٥٥.
(٥) سورة الإنسان آية رقم ٢٩.
(٦) سورة التكوير آية رقم ٢٩ وسورة الإنسان آية رقم ٣٠.
(٧) هو عمرو بن عبيد أبو عثمان البصريّ. شيخ المعتزلة في عصره ومفتيها كان جده من سبي فارس، وأبـوه نساجاً ثم شرطياً للحجاج في البصرة له رسائل وكتب الرد على القدرية، وبعض العلماء يراه مبتدعاً قال يحيى بن معين: كان من الدهرية الذين يقولون: إنما الناس مثل الزرع، توفي عام ١٤٤ هـ. راجع الروض الأنف ٢: ١٩ ووفيات الأعيان ١: ٣٨٤

خاتمة في فصل النزاع
العبد مضطر في صورة المختار
فصل

(خاتمة: امتناع الترجح بلا مرجح وعدم العلم بتفاصيل الأفعال يعود إلى الجبر وحسن المدح والذم والأمر والنهي، وكون الأفعال تابعة لقصد العبد وداعية إلى المقدور، وكون العبد منبع النقصان يليق بالجبر، وكثرة السفه، والعبث والقبح في الأفعال بالقدر والآيات والآثار متكاثرة في الجانبين. فالحق أنه لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين إذ المبادىء القريبة على الاختيار، والبعيدة على الاضطرارية، فالإنسان مضطر في صورة المختار).

يشير إلى ما ذكره الإمام الرازي من أن حال هذه المسألة عجيبة. فإن الناس كانوا مختلفين فيها أبداً بسبب أن ما يمكن الرجوع إليها فيها متعارضة متدافعة فمعول الجبرية على أنه لا بد لترجح الفعل على الترك من مرجح، ليس من العبد، ومعول القدرية على أن العبد لو لم يكن قادراً على فعله لما حسن المدح والذم، والأمر والنهي، وهما مقدمتان بديهيتان، ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على أن تفاصيل أحوال الأفعال غير معلومة للعبد، واعتماد القدرية على أن أفعال العباد واقعة على وقوع مقصودهم ودواعيهم، وهما متعارضان. ومن الإلزامات الخطابية أن القدرة على الإيجاد صفة كمال لا تليق بالعبد الذي هو منبع النقصان، وأن أفعال العباد تكون سفهاً وعبثاً فلا تليق بالمتعالي عن النقصان، وأما الدلائل السمعية، فالقرآن مملوء بما يوهم الأمرين، وكذا الآثار. فإن أمة من الأمم لم تكن خالية من الفرقتين، وكذا الأوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل: إن وضع النرد على الجبر، ووضع الشطرنج[1] على القدر. إلا أن مذهبنا أقوى بسبب أن القدح في

---

(١) شطرنج: لعبة قديمة يلعبها شخصان على رقعة مربعة بها ٦٤ مربعاً ذات لونين مختلفين أحدهما فاتح والآخر غامق، ولكل لاعب ١٦ قطعة يلعب بها، ومن المعتقد أن أصل اللعبة هندي، ثم انتقلت إلى =

قلوبنا لا يترجح، لكن الأمر لا يترجح لممكن إلا بموجح يوجب السداد، باب إثبات الصانع ونحن نقول الحق ما قال بعض أئمة الدين: انه لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين، وذلك لأن من المبادىء القريبة لأفعـال العباد على قدرته واختياره، والمبادىء البعيدة على عجزه واضطراره. فإن الإنسان مضطر في صورة مختار، كالقلم في يد الكاتب، والوتد في شق الحائط وفي كلام العقلاء، قال الحائط للوتد لم تشقني فقال سل من يدقني.

= فارس، ومنها إلى بلاد الشرق، وأغلب الظن أن العرب نقلوها إلى الأندلس ومنها انتقلت إلى أوروبا، وقد بدأت مباريات الشطرنج العالمية في لندن عام ١٨٥١ ومنذ ذلك الوقت تقام المباريات الدولية كل عام.

أفعاله بقضاء الله وقدره

قال (وأفعاله بقضاء الله تعالى)

(وقدره بمعنى خلقه، وتقديره ابتداء أو بوسط موجب والرضا إنما يجب بالقضاء دون المقضي، وعند المعتزلة لا يصلح إلا بمعنى الإعلام والكتبة أو بمعنى الإلزام في الواجبات خاصة، وقالت الفلاسفة: القضاء وجود الكائنات في العالم العقلي مجملة، والقدر وجودها في موادها الخارجية مفصلة. ودخول الشر في القضاء بالتبعية).

قد اشتهر من بين[1] أكثر الملل أن الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره، وهذا يتناول أفعال العباد، وأمره ظاهر عند أهل الحق لما تبين أنه الخالق لها نفسها، أو الخالق للقدرة والداعية الموجبتين لها، فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير كما في قوله تعالى ﴿**فقضاهن سبع سموات**﴾[2] وقوله تعالى ﴿**وقدر فيها أقواتها**﴾[3] ولا يستقيم هذا عند القدرية، وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الإيجاب والإلزام كما في قوله تعالى ﴿**وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه**﴾[4] وقوله تعالى ﴿**نحن قدرنا بينكم الموت**﴾[5] فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقي، وقد يراد بهما الإعلام والتبيين لقوله تعالى ﴿**وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض**﴾[6] الآية وقوله تعالى ﴿**إلا امرأته قدرناها من الغابرين**﴾[7] أي أعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح فعلى هذا جميع الأفعال بالقضاء والقدر.

---

(١) في (ب) بزيادة حرف الجر (من).
(٢) سورة فصلت آية رقم ١٢.
(٣) سورة فصلت آية رقم ١٠.
(٤) سورة الإسراء آية رقم ٢٣.
(٥) سورة الواقعة آية رقم ٦٠.
(٦) سورة الإسراء آية رقم ٤.
(٧) سورة النمل آية رقم ٥٧.

وقالت الفلاسفة لما[1] كانت جميع صور الموجدات الكلية والجزئية حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بإبداع الأول الواجب إياها، وكان إيجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة مختلفاً على سبيل الإبداع ممتنعاً إذ هي غير متأتية لقبول صورتين معاً فضلاً عن أكثر، وكان الجود الإلهي مقتضياً لتكميل المادة بإبداع تلك الصور فيها، وإخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور إلى العقل قدر بلطيف حكمته زماناً يخرج فيه تلك الأمور من القوة إلى الفعل، فالقضاء عبارة من وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع، والقدرة عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحداً بعد واحد، كما قال عز من قائل ﴿ وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم ﴾[2].

قالوا ودخول الشر في القضاء الإلهي على سبيل التبع، فإن الموجود إما خير محض كالعقول والأفلاك، أو الخير غالب عليه كما في هذا العالم، فإن المرض وإن كثر فالصحة أكثر منه، ولما امتنع عقلاً إيجادها[3] في هذا العالم مبرأ عن الشرور بالكلية، فإن المطر المخصب للبلاد يخرب بعض الدور بالضرورة وجب في الحكمة إيجاده لأن ترك الخير الكثير، لأجل الشر القليل شر كثير، فدخل الشر في القضاء، وإن كان مكروهاً غير مرضي

(١) في (أ) كما بدلاً من (لما).
(٢) سورة الحجر آية رقم ٢١.
(٣) في (أ) إيجاد ما بدلاً من (إيجادها).

ذم القـدرية
والنصوص الدالة عليه

قال (ثم لا خلاف في ذم القدرية)

(حتى قال النبي ﷺ «لعنت القـدرية على لسـان سبعـين نبياً»[1] وسمـوا بذلك لإفراطهم في نفيه وما يقولون من أن المثبت له أولى بالانتساب إليه مردود بقوله ﷺ «القدرية مجوس هذه الأمة»[2] وقوله ﷺ «إذا قامت القيامة نادى مناد في أهل الجمع أين خصماء الله، فيقوم القدرية» وبأن من يضيف القدر إلى نفسه أولى بهذا الاسم ممن يضيفه إلى ربه).

قد ورد في صحاح الأحاديث «لعنت القدرية على لسان سبعين نبياً» والمراد بهم القائلون بنفي كون الخير والشر كله بتقدير الله تعالى ومشيئته، سموا بذلك لمبالغتهم في نفيه، وكثرة مدافعتهم إياه، وقيل لإثباتهم للعبد قدرة الإيجاد، وليس بشيء لأن المناسب حينئذ القدري بضم القاف، وقالت المعتزلة القدرية هم القائلون بأن الخير والشر كله من الله وبتقديره ومشيئته. لأن الشائع نسبة الشخص إلى ما يثبته، ويقول به كالجبرية والحنفية[3] والشافعية[4]، لا إلى ما ينفيه. ورد بأنه صح عن النبي ﷺ قوله

---

(١) لم نعثر على تخريج هذا الحديث رغم البحث والتقصي في كتب الأحاديث.

(٢) الحديث رواه أبو داود في السنة ١٦ ، وأحمد بن حنبل ٢ : ٨٦ ، ٥ : ٤٠٧ ولفظه عند أبي داود: مجوس هذه الأمة الذين يقولون لا قدر.

(٣) هم أتباع الإمام أبو حنيفة ، أحد الأئمة الأربعة من أصحاب المذاهب الإسلامية. وتميز المذهب الحنفي بالمرونة لاعتماد أبي حنيفة على القياس كمصدر هام من مصادر التشريع الإسلامي ومن رجال المذهب الحنفي القاضي أبو يوسف، ومحمد بن الحسن الشيباني، والإمام زفـر وكثير من الدول الإسلامية تأخذ بالمذهب الحنفي.

(٤) الشافعية: أتباع الإمام محمد بن إدريس الشافعي، أحد الأئمة الأربعة من أصحاب المذاهب الإسلامية، واستقى الشافعي فقهه من خمسة مصادر. وقد نص عليها في كتاب الأم. الأولى الكتاب والسنة إذا ثبتت ثم الثانية الاجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، والثالثة: أن يقول أصحاب رسول الله -ﷺ- ولا نعلم لهم مخالفاً منهم والرابعة، اختلاف أصحاب النبي -ﷺ في ذلك، الخامسة القياس، ولا يصار إلى شيء ما دام الكتاب والسنة، وهما موجودان. وقد توفي الشافعي عام ٢٠٤ هـ.

«القدرية مجوس هذه الأمة» وقوله «إذا قامت القيامة نادى مناد في أهل الجمع أين خصماء الله . . ؟ فيقوم القـدرية» ولا خفـاء في أن المجوس هم الـذين ينسبون الخيـر إلى الله، والشر إلى الشيـطان ويسمونها، يزدان، وإهرمن، وأن من لا يفوض الأمور كلهـا إلى الله، ويعترض لبعضهـا[1] فينسبه إلى نفسـه يكون هـو المخـاصم لله تعالى وأيضـاً من يضيف القدر إلى نفسـه ويدعي كـونه الفـاعل والمقدر أولى باسم القدري ممن يضيفه إلى ربه. فإن قيل روي عن النبي ﷺ أنه قال لرجل قـدم عليه من فـارس «أخبرني بـأعجب شيء رأيت» فقال رأيت أقواماً ينكحون أمهاتهم وبناتهم وأخواتهم. فإن قيل لهم لم تفعلون ذلك. قالوا قضاء الله علينا وقدره.

فقال عليه السلام «سيكون في آخر أمتي أقوام يقولون مثل مقالتهم، أولئـك مجوس أمتي»[2] وروى الأصبغ بن نباتة[3] أن شيخاً قام إلى علي بن أبي طالب بعد انصرافه من صفين[4]، فقال أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله وقدره فقال والذي فلق الحبة[5] وبرأ النسمة ما وطئنا موطئاً ولا هبطنا وادياً ولا علونا قلعة[6] إلا بقضاء وقدر، فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما أرى لي من الأجر شيئاً فقال له مه أيها الشيخ عظم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون. وفي منصرفـكم وأنتـم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين، ولا إليها مضطرين، فقال

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (لبعضها).

(٢) لم نعثر على هذا الحديث في كتب الصحاح ولعلنا بمشيئة الله في طبعة أخرى يوفقنا الله إليه.

(٣) الأصبغ بن نباتة التميمي ثم الحنظلي أبو القاسم الكوفي. روى عن عمرو بن علي، والحسن بن علي، وعمار بن ياسر، وروى عنه سعد بن طريف والأجلح وثابت وغيرهم قال ابن معين ليس بثقة، وقال النسائي متروك الحديث وقال ابن أبي حاتم عن أبيه لين الحديث وقال الدار قطني منكر الحديث، وقال البزار أكثر أحاديثه عن علي لا يرويها غيره.

(٤) موقعة صفين: بكسر الصاد، وكسر الفاء مشددة، بزنة سجين موضع بقرب الرقة على شاطىء الفرات من الجانب الغربي، وفيه وقعت الحرب بين علي ومعاوية في سنة سبع وثلاثين في غرة صفر وقتل في هذه الحرب كثير من أصحاب رسول الله ـ ﷺ وكان مدة المقام بصفين مائة يوم وعشرة أيام، وكانت عدة الوقائع تسعين وقعة، وفي إحداها قتل عبيد الله بن عمر بن الخطاب.

(٥) في (ب) خلق الجنة وهو تحريف.

(٦) في (أ) تلة بدلاً من (قلعة).

الشيخ كيف والقضاء القدر ساقنا، فقال ويحك لعلك ظننت قضاء[1] لازماً، وقدراً حتماً لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهي، ولم تأت لائمة من الله لمذنب، ولا محمدة لمحسن، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء ولا المسيء أولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الأوثان، وجنود الشياطين وشهود الزور، وأهل العمي عن الصواب، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها. إن الله أمر تخييراً ونهى تحذيراً، وكلف يسيراً، لم يعص مغلوباً، ولم يطع مستكرهاً، ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثاً، ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار. فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما؟ قال: هو الأمر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى ﴿**وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه**﴾[2] وعن الحسن بعث الله تعالى محمداً إلى العرب وهم قدرية يحملون ذنوبهم على الله وتصديقه قوله تعالى ﴿و إذا **فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها** أباءنا **والله أمرنا بها**﴾[3].

قلنا ما ذكر لا يدل إلا على أن القول بأن فعل العبد إذا كان بقضاء الله تعالى وقدره وخلقه وإرادته يجوز للعبد الإقدام عليه، ويبطل اختياره فيه، واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوس فلينظر أن هذا قول المعتزلة أم المجبرة ولكن من لمْ يجعل الله له نوراً فما له من نور. ومن وقاحتهم أنهم يروجون باطلهم بنسبته إلى مثل أمير المؤمنين علي وأولاده رضي الله عنهم. وقد صح عنه أنه خطب الناس على منبر الكوفة، فقال «ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره وشره» وأنه حين أراد حرب الشام قال: «شمرت عن ثوبي ودعوت قنبراً»:

قدم لوائي لا تؤخر حذراً   لن يرفع الحذار ما قد قدرا

وأنه قال لمن قال إني أملك الخير والشر والطاعة والمعصية «**تملكها مع الله أو تملكها** بدون الله، فإن قلت أملكها مع الله فقد ادعيت أنك شريك الله، وإن قلت أملكها

(١) في (ب) طبعت بدلاً من (ظننت).

(٢) سورة الإسراء آية رقم ٢٣.

(٣) سورة الأعراف آية رقم ٢٨ وقد جاءت هذه الاية محرفة في الأصل حيث جاءت (فإذا) بدلاً من (وإذا).

بدون الله فقد ادعيت أنك أنت الله». فتاب الرجل على يده. وأن جعفر الصادق[1]، قال لقدري: اقرأ الفاتحة فقرأ. فلما بلغ قوله ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾[2] قال له جعفر على ماذا تستعين بالله وعندك أن الفعل منك، وجميع ما يتعلق بالأقدار والتمكين والألطاف قد حصلت وتمت، فانقطع القدري والحمد لله رب العالمين.

---

(1) هو جعفر بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين السبط الهاشميّ القرشيّ أبو عبد الله الملقب بالصادق. سادس الأئمة الاثني عشر عند الإمامية. كان من أجلاء التابعين وله منزلة رفيعة في العلم، أخذ عنه جماعة منهم الإمامان أبو حنيفة ومالك ولقب بالصادق لأنه لم يعرف عنه الكذب قط، له أخبار مع الخلفاء وكان جريئاً عليهم صداعاً بالحق له رسائل مجموعة في كتاب ورد ذكرها في كشف الظنون يقال إن جابر بن حيان قام بجمعها توفي سنة ١٤٨ هـ.
راجع وفيات الأعيان ١: ١٠٥ وصفة الصفوة ٢: ٩٤.

(2) سورة الفاتحة آية ٥.

أقوال العلماء في التوليد

قال (فرع)

(لما ثبت استناد الكل إلى الله بطل ما ذهب إليه المعتزلة من التوليد(١) وفروعه والمتولد عند عامتهم فعل العبد تمسكاً بمثل ما مرَّ في خلق الأعمال وقال النظام لا فعل له إلاَّ ما يوجد في محل قدرته. وقال معمر إلا الإرادة. وقيل إلاَّ الفكر، والباقي لطبع المحل، لأنه قد لا يوافق الداعية، وقد لا يصح أن لا يفعله كما في السهم المرسل وردَّ بأنه لمانع، وأما تمسكنا بأنه لو كان فعل العبد لزم اجتماع المؤثرين، أو الترجح بلا مرجح في حركة جسم يجذبه قادر، ويدفعه آخر فمدفوع يمنع استقلال كل من القوتين في تلك الحركة

ذهبت المعتزلة إلى أن فعل الفاعل قد يوجب لفاعله فعلاً آخر في محل القدرة أو خارجاً عنه، وذلك معنى التوليد، وفرعوا(٢) عليه فروعاً مثل أن المتولد بالسبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع أن يقع بالقدرة الحادثة بطريق المباشرة من غير توسط السبب ومثل اختلافهم في أن المتولد هل يقع في فعل الله تعالى(٣) أم جميع أفعاله بطريق المباشرة وفي أن الموت هل هو متولد من الجرح حتى يكون فعل العبد إلى غير ذلك، ولما ثبت استناد الممكنات إلى الله ابتداء بطل التوليد عن أصله. والمعتزلة

---

(١) يقول ابنُ حزم: تنازع المتكلمون في معنى عبروا عنه بالتوليد، وهو أنهم اختلفوا فيمن رمى سهماً فجرح به إنساناً أو غيره وفي حرق النار وتبريد الثلج وسائر الآثار الظاهرة من الجمادات فقالت طائفة ما تولد من ذلك عن فعل إنسان أوحى فهو فعل الإنسان والحي، واختلفوا فيما تولد من غير حي فقالت طائفة هو فعل الله. وقالت طائفة ما تولد من غير حي فهو فعل الطبيعة وقال آخرون كل ذلك فعل الله عز وجل. ثم قال والأمر بين وهو أن كل ما في العالم من جسم أو عرض في جسم أو من أثر جسم فهو خلق الله عز وجل. الخ.

راجع ما كتبه ابن حزم في هذا الموضوع فهو في غاية الجودة جـ ٣ من كتاب الفصل ص ٥٩ ـ وما بعدها.

(٢) في (ب) التوكيد وهو تحريف.

(٣) في (ب) بزيادة (فعل).

تمسكوا في كون المتولد فعلاً للعبد سواء تولد من فعله المباشر أو فعله المتولد كحركة الآلة، وحركة المتحرك بالآلة بمثل ما ذكروا في مسألة خلق الأعمال من وقوعه على وفق القصد، والداعية ومن حسن المدح والذم والأمر والنهي، بل استحسان المدح والذم على الأفعال المتولدة كالكتابة والصناعة[1] وإنشاء الكلام، والدفع والجذب والقتل والحرب، أظهر عند العقلاء من المدح والذم على المباشرات لأنها لا تظهر ظهور المتولدات، وكذا الوقوع بحسب الدواعي أظهر فيها، لأن أكثر الدواعي إنما يكون إلى المتولدات.

والجواب: مثل ما مرَّ وذهب النظام من المعتزلة إلى أنه لا فعل للعبد إلا ما يوجد في محل قدرته والباقي بطبع المحل. وقال معمر لا فعل للعبد إلا الإرادة وما يحدث بعدها: إنما هو بطبع المحل وقيل لا فعل للعبد إلا الفكر، قالوا لو كان المتولد فعلنا لم يقع إلا بحسب دواعينا كالمباشرة[2] واللازم باطل، لأن كثيراً من أرباب الصناعات ينقضون أعمالهم لعدم موافقتها دواعيهم وأغراضهم. وأيضاً لو كان فعلنا لصح منا أن لا نفعله بعد وجود السبب لأن شأن القادر صحة أن يفعل وأن لا يفعل، واللازم ظاهر البطلان كما في السهم المرسل من القوس.

والجواب: أن عدم الموافقة للفرض كمانع مثل الخطأ في تهيئة الأسباب، وكذا عدم التمكن من ترك الفعل لمانع مثل إحداث السبب التام لا ينافي كونه فعل الفاعل فإن موافقة الفرض، وتمكن القادر من الترك والفعل إما يكونان عند وجود الأسباب وانتفاء الموانع، واحتج أصحابنا بوجوه.

الأول: أن الجسم الملتزق طرفاه بيدي قادرين إذا جذبه أحدهما ودفعه الآخر معاً فحركته إما أن تقع بمجموع القدرتين، فيلزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد أو بإحداهما فيلزم الترجح بلا مرجح أو لا بهما وهو المطلوب، وفيه نظر إذ للخصم أن يمنع استقلال كل من القوتين بإحداث الحركة على الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الأمر أنها تستقل بإحداث حركة ذلك الجسم في الجملة.

(١): في (أ) الصباغة بدلاً من (الصناعة).
(٢) في (أ) المباشر بدلاً من (المباشرة).

الثاني: أنه لو كان مقدوراً للعبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب كما في حق الباري تعالى.

الثالث: أن السبب عندهم موجب للمسبب عند عدم المانع، فيلزم أن يكون الفعل المباشر مستقلاً بإيجاب المتولد من غير تأثير للقدرة فيه.

الرابع: أنه لو كان بقدرة العبد لزم أن لا يوجد عند فناء قدرة العبد واللازم باطل فيما إذا رمى الإنسان سهماً ومات. قيل إن أصاب السهم حياً فجرحه وأفضى إلى زهوق روحه بعد شهور وأعوام فهذه السرايات والآلام أفعال[1] حدثت[2] بعدما صار الرامي عظاماً رميماً.

واعترض بأنه يجوز أن يشترط في تأثير القدرة الحادثة ما لا يشترط في القديمة، وبأن معنى كون[3] المتولد بقدرة العبد تأثيرها في السبب الموجب له.

واعلم أن مذهب أصحابنا أن ما يقع مبايناً لمحل القدرة الحادثة لا يكون مقدوراً لها أصلاً.

إنها لا تتعلق إلا بما يقوم بمحلها، وإن كان بخلق الله، ثم[4] انظر في الوجوه الأربعة: إنها على تقدير تمامها. هل تفيد ذلك؟ أم يقتصر بعضها على مجرد نفي مذهب الخصم.

---

(١) سقط من (أ) لفظ (أفعال).
(٢) في (ب) وجدت بدلاً من (حدثت).
(٣) في (ب) مبنى بدلاً من (معنى).
(٤) في (أ) في بدلاً من (ثم).

المبحث الثاني
في عموم إرادته تعالى

(في عموم إرادته الحق أن كل كائن مراد له، وبالعكس، لما أجمع عليه السلف من أن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، ولأنه خالق للكل مريده، وعالم بعدم وقوع ما لم يقع فلا يريده، لأن الإرادة[1] صفة شأنها الترجيح والتخصيص لأحد المتساويين بالنظر إلى القدرة وصرف الداعية إلى الدليل ولو بالغير من الإرادة والنصوص الشاهدة بما ذكرنا أكثر من أن تحصى.

والمعتزلة لم يكتفوا بقطع إرادته عن القبائح، بل جزموا بأنها متعلقة بأضدادها. فجعلوا أكثر ما يجري في ملكه خلاف مراده، تمسكاً بأن إرادة القبيح قبيحة.

وأن العقاب على ما أريد ظلم، وأن الأمر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه، وأن الإرادة تستلزم الأمر والرضاء والمحبة، والكل فاسد، ولا تمسك لهم بمثل قوله تعالى: ﴿وما الله يريد ظلماً للعباد﴾[2] ﴿قل إن الله لا يأمر بالفحشاء﴾[3] ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾[4] ﴿والله لا يحب الفساد﴾[5].

وأما الرد على الذين قالوا ﴿لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا﴾[6] فلقصدهم الاستهزاء ولذلك قال الله تعالى ﴿كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا

---

(١) يقول صاحب المواقف: قال الحكماء إرادته تعالى هي نفس علمه بوجه النظام الأكمل ويسمونه عناية، وقال ابن سينا العناية هي إحاطة علم الأول بالكل، وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام وقال أبو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة إرادته تعالى هو علمه الخ.
المواقف جـ ٨ ص ٨١ - ٨٢ المقصد الخامس.

(٢) سورة غافر آية رقم ٣١.

(٣) سورة الأعراف آية رقم ٢٨.

(٤) سورة الزمر آية رقم ١٧.

(٥) سورة البقرة آية رقم ٢٠٥.

(٦) سورة الأنعام آية رقم ١٤٨.

بأسنا﴾[1] فجعلهم مكذبين. وصرح آخر: بأنه لو شاء لهداكم أجمعين. وقد يتمسك بقوله تعالى ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾[2] وقوله تعالى ﴿كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً﴾[3].

ورد الأول بعد تسليم العموم بأن المعنى لأمرهم بالعبادة أو ليتذللوا أو ليكونوا عباداً لي.

والثاني: بعد تسليم كون الإشارة إلى ما وقع بأن المعنى مكروهاً بين الناس وفي مجاري العادات).

مذهب أهل الحق أن إرادة الله تعالى متعلقة بكل كائن، غير متعلقة بما ليس بكائن، على ما اشتهر من السلف، وروي مرفوعاً إلى النبي عليه السلام «إن ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن»[4] لكن منهم من منع التفصيل بأن يقال إنه يريد الكفر والظلم والفسق كما في الخلق يقال، إنه خالق الكل، ولا يقال: خالق القاذورات والقردة والخنازير، وخالفت المعتزلة في الشرور والقبائح، فزعموا أنه يريد من الكافر الايمان، وإن لم يقع لا الكفر وإن وقع، وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق، حتى أن أكثر ما يقع من العباد خلاف مراده. والظاهر أنه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده.

حكى أنه دخل القاضي عبد الجبار[5] داراً للصاحب بن عباد فرأى الأستاذ أبي إسحق الاسفرائني. فقال «سبحان من تنزه عن الفحشاء». فقال الأستاذ على الفور: «سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء» والتقصي عن ذلك[6]، بأنه أراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم، فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية له في عدم

(١) سورة الأنعام آية رقم ١٤٨.

(٢) سورة الذاريات آية رقم ٥٦.

(٣) سورة الإسراء آية رقم ٣٨.

(٤) الحديث رواه أبو داود في الأدب رقم ١٠١ بلفظ (لا قوة إلا بالله ما شاء الله كان).

(٥) هو عبد الجبار بن أحمد الهمزاني أبو الحسين: قاض أصولي، كان شيخ المعتزلة في عصره، وهم يلقبونه قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره، ولي القضاء بالري، ومات فيها عام ٤١٥ هـ له تصانيف كثيرة منها تنزيه القرآن عن المطاعن (والأصول الخمسة) (والمغني في التوحيد).
لسان الميزان ٣: ٣٨٦ وتاريخ بغداد ١١: ١١٣.

(٦) في (ب) المفضى.

وقوع ذلك، كالملك إذا أراد دخول القوم داره رغبة واختياراً لا كرهاً واضطراراً، فلم يدخلوا ليس بشيء لأنه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدم، وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية لنا على إرادته للكائنات أنه خالق لها بقدرته من غير إكراه، فيكون مريداً لها ضرورة أن الإرادة هي الصفة المرجحة لأحد طرفي الفعل والترك[1]، وعلى عدم إرادته لما ليس بكائن أنه علم عدم وقوعه، فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلاً والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة.

واعترض بأن خلاف المعلوم مقدور له في نفسه، والمقدور إذا كان متعلق المصلحة يجوز أن يكون مراداً وإن علم أنه لا يقع البتة وبأن من أخبره النبي الصادق بأن فلاناً يقتله البتة يعلم ذلك قطعاً مع أنه لا يريد قتله بل حياته.

والجواب أن هذا تمن لا إرادة، فإنها الصفة التي شأنها التخصيص والترجيح، وأما الآيات والأحاديث في هذا الباب، فأظهر من أن تخفى، وأكثر من أن تحصى، **﴿ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة، وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلاً ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله﴾[2] ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً﴾[3] ﴿قل لا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم﴾[4] ﴿ولو شاء الله لجمعهم على الهدى﴾[5] ﴿ولو شاء لهداكم أجمعين﴾[6] ﴿أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم إنما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون﴾[7] ﴿إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء﴾[8] ﴿والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾[9].**

---

(١) في (ب) العقل بدلاً من الفعل.
(٢) سورة الأنعام آية رقم ١١١.
(٣) سورة الأنعام آية رقم ١٢٥.
(٤) سورة هود آية رقم ٣٤.
(٥) سورة الأنعام آية رقم ٣٥ وقد جاءت هذه الآية محرفة في (ب) حيث قال: لجعلهم بدلاً من (لجمعهم).
(٦) سورة النحل آية رقم ٩.
(٧) سورة التوبة آية رقم ٥٥.
(٨) سورة القصص آية رقم ٥٦.
(٩) سورة يونس آية رقم ٢٥.

وللمعتزلة فيها تأويلات فاسدة، وتعسفات باردة يتعجب منها الناظر، ويتحقق أنهم فيها محجوجون، وبوهقها مخنوقون، ولظهور الحق في هذه المسألة يكاد عامتهم به يعترفون، ويجري على ألسنتهم أن ما لم يشأ الله لا يكون. ثم العمدة القصوى لهم في الجواب عن أكثر الآيات حمل المشيئة على مشيئة القسر والإلجاء، وحين سئلوا عن معناها تحيروا. فقال العلاف[1] معناها خلق الإيمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم.

وردّ بأن المؤمن حينئذ يكون هو الله لا العبد على ما زعمتم في إلزامنا[2] حين قلنا بأن الخالق هو الله تبارك وتعالى وعز وجل مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا، فكيف بدون ذلك؟ فقال الجبائي: معناها خلق العلم الضروري بصحة الإيمان، وإقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم الضروري.

ورد بأن هذا لايكون إيماناً والكلام فيه على أن في بعض الآيات دلالة على أنهم لو رأوا كل آية ودليل لا يؤمنون البتة فقال ابنه أبو هاشم معناها: أن خلق لهم العلم الضروري بأنهم لو لم[3] يؤمنوا لعذبوا عذاباً شديداً وهذا أيضاً فاسد، [4]، لأن كثيراً من الكفار كانوا يعلمون ذلك، وكذا إبليس ولا يؤمنون على أنه قال تعالى **﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها، ولكن حق القول منى لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين﴾**[5]. يشهد بفساد تأويلاتهم لدلالته على أنه إنما لم يهد الكل لسبق الحكم بملء جهنم ولاخفاء في أن الايمان والهداية بطريق الجبر لا يخرجهم عن استحقاق جهنم سيا عند المعتزلة. وتمام تفصيل هذا المقام وتزييف تأويلاتهم في المطولات وكتب التأويلات والمعتزلة تمسكوا في دعواهم بوجوه:

(١) هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي مولى عبد القيس أبو الهذيل العلاف من أئمة المعتزلة ولد في البصرة عام ١٣٥ هـ واشتهر بعلم الكلام. قال المأمون: أطل أبو الهذيل على الكلام كإطلال الغمام على الأنام، له مقالات في الاعتزال. كف بصره في آخر عمره مات عام ٢٣٥ هـ راجع وفيات الأعيان ١: ٤٨٠ ومروج الذهب ٢: ٢٩٨.

(٢) سقط من (أ) حرف الجر (في).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (الضروري).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (فاسد).

(٥) سورة السجدة آية رقم ١٣.

الأول: أن إرادة القبيح قبيحة، والله منزه عن القبائح.

وردّ بأنه لا قبيح منه غاية الأمر أنه يخفي علينا وجه حسنه.

الثاني: أن العقاب على ما أراده ظلم ورد بالمنع فإنه تصرف في ملكه.

الثالث: أن الأمر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه.

وردّ بالمنع إذ ربما لا يكون غرض الآمر الإتيان بالمأمور - كالسيد إذا أمر العبد امتحاناً له هل يطيعه أم لا؟ فإنه لا يريد شيئاً من الطاعة والعصيان، أو اعتذاراً عن ضربه بأنه لا يطيعه فإنه يريد منه العصيان، وكالمكره على الأمر بنهب أمواله، وكذا النهي.

فإن قيل: مأمور السلطان يبادر إلى المأمور به، معللاً بأنه مراد السلطان.

قلنا: لا مطلقاً. بل إذا ظهر أمارة الإرادة، وإنما يعلل مطلقاً بالأمر والإشارة والحكم.

الرابع: لو كان الكفر مراداً لله تعالى لكان طاعة لأن معناها تحصيل مراد المطاع[1] لدورانه معه وجوداً وعدماً.

وردّ بالمنع بل هي موافقة الأمر وإنما تدور معه علمت الإرادة أو لم تعلم.

الخامس: لو كان مراداً لكان قضاء فوجب الرضاء به والملازمة وبطلان اللازم إجماع.

وردّ بأنه مقضى لاقضاء، ووجوب الرضا إنما هو بالقضاء دون المقضى، ودعوى أن المراد بالقضاء الواجب الرضا به هو المقضى من المحن والبلايا والمصائب والرزايا لا الصفة الذاتية لله تعالى بهت بل هو الخلق والحكم والتقدير.

وقد يجاب بأن الرضا بالكفر من حيث انه من قضاء الله تعالى طاعة، ولا من هذه الحيثية كفر وفيه نظر.

---

(١) في (ب) الله بدلاً من (المطاع).

السادس: الآيات الشاهدة بنفي إرادته للقبائح وبالتوبيخ والرد على من يقول بذلك كقوله تعالى ﴿وما الله يريد ظلماً للعباد﴾[1] ﴿وما الله يريد ظلماً للعالمين﴾[2] ﴿إن الله لا يأمر بالفحشاء﴾[3] ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾[4] ﴿والله لا يحب الفساد﴾[5] ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾[6] ﴿سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء﴾ [7] الآية وذلك لأن الله تعالى ذم المشركين ووبخهم على ادعائهم أن الكفر بمشيئة الله تعالى، وكذبهم وآباءهم في ذلك وعاقبهم عليه، وحكم بأنهم يتبعون فيه الظن دون العلم، وأنه كذب صراح.

والجواب: أنه لا يتصور منه الظلم لأن ما يفعله بالعباد تصرف منه في ملكه.

فالإتيان [8] نفي للظلم بنفي لازمه أعني الإرادة لأن ما يفعله القادر المختار لايكون إلا مراداً، وليس فيهما أنه لا يريد ظلم زيد على عمرو لظهور أن المعنى على أنه لا يريد ظلماً منه، وأما نفي الأمر والرضاءو المحبة فلا نزاع فيه لما في المحبة والرضا من الاستحسان وترك الاعتراض، وإرادة الإنعام، فهو يريد كفر الكافر ويخلقه، ومع هذا يبغضه وينهاه عنه ويعاقبه عليه ولا يرضاه.

وأما رد مقال المشركين فلقصدهم بذلك الهزء والسخرية، وتمهيداً لعذر في الإشراك كما إذا قال القدريّ استهزاء بالسني، وقصد إلى إلزامه لوشاء الله رجوعي إلى مذهبكم وخلق في عقائدكم لرجعت، والدليل عليه أنه قال تعالى ﴿وكذلك كذب الذين من قبلهم﴾[9] فجعل مقالهم تكذيباً لا كذباً، ورتب عذاب الآباءعلى تكذيبهم

---

(١) سورة غافر آية رقم ٣١.
(٢) سورة آل عمران آية رقم ١٠٨.
(٣) سورة الأعراف آية رقم ٢٨.
(٤) سورة الزمر آية رقم ١٧.
(٥) سورة البقرة آية رقم ٢٠٥.
(٦) سورة الذاريات آية رقم ٥٦.
(٧) سورة الأنعام آية رقم ١٤٨.
(٨) في (ب) فالآيتان وهو تحريف.
(٩) سورة الأنعام آية رقم ١٤٨.

لا كما زعم المستدل ولهذا صرح، في آخر الآية بنفي مشيئة هدايتهم، وأنه لوشاء لفعل البتة إزالة للوهم الذي ذهب إليه المستدل.

السابع: قوله تعالى ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾(١) دلّ على أنه أراد من الكل الطاعة والعبادة لا المعصية.

ورد بعد تسليم دلالة لام الفرض على كون ما بعدها، مراداً بمنع العموم للقطع بخروج من مات على الصبا أو الجنون، فليخرج من مات على الكفر.

ولو سلم فليس المقصود بيان خلقهم لهذا الغرض بل بيان استغنائه عنهم وافتقارهم إليه بدليل قوله تعالى ﴿ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون﴾(٢) فكأنه قال وما خلقتهم لينفعوني بل لآمرهم بالعبادة أو ليتذللوا إليّ أما بالنسبة إلى المطيع فظاهر، وأما بالنسبة إلى العاصي فبشهادة الفطرة على تذلله، وإن تخرص وافترى. كذا في الارشاد لإمام الحرمين.

وذهب كثير من أهل التأويل إلى أن المعنى ليكونوا عباداً لي فتكون الآية على عمومها على أنها يعارضها قوله تعالى ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس﴾(٣) وقوله تعالى ﴿إنما نملي لهم ليزدادوا إثماً﴾(٤) وجعل اللام للعاقبة كما في قوله تعالى ﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً﴾(٥) إنما يصح في فعل من يجهل العواقب فيفعل لغرض فلا يحصل ذلك بل ضده فيجعل كأنه فعل الفاعل لهذا الغرض الفاسد تنبيهاً على أخطائه، وكيف يتصور في علام الغيوب أن يفعل فعلاً لغرض يعلم قطعاً أنه لا يحصل البتة بل يحصل ضده. والعجب من المعتزلة كيف لا يعدون ذلك سفهاً وعبثاً..؟

---

(١) سورة الذاريات آية رقم ٥٦.
(٢) سورة الذاريات آية رقم ٥٧.
(٣) سورة الأعراف آية رقم ١٧٩.
(٤) سورة آل عمران آية رقم ١٧٨.
(٥) سورة القصص آية رقم ٨.

الثامن: قوله تعالى: ﴿كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً﴾[1] جعل المنهيات مكروهة فلا تكون مرادة، لأن الإرادة والكراهة ضدان، ورد بعد تسليم كونه إشارة إلى المنهيات الواقعة ليلزم كونها مرادة بأن المعنى أنها مكروهة عند الناس وفي مجال العادات لا عند الله فيلزم المحال.

وأما جعل المكروه مجازاً عن المنهي فلغو من الكلام لكون ذلك إشارة إلى المنهي.

---

(1) سورة الإسراء آية رقم ٣٨.

المبحث الثالث

لا حكم للعقل بالحسن والقبح

(قال: المبحث الثالث.

لا حكم للعقل بالحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم عند الله تعالى، خلافاً للمعتزلة، وأما بمعنى صفة الكمال والنقص أو ملاءمة الغرض أو الطبع وعدمها فلا نزاع. فعندنا الحسن بالأمر، والقبح بالنهي، بل عينهما وعندهم الأمر للحسن، والنهي للقبح حتى لو لم يدركا بالعقل ضرورة أو نظراً كان الشرع كاشفاً لا مبيناً).

في الحسن والقبح جعل هذا من مباحث أفعال الباري تعالى مع أنها لا تتصف بالحسن والقبح بالمعنى الذي يذكره. أعني المأمور به والنهي عنه نظراً إلى أنهما بخلقه، ومن آثار فعله، وإلى أنهما بتفسير الخصم يتعلقان بأفعال الباري إثباتاً ونفياً. وقد اشتهر أن الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان، وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل، وبمعنى الملاءمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم، وبالجملة كل ما يستحق المدح أو الذم في نظر العقول ومجاري العادات، فإن ذلك يدرك بالعقل. ورد الشرع أم لا، وإنما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح أو الذم عاجلاً والثواب والعقاب آجلاً. ومبنى التعرض للثواب والعقاب على أن الكلام في أفعال العباد، فعند ذلك بمجرد الشرع بمعنى أن العقل لا يحكم بأن الفعل حسن أو قبيح في حكم الله تعالى، بل ما ورد الأمر به فهو حسن، وما ورد النهي عنه فقبيح من غير أن يكون للعقل جهة محسنة أو مقبحة في ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته حتى لو أمر بما نهى عنه صار حسناً وبالعكس وعندهم للفعل[1] جهة محسنة أو مقبحة في حكم الله

(١) في (ب) للعقل بدلاً من (للفعل).

تعالى، يدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، أو بالنظر كحسن الكذب النافع، وقبح الصدق الضار، أو بورود الشرع، كحسن صوم يوم عرفة، وقبح صوم يوم عيد.

فإن قيل: فأي فرق بين المدعيين في[1] هذا القسم.

قلنا: الأمر والنهي عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى أن الفعل أمر به فحسن، ونهى عنه فقبح، وعندهم من مقتضياته بمعنى أنه حسن فأمر به، أو قبح فنهى عنه، فالأمر والنهي إذا وردا كشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته أو لجهاته، ثم لكل من الفريقين تعريفات للحسن والقبيح يتناول بعضها فعل الباري، وفعل غير المكلف، والمباح دون البعض وقد بينا تفصيل ذلك في شرح التنقيح، وفوائد شرح مختصر الأصول.

---

(١) في (ب) المذهبين بدلاً من (المدعيين).

أدلة أهل السنة

(قال لنا:

من السمع قوله تعالى ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾[1] ومن العقل وجوه:

الأول: لو حسن الفعل أو قبح لذاته لما اختلف حسناً وقبحاً، كالقتل حداً وظلماً، والضرب تأديباً وتعذيباً، والكذب أو الصدق إنقاذاً وإهلاكاً.

الثاني: لو كانا بالذات لما اجتمعا كما في أخبار من قال لأكذبن غداً أو هذا الذي تكلم به كاذب.

الثالث: العبد لا يستقل بفعله لما سبق وعندهم لامدح ولا ذم من الله تعالى إلا على ما يستقل العبد به.

وأما الاستدلال بأنهما لو كانا حقيقين، وهما ثبوتيان لكونهما مقتضى اللا حسن واللاقبح العدميين لزم من اتصاف الفعل بهما قيام المعنى بالمعنى، بل قيام الموجود بالمعدوم لأنهما لكونهما الداعي والصارف يتقدمان الفعل. وبأنه إذا اختلفت الأفعال حسناً وقبحاً بالذات، أو الاعتبار ويبطل اختيار الباري في شرعية الأحكام وتعيين الحلال والحرام فضعيف).

تمسك أصحابنا بوجوه يدل بعضها على أن الحسن والقبح ليسا لذات الفعل ولا لجهات واعتبارات فيه، وبعضها على أنهما ليسا لذاته خاصة.

الأول: لو حسن الفعل أو قبح عقلاً لزم تعذيب تارك الواجب، ومرتكب الحرام، سواء ورد الشرع أم لا بناء على أصلهم في وجوب تعذيب من استحقه إذا

(١) سورة الإسراء آية رقم ١٥.

مات غير تائب واللازم باطل لقوله تعالى ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾[1].

الثاني: لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من أفعال العباد حسناً ولا قبيحاً عقلاً، واللازم باطل باعترافكم. وجه اللزوم أن فعل العبد إما اضطراري، أو إما اتفاقي. ولا شيء منهما بحسن ولا قبيح عقلاً.

أما الكبرى فبالاتفاق، وأما الصغرى فلأن العبد إن لم يتمكن من الترك فذاك، وإن تمكن فإن لم يتوقف الفعل على مرجح، بل صدر عنه تارة، ولم يصدر أخرى بلا تجدد أمر كان اتفاقياً على أنه يفضي إلى الترجح بلا مرجح؛ وفيه انسداد باب إثبات الصانع، وإن توقف فذلك المرجح إن كان من العبد، فينقل الكلام إليه ويتسلسل، وإن لم يكن فمعه إن لم يجب الفعل، بل صح الصدور واللا صدور، عاد الترديد ولزم المحذور، وإن وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور.

واعترض بأن المرجح هو الإرادة التي شأنها الترجيح والتخصيص، وصدور الفعل معه، عندنا على سبيل الصحة دون الوجوب إلا عند أبي الحسين.

ولو سلم فالوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ولا يوجب الاضطرار المنافي للحسن وصحة التكليف.

وأجيب أنه قد ثبت بالدليل لزوم الانتهاء إلى مرجح لا يكون من العبد، ويجب معه الفعل، ويبطل استقلال العبد، ومثله لا يحسن ولا يقبح، ولا يصح التكليف به عندهم وأما الاعتراض بأنه استقلال في مقابلة الضرورة، ومنقوض بفعل الباري فقد عرفت جوابه.

الثالث: لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة، واللازم باطل فيما إذا[2] تعين الكذب، لإنقاذ نبي من الهلاك، فإنه يجب قطعاً فيحسن، وكذا كل فعل يجب تارة، ويحرم أخرى كالقتل، والضرب حداً وظلماً.

---

(١) سورة الإسراء آية رقم ١٥.

(٢) في (أ) بزيادة (إذا).

واعترض بأن الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه إلا إذا[1] ترك إنجاء النبي أقبح منه، فيلزم ارتكاب أقل القبيحين تخلصاً عن ارتكاب الأقبح، فالواجب الحسن هو الإنجاء لا الكذب. وهذا إذا سلمنا عدم إمكان التخليص بالتعريض وإلا ففي المعاريض مندوحة عن الكذب[2].

والجواب: أن هذا الكذب لما تعين سبباً وطريقاً إلى الإنجاء الواجب كان واجباً فكان حسناً. وأما القتال[3] ومحصله[4] الضرب حداً فأمرهما ظاهر.

الرابع: لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين في إخبار من قال لأكذبن غداً. لأنه إما صادق فيلزم لصدقه حسنه ولاستلزامه الكذب في الغد قبحه، وإما كاذب فيلزم لكذبه قبحه، ولاستلزامه ترك الكذب في الغد حسنه، وقد يقرر اجتماع المتنافيين في اخبار الغدي كاذباً، فإنه لكذبه قبيح، ولاستلزامه صدق الكلام الأول حسن أو لأنه إما حسن فلا يكون القبح ذاتياً للكذب، وإما قبيح فيكون تركه حسناً مع استلزامه كذب الكلام الأول وهو قبيح، ومبني الاستلزام على انحصار الأخبار الغدي في هذا[5] الواحد. وقد يقرر بأنه إما صادق، وإما كاذب، وأياً ما كان يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه، ومبنى الكل على أن ملزوم الحسن حسن، وملزوم القبيح قبيح، وأن كل حسن أو قبح ذاتي، ويمكن تقرير الشبهة بحيث يجتمع الصدق والكذب في كلام واحد، فيجتمع الحسن والقبح، وذلك إذا اعتبرنا قضية يكون مضمونها الإخبار عن نفسها بعدم الصدق، فيتلازم فيها الصدق والكذب، كما تقول هذا الكلام الذي أتكلم به الآن[6] ليس بصادق، فإن صدقها يستلزم عدم صدقها

---

(١) في (ب) إن بدلاً من (إذا).

(٢) الحديث رواه البخاري في باب الأدب رقم ١١٦، والمعاريض من التعريض خلاف التصريح، ومندوحة، فسحة ومتسع. وأخرجه الطبري في التهذيب والطبراني في الكبير ورجاله ثقات، وأخرجه ابن عدي من وجه آخر عن قتادة مرفوعاً، وأخرجه أبو بكر بن كامل في فوائده والبيهقي في الشعب من طريقه.

(٣) في (ب) القتل بدلاً من (القتال).

(٤) في (أ) بزيادة (ومحصله).

(٥) في (أ) بزيادة (هذا).

(٦) في (أ) بزيادة لفظ (الآن).

وبالعكس، وقد يورد ذلك في صورة كلام غدي وأمسي، فيقال الكلام الذي أتكلم به غداً ليس بصادق أو لاشيء مما أكلم به غداً بصادق خارجية، ثم يقتصر في الغد على قوله ذلك الكلام الذي تكلمت به أمس صادق، فإن صدق كل من الكلام الغدي والأمسي يستلزم عدم صدقهما وبالعكس، وهذه مغلطة تحير في حلها عقول العقلاء وفحول الأذكياء، ولهذا سميتها **مغلطة** جذر الأصم[1]، ولقد تصفحت الأقاويل فلم أظفر بما[2] يروي الغليل[3]، وتأملت كثيراً، فم يظهر إلا أقل من القليل[4]، وهو أن الصدق أو الكذب كما يكون حالاً للحكم أي للنسبة الإيجابية أو السلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا، قد يكون حكماً أي محكوما به محمولاً على الشيء بالاشتقاق كما في قولنا هذا صادق، وذاك كاذب، ولا يتناقضان إلا إذا اعتبرا حالين لحكم واحد، أو حكمين على موضوع واحد بخلاف ما إذا اعتبر أحدهما حالاً للحكم، والآخر حكماً لاختلاف المرجع اختلافاً جلياً. كما في قولنا: السماء تحتنا. صادق أو كاذب أو خفياً. كما في الشخصية التي هي مناط المغلطة، فأما إذا فرضناها كاذبة لم يلزم إلا صدق نقيضها، وهو قولنا هذا الكلام صادق، فيقع[5] الصدق حكماً للشخصية لا حالاً لحكمها، وإنما حال حكمها الكذب على ما فرضنا، والصدق حال للنسبة الإيجابية التي هي حكم النقيض وحكم للشخصية التي هي الأصل، فلم يجتمعا حالين لحكم ولا حكمين لموضوع وكذا إذا فرضناها صادقة، وحينئذ فلعل المجيب يمنع تناقض الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع أحدهما إلى حكم الشخصية والآخر إلى موضوعها. لكن الصواب عندي في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الإشكال.

الخامس: لو كان الفعل حسناً أو قبيحاً لذاته لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل باعتراف الخصم وبما مرّ من الدليل، وجه اللزوم أن حسن الفعل مثلاً أمر زائد عليه،

---

(١) جذر الأصم: (هو الكسر الذي لا يمكن النطق به).
(٢) في (ب) إلا بدلاً من (بما).
(٣) في (ب) أقل القليل بدلاً من (القليل).
(٤) سقط من (ب) من وتأملت إلى قوله: القليل).
(٥) في (ب) فيمتنع بدلاً من (فيقع).

لأنه قد يعقل الفعل ولا يعقل حسنه أو قبحه، ومع ذلك فهو وجـودي غـير قائـم بنفسه، وهذا معنى العرض، أما عدم القيام بنفسه، فظاهـر. وأمـا الوجـود فلأن نقيضه لا حسن وهو سلب إذا لم يكن سلباً لاستلزم محلاً موجوداً فلم يصدق على المعدوم أنه ليس بحسن وهذا باطلٌ بالضرورة وإذا كان أحد النقيضين سلبياً، كان الآخـر وجـودياً ضرورة امتنـاع النقيضين ثم إنـه صفـة(١) للفعـل الـذي هو أيضاً عرض يلزم قيام العرض بالعرض، واعترض بأن النقيضين قد يكونان عدميين كالامتناع واللامتنـاع، وبأن صورة السلب أعني ما فيه حرف النفـي لا يلـزم من صدقه على المعدوم أن يكون سلباً محضاً لجواز أن يكون مفهوماً كلياً يصدق على أفراد بعضها وجودي، وبعضها عدمي كالأمكن(٢) الصادق على الواجب والممتنع، وبأنه منقوض بإمكان الفعل، فإنه ذاتي له مع إجراء الدليل فيه، وإنما لم ينقضوا الدليل بأنه يقتضي أن لا يتصف الفعل بالحسن الشرعي للزوم قيام العرض بالعرض، لأن الحسن الشرعي عند التحقيق قديم لا عرض، ومتعلق بالفعل لا صفة له، وقد بينا ذلك في شرح الأصول.

السادس: لو حسن الفعل أو قبح لذاتِه أو لصفاته وجهاته(٣) لم يكن البـاري مختاراً في الحكم واللازم باطل بالإجماع. وجه اللزوم أنه لا بد في الفعل من حكم، والحكم على خلاف ما هو المعقول قبيح لا يصح عن الباري. بل يتعين عليه الحكم بالمعقول الراجح بحيث لايصح تركه، وفيه نفي للاختيار.

واعترض بأنه وإن لم يفعل القبيح لصارف الحكمة(٤)، لكنه قادر عليه، بتمكن منه، ولو سلم فالامتناع لصارف الحكمة لا ينفي الاختيار على أن الحـكم عنـدكم قديم، فكيف يكون بالاختيار، اللهم إلا أن يقصـد الإلـزام أو يراد جعلـه متعلقـاً بالأفعال.

(١) في (ب) صيغة بدلاً من (صفة).
(٢) في (ب) كلا إمكان بدلاً من (كالأمكن)
(٣) في (أ) وجله بدلاً من (وجهاته).
(٤) الحكمة: المعرفة بالدين، والفقه في التأويل، والفهم الذي هو سجية ونور من الله تعالى. قاله مالك ورواه عنه ابن وهب وقاله ابن زيد، وقال قتادة «الحكمة» السنة وبيان الشرائع، وقيل الحكم والقضاء خاصة. راجع تفسير القرطبي جـ ٢ ص ١٣١.

السابع: قبح الفعل أو حسنه إذا كان صارفاً عنه أو داعياً إليه كان سابقاً عليه، فيلزم قيام الموجود بالمعدوم.

واعترض بأن الصارف والداعي في التحقيق هو العلم باتصاف الفعل بالقبح أو الحسن عند الحصول.

حسن الإحسان وقبح العدوان
ليس موضع شك

قال (تمسكوا بوجوه: الأول: أن حسن الإحسان وقبح العدوان مما لا يشك فيه عاقل وإن لم يتدين[1]: قلنا: لا بالمعنى المتنازع.

الثاني: من استوى في غرضه الصدق والكذب، وإنقاذ الغريق وإهلاكه يؤثر الصدق والإنقاذ وما ذاك إلا لحسنهما عقلاً.

قلنا: بل لكونهما أصلح وأوفق لغرض العامة وأليق برقة الجنسية، على أن هذا القطع إنما هو عند فرض التساوي ولا تساوي فإنه محال.

الثالث: لو كان بالشرع لما ثبت أصلاً لأن امتناع كذب الباري، وأمره بالقبح، ونهيه عن الحسن يكون أيضاً بالشرع فيدور.

قلنا: قد سبق بيان امتناع كذبه من غير دور على أنا لا نجعل الحسن بالأمر بل نفسه ولا دور حينئذ.

الرابع: ـ لو لم يقبح منه الكذب وإظهار المعجزة عند الكاذب لم تثبت النبوة.

قلنا: ربما يمكن الشيء ويقطع بعدم وقوعه كسائر العاديات.

الخامس: من عرفه بذاته وصفاته وإنعاماته، ثم أشرك به ونسب إليه ما لا يليق به من الزوجية والولد، وسائر سمات الحدوث والنقصان، وأصر على الكفران، وعبادة الأوثان، علم قطعاً أنه في معرض الذم والعقاب.

قلنا: لما علم من استقرار الشرايع بذلك واستمرار العادات عليه.

السادس: لو لم يكن وجوب النظر عقلياً لزم إفحام الأنبياء عليهم السلام وقد

---

(١) في (ج) (تبين).

مرّ ولقوة الأخيرين ذهب البعض منا إلى الحسن والقبح عقلاً في بعض الأفعال).

للمعتزلة في كون الحسن والقبح عقليين وجوه:

الأول: وهو عمدتهم القصوى أن حسن مثل العدل والإحسان، وقبح مثل الظلم والكفران مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة[1] والدهرية[2] وغيرهم، بل ربما يبالغ فيه غير المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات. وذلك مع اختلاف أغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواصفاتهم. فلولا أنه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك.

والجواب: منع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع، وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله تعالى، واستحقاق الثواب والعقاب في حكمه، بل بمعنى ملاءمة غرض العامة وطباعهم وعدمها، ومتعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك فبطل اعتراضهم بأنا نعني بالحسن ما ليس لفعله مدخل في استحقاق الذم، وبالقبح خلافه، وأما اعتراضهم بأنه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد، فكذا في الغائب قياساً، فلا يخفى ضعفه. كيف، وغير المتشرع ربما لا يقول بدار الآخرة والثواب والعقاب.

الثاني: أن من استوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجح أصلاً ولا علم باستقرار الشرائع على تحسين الصدق، وتقبيح الكذب، فإنه يؤثر الصدق

---

(١) طائفة دينية موطنها الهند تنتسب إلى إبراهام، والبراهمة هم طبقة الكهنة والحكام والفلاسفة أعلى المراتب في الديانة الهندوكية ويمثلون طبقة اجتماعية وراثية خاصة يقول الشهرستاني: ثم إن البراهمة تفرقوا أصنافاً فمنهم أصحاب البددة. أي البوذيين راجع ما كتبه البيروني في كتابه «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة». وفيه تفصيل لهذا المذهب وما تفعله هذه الطائفة.

(٢) مذهب اعتقادي اشتق اسمه من الدهـ والقول بأزليته وقدمه وأن الحياة بما في ذلك أفعال البشر تجري نتيجة للقوانين الطبيعية وإلى هذا تشير الآية ﴿ **وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون** ﴾. ويستتبع ذلك اعتقادهم أن المادة لا تفنى، وأن الحواس هي أبواب المعرفة دون غيرها وأن المحسوسات هي الحقيقة الثابتة لهذا كثيراً ما يطلق على الدهريـه اسم المادية أو الطبيعية وإن كانت تختلف الواحدة عن الأخرى في بعض الوجوه وقد نشأت هذه المدرسة في التفكير الإسلامي نتيجة للتأثر بمترجمات الفلسفة اليونانية.
راجع القاموس الإسلامي جـ ٢ ص ٣٩٧.

قطعاً وما ذاك إلا لأن حسنه ذاتي ضروروي عقلي، وكذلك إنقاذ من أشرف على الهلاك حيث لا يتصور للمنقذ نفع وغرض ولو مدحاً وثناء.

والجواب: أن إيثار الصدق لما تقرر في النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض إنما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص، واندفاع حاجته لا على الإطلاق. كيف والصدق ممدوح، والكذب مذموم عند العقلاء. وعلى مذهبكم عند الله أيضاً بحكم العقل. ولو فرضنا الاستواء من كل وجه، فلا نسلم إيثار الصدق قطعاً، وإنما القطع بذلك عند الفرض والتقدير، فيتوهم أنه قطع عند وقوع المقدر المفروض، وقد أوضحنا الفرق في فوائد شرح[1] الأصول.

وأما انقاذ الهالك فلرقة الجنسية المجبولة في الطبيعة، وكله يتصور[2] مثل تلك الحالة لنفسه، فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه إلى استحسانه من نفسه في حق غيره.

وبالجملة لا نسلم أن إيثار الصدق والإنقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرائع على حسنها إنما هو لحسنهما عند الله على ما هو المتنازع بل لأمر آخر.

الثالث: لو لم يثبت الحسن والقبح إلا بالشرع لم يثبتا أصلاً، لأن العلم بحسن ما أمر به الشارع أو أخبر عن حسنه، وبكذب ما نهى عنه أو أخبر عن قبحه يتوقف على أن الكذب قبيح لا يصدر عنه، وأن الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به، وذلك إما بالعقل والتقدير أنه معزول لا حكم له. وإما بالشرع فيدور.

والجواب: أنّا لا نجعل الأمر والنهي دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم، بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الأمر والمدح، والقبح عن كونه متعلق النهي والذم. قال إمام الحرمين: ومما يجب التنبيه له أن قولنا لا يدرك الحسن والقبح إلا

---

(١) هذا الكتاب لعز الدولة سعيد بن منصور المعروف بابن كمونة المتوفي سنة ٦٧٦ هـ أتى فيه بجميع ألفاظ ابن سينا من غير إخلال إلا بما هو لضرورة اندراج الكلام وخرج ما التقطه من كتب الحكماء ومن شرح العلامة نصير الدين وما استنبطه فكره فصار كتاباً كالشرح للإشارات وسماه «شرح الاصول والجمل من مهمات العلم والعمل». ولعل صاحب المقاصد عمل عليه بعض الخطوط والتعليقات.

(٢) في (ب) وكأنه بدلاً من (وكله).

بالشرع تجوز حيث يوهم كون الحسن زائداً على الشرع موقوفاً إدراكه عليه وليس الأمر كذلك. بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا في القبح، فإذا وصفنا فعلاً بالوجوب، فلسنا نقدر للفعل الواجب صفة بها يتميز عما ليس بواجب، وإنما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالأمر به إيجاباً، وكذا الحظر.

هذا وقد بيّنا في بحث الكلام امتناع الكذب على الشارع من غير لزوم دور.

الرابع: لو لم يقبح من الله تعالى شيء لجاز إظهار المعجزة على يدالكاذب وفيه انسداد باب إثبات النبوة.

والجواب: أن الإمكان العقلي لا ينافي الجزم بعدم الوقوع أصلاً كسائر العاديات.

الخامس: إنا قاطعون بأنه يقبح عند الله تعالى من العارف بذاته، وصفاته أن يشرك به، وينسب إليه الزوجة والولد، وما لا يليق به من صفات النقص وسمات الحدوث بمعنى أنه يستحق الذم والعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع أو لم يرد.

والجواب: أن مبنى القطع على استقرار الشرائع على ذلك، واستمرار العادات بمثله في الشاهد فصار قبحه مركوزاً في العقول حيث يظن أنه بمجرد حكم العقل.

السادس: لو لم يكن وجوب النظر، وبالجملة أول الواجبات عقلياً لزم إفحام الأنبياء وقد مرّ بجوابه، ولقوة هاتين الشبهتين ذهب بعض أهل السنة وهم الحنفية إلى أن حسن بعض الأشياء وقبحها مما يدرك بالعقل كما هو رأي المعتزلة كوجوب أول الواجبات، ووجوب تصديق النبي وحرمة تكذيبه دفعاً للتسلسل، وكحرمة الإشراك بالله، ونسبة ما هو في غاية الشناعة إليه على من هو عارف به وبصفاته، وكمالاته ووجوب ترك ذلك ولا نزاع في أن كل واجب حسن، وكل حرام قبيح إلا أنهم لم يقولوا بالوجوب أو الحرمة على الله تعالى، وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لأفعال العباد هو الله تعالى، والعقل آلة لمعرفة بعض ذلك من غير إيجاب ولا توليد، بل بإيجاد الله تعالى من غير كسب في البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض.

لا قبيح من الله تعالى

قال (المبحث الرابع)

(لا قبيح من الله تعالى وإن كان هو الخالق للكل، ولا واجب عليه وإن حسن أفعاله بحكم الشرع.

والمعتزلة لما قالوا بوجوب أشياء عليه، وثبوت قبائح بالعقل ذهبوا إلى أن يفعل البتة ما وجب ويترك ما قبح فوقع الإيقان على أنه لا يفعل قبيحاً، ولا يترك واجباً، واضطروا في تفسير الواجب عليه تعالى ثم اضطروا إلى أن معناه أنه يفعله البتة، وإن جاز تركه وهو مع كونه رجماً بالغيب مجرد تسمية).

لا خلاف في أن الباري لا يفعل قبيحاً، ولا يترك واجباً. أما عندنا فلأنه لا قبح منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع، ولا يتصور في فعله. وأما عند المعتزلة فلأن كل ما هو قبيح منه فهو يتركه البتة، وما هو واجب عليه فهو يفعله البتة. وسيجيء ذكر ما أوجبوا عليه، فإن قيل: الكفر والظلم والمعاصي كلها قبائح، وقد خلقها الله تعالى.

قلنا: نعم إلا أن خلق القبيح ليس بقبيح، فهو موجد القبائح لا فاعل لها.

فإن قيل: فلا يفعل الحسن أيضاً لأنه لا حكم عليه أمراً كما لا حكم عليه نهياً. والإجماع على خلافه.

قلنا: قد ورد الشرع بالثناء عليه في أفعاله فكانت حسنة لكونها متعلق المدح، والثناء عند الله تعالى، وأما إذا اكتفى في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله تعالى فالأمر أظهر.

فإن قيل: الذي ثبت من مذهبنا هو أنه لا واجب عليه بمعنى أن شيئاً من أفعاله

ليس مما أمر الشارع به، وحكم بأن[1] فاعله يستحق المدح، وتاركه الذم عند الله تعالى والمعتزلة إنما يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل، أو بمعنى اللزوم عليه كما في تركه من الإخلال بالحكمة.

قلنا: على الأول لا نسلّم أنه يستحق الذم عقلاً[2] على فعل أو ترك، فإنه المالك على الإطلاق. وعلى الثاني لا نسلم أن شيئاً من أفعاله يكون بحيث يخل تركه بحكمة لجواز أن يكون له في كل فعل أو ترك حكم ومصالح لا تهتدي إليها العقول، فإنه الحكيم الخبير على أنه لا معنى للزوم عليه[3] إلا عدم التمكن من الترك، وهو ينافي الاختيار. ولو سلّم فلا يوافق مذهبهم أن صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير أن ينتهي الوجوب. ولهذا اضطر المتأخرون منهم إلى أن معنى الوجوب على الله أنه يفعله البتة، ولا يتركه، وإن كان الترك جائزاً كما في العاديات. فإنا نعلم قطعاً أن جبل[4] أحد باق على حاله لم ينقلب ذهباً وإن كان جائزاً.

والجواب: أن الوجوب حينئذ مجرد تسمية والحكم بأن الله تعالى يفعل البتة ما سميتموه واجباً جهالة وادعاءمن شرذمة بخلاف العاديات، فإنها علوم ضرورية خلقها الله تعالى لكل عاقل، والعجب أنهم لا يسمون كل ما أخبر به الشارع من أفعاله واجباً عليه، مع قيام الدليل على أنه يفعله البتة.

---

(١) في (ب) فإن بزيادة (الفاء).

(٢) في (أ) بزيادة (عقلاً).

(٣) في (ب) لا لوم بدلاً من (للزوم).

(٤) الجبل في اللغة: المرتفع الشامخ من الأرض، وضده السهل والجمع جبال ويقال للجبال الأعلام والأطواد والرواسي وجاءت هذه الترادفات جميعاً في القرآن. قال تعالى: ﴿وله الجوار المنشئات في البحر كالأعلام﴾ وقال: ﴿فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم﴾ وقال: ﴿وهو الذي مد الأرض وجعل فيها رواسي﴾.

وجبل أحد: بالقرب من المدينة تنسب إليه المعركة التي نشبت بين المسلمين والمشركين من قريش في ١١ شوال عام ٣ هـ مارس ٦٢٤ م.

جواز تكليف ما لا يطاق ولا تعلل أفعاله تعالى

قال (المبحث الخامس)

(لا يمتنع تكليف ما لا يطاق، ولا تعلل أفعاله بالأغراض خلافاً للمعتزلة، وعمدتهم أن تكليف ما لا يطاق سفه، والفعل الخالي عن الغرض عبث، فلا يليق بالحكيم، وقد عرفت ضعفهما).

جعل أصحابنا جواز تكليف ما لا يطاق وعدم تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض من فروع مسألة الحسن والقبح، وبطلان القول، بأنه يقبح منه شيء، ويجب عليه فعل أو ترك، لأن المخالفين إنما عولوا في ذلك على أن تكليف ما لا يطاق سفه، والفعل الخالي عن الغرض فيما شأنه ذلك عبث، وكلاهما قبيح، لا يليق بالحكمة، فيجب عليه تركه. والمعتزلة منهم من ادعى العلم الضروري بقبح تكليف ما لا يطاق، حتى زعم بعض[1] جهلتهم أن غير العقلاء كالصبيان والمعاينة، يستقبح ذلك، بل البهائم أيضاً بلسان الحال حيث يحاربون بالقرون والأذناب وكثير من الأعضاء عند عدم الطاقة، وأنت خبير بأن هذا منافرة للطبع وألم ومشقة وتضرر لا قبح بالمعنى المتنازع، ومنهم من أثبته بقياس الغائب على الشاهد، فإن العقلاء حتى الذاهلين عن النواهي الشرعية، بل المنكرين للشرائع يستقبحون تكليف الموالي عبيدهم ما لا يطيقونه، ويذمونهم على ذلك، معللين بالعجز وعدم الطاقة.

والجواب: أن ذلك من جهة قطع المستقبحين بأن أفعال العباد معللة بالأغراض وأن مثل ذلك مناف لغرض العامة، ومصلحة العالم، ولا كذلك تكليف علام الغيوب إما لتنزه أفعاله من[2] الغرض وإما لقصده حكماً ومصالح لا تهتدي إليها العقول.

(١) في (ب) بزيادة لفظ (بعض).

(٢) في (ب) عن بدلاً من لفظ (من).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (إ...

فإن قيل: كلامنا في تكليف التحقيق والمعاقبة على الترك لا في التكليف لأسرار أخر كما في التحدي.

قلنا: نحن أيضاً إنما نعتبر احتمال أسرار أخر في ذلك التكليف، وفي تثبيت استحقاق العقاب.

قال (ثم المتنازع)

(في الأول ما أمكن في نفسه ولم يقع متعلقاً لقدرة العبد أصلاً كخلق الأجسام أو عادة كالصعود إلى السماء لا ما امتنع لذاته كجمع النقيضين. فإن الجمهور على امتناع التكليف به بناء على أنه يستدعي تصور المكلف به واقعاً، والمستحيل لا يتصور إلا على سبيل التشبيه والنفي ولا ما امتنع لسابق علم أو إخبار من الله تعالى بعدم وقوعه، فإن التكليف به واقع وفاقاً. ثم النزاع في الجواز، وإلا فالوقوع منفي بحكم النص والاستقراء، وفي التكليف بمعنى طلب تحقيق الفعل والإتيان به، واستحقاق العذاب على الترك، وإلا فعل قصد التعجيز واقع وفاقاً، وبهذا يظهر أن تمسك المانعين بمثل ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾[1] ليس على المتنازع، وكذا تمسك المجوزين بمثل ﴿فأتوا بسورة﴾[2] وبأن فعل العبد ليس بقدرته وبأن التكليف قبل الفعل والقدرة معه وبأن من علم الله أنه لا يؤمن مكلف بالإيمان مع استحالته منه لاستحالة الجهل على الله تعالى. وفي كلام كثير من المحققين أن التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع. لأن مثل أبي لهب[3] مكلف بأن يصدق في جميع ما جاء به، ومن جملته أنه لا يصدقه أصلاً، فقد كلف بأن يصدقه في أنه لا يصدقه، وهو جمع للنقيضين.

والجواب: بأن المكلف به ليس إلا تحصيل الإيمان وهو ممكن في نفسه ممتنع لسابق العلم والإخبار، أو بأنه إنما كلف التصديق بما عدا هذا الإخبار ضعيف).

---

(١) سورة البقرة آية رقم ٢٨٦. (٢) سورة البقرة آية رقم ٢٣.

(٣) هو عبد العزى بن عبد المطلب بن هشام من قريش، عم رسول الله ﷺ، وأحد الأشراف الشجعان في الجاهلية، ومن أشد الناس عداوة للمسلمين في الإسلام، كان غنياً عتياً كبر عليه أن يتبع ديناً جاء به ابن أخيه فآذى أنصاره وحرّض عليه وقاتلهم كان أحمر الوجه فلقب بأبي لهب مات بعد وقعة بدر بأيام ولم يشهدها عام ٢ هـ.

يشير إلى تحرير محل النزاع على ما هو رأي المحققين من أصحابنا، فإنه حكى عن بعضهم تجويز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته، كجعل القديم محدثاً وبالعكس، وعن بعضهم أن تكليف ما علم الله تعالى عدم وقوعه أو أراد ذلك أو أخبر به كلها تكليف ما لا يطاق.

فنقول مراتب ما لا يطاق ثلاثة أدناها ما يمتنع بعلم الله تعالى بعدم وقوعه، أو لإرادته ذلك أو لإخباره بذلك، ولا نزاع في وقوع التأليف به فضلاً عن الجواز فإن من مات على كفره، ومن أخبر الله تعالى بعدم إيمانه يعد عاصياً إجماعاً وأقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقائق، وجمع الضدين أو النقيضين. وفي جواز التكليف به تردد بناء على أنه يستدعي تصور المكلف به واقعاً، والممتنع هل يتصور واقعاً،؟ فيه تردد.

فقيل: لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقبل تصوره. إنما يكون على سبيل التشبيه بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع. ثم يقال مثل هذا الأمر لا يمكن بين السواد والبياض.أو على سبيل النفي بأن يحكم العقل بأنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض كذا في الشفاء[1] وله زيادة تحقيق وتفصيل أوردناها في شرح الأصول.

والمرتبة الوسطى ما أمكن في نفسه لكن لم يقع متعلقاً لقدرة العبد أصلاً كخلق الجسم أو عادة كالصعود إلى السماء، وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والإتيان به، واستحقاق العقاب على تركه لا إلى قصد التعجيز، وإظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في التحدي بمعارضة القرآن، فإنه لا خفاء في وجوب كونه مما لا يطاق.

فإن قيل: تكليف الجماد ليس بأبعد من هذا لجواز أن يخلق الله تعالى فيه الحياة والعلم والقدرة. فكيف لم يقع النزاع في امتناعه حتى للقائلين بجواز تكليف الممتنع لذاته.

---

(١) كتاب الشفاء في المنطق: لأبي علي حسين بن عبد الله المعروف بابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ في ثمانية عشر مجلداً وشرحه أبو عبد الله محمد بن أحمد الأديب التجاني صاحب تحفه العروس، واختصره شمس الدين عبد الحميد بن عيسى (الخسروشاهي التبريزي) المتوفى سنة ٦٥٢ هـ راجع كشف الظنون جـ ٢ ص ١٠٥٥.

قلنا: لأن شرط التكليف الفهم، ولا فهم للجماد حين هو جماد، ثم الجمهور على أن النزاع إنما هو في الجواز وأما الوقوع فمنفي بحكم الاستقراء، وبشهادة مثل قوله تعالى ﴿**لا يكلف الله نفساً إلا وسعها**﴾[1] وبما ذكرنا يظهر أن كثيراً من التمسكات المذكورة في كلام الفريقين لم ترد على المتنازع أما للمانعين فمثل قوله تعالى ﴿**لا يكلف الله نفساً إلا وسعها**﴾[2] فإنه إنما ينفي الوقوع لا الجواز.

فإن قيل: ما علم الله أو أخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال، هو جهله أو كذبه تعالى عن ذلك، وكل مايلزم من فرض وقوعه محال، فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم فجوابه منع الكبرى، وإنما يصدق لو كان لزوم المحال لذاته.

أما لو كان لعارض كالعلم أو الخبر فيما نحن فيه فلا، لجواز[3] أن يكون هو[4] ممكناً في نفسه، ومنشأ لزوم المحال هو ذلك العارض، ولعل لهذه النكتة في بعض كتبنا تقريراً آخر وأما للمجوزين فوجوه: منها مثل قوله تعالى ﴿**أنبؤني بأسماء هؤلاء**﴾[5] وقوله تعالى ﴿**فأتوا بسورة من مثله**﴾[6] وذلك لأنه تكليف تعجيز، لا تكليف تحقيق. ومنها أن فعل العبد بخلق الله تعالى وقدرته، فلا يكون بقدرة العبد وهي معنى ما لا يطاق وذلك لأن معنى ما لا يطاق أن لا يكون متعلقاً بقدرة العبد، وما وقع التكليف به متعلق بقدرته، وإن كان واقعاً بقدرة الله تعالى، ومنها أن التكليف قبل الفعل[7] والقدرة معه فلا يكون التكليف إلا بغير المقدور، وذلك لأن القدرة المعتبرة في التكليف هي سلامة الأسباب والآلات لا الاستطاعة التي لا تكون إلا مع الفعل ولو صح هذان الوجهان لكان جميع التكاليف تكليف ما لا يطاق، وليس كذلك. ومنها أن من علم الله تعالى منه أنه لا يؤمن، بل يموت على الكفر مكلف بالإيمان وفاقاً، مع استحالته منه لأنه لو آمن لزم انقلاب علم الله تعالى جهلاً.

---

(١) سورة البقرة آية رقم ٢٨٨.
(٢) سقط من (ب) من أول: وبما ذكرنا إلى قوله: (إلا وسعها).
(٣) في (ب) يجوز بدلاً من (لجواز).
(٤) سقط من (ب) الضمير (هو).
(٥) سورة البقرة آية رقم ٣١
(٦) سورة البقرة آية رقم ٢٣.
(٧) في (ب) فعل العبد بدلاً من (قبل الفعل).

يقال لا نسلّم أنه لو آمن لزم انقلاب العلم جهلاً، بل لزم أن يكون العلم المتعلق به من الأزل، أنه يموت مؤمناً، فإن العلم تابع للمعلوم، فيكون هذا تقدير علم مكان علم لا تغيير علم إلى جهل كما إذا قدرت الآتي بالقبيح آتياً بالحسن، فإنه يكون من أول الأمر مستحقاً للمدح لا منقلباً من استحقاق الذم إلى استحقاق المدح، لأنا نقول الكلام فيمن تحقق العلم بأنه يموت كافراً، فعلى تقدير الايمان يكون الانقلاب ضرورياً، وكذا الكلام فيمن أخبر الله تعالى بأنه لا يؤمن كأبي جهل[1]، وأبي لهب وأضرابهما، وقد عرفت أن هذا[2] ليس من المتنازع، فلا يكون الدليل على هذا التقرير وارداً على محل النزاع وأما على تقرير كثير من المحققين، فيدل على أن التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع.

قال إمام الحرمين في الإرشاد[3].

فإن قيل: ما جوزتموه عقلاً من تكليف المحال، هل اتفق وقوعه شرعاً.؟

قلنا: قال شيخنا ذلك واقع شرعاً فإن الرب تعالى أمر أبا جهل بأن يصدقه ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه، ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن فقد أمره أن يصدقه بأنه لا يصدقه، وذلك جمع بين النقيضين.

وكذا ذكر الإمام الرازي في المطالب العالية[4] وقال أيضاً، أن الأمر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان أمر يجمع الوجود والعدم، لأن وجود الإيمان يستحيل أن يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة أن العلم يقتضي المطابقة، وذلك بحصول عدم الايمان، وأجاب بعضهم بأن ما ذكر لا يدل على أن المكلف به هو الجمع، بل تحصيل الايمان، وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب أصله، وإن امتنع لسابق علم أو إخبار للرسول بأنه لا يؤمن فيكون مما هو جائز بل واقع بالاتفاق

---

(١) هو عمرو بن هشام بن المغيرة المخزوميّ القرشيّ أشد الناس عداوة للنبي في صدر الإسلام، وأحد دهاة قريش في الجاهلية قال صاحب عيون الأخبار: سودت قريش أبا جهل ولم يطرّ شاربه فادخلته دار الندوة مع الكهول، أدرك الإسلام وكان يقال له (أبو الحكم) فدعاه المسلمون (أبا جهل) قتل في معركة بدر عام ٢ هـ.

راجع السيرة الحلبية ٢: ٢٣ ودائرة المعارف الاسلامية ١: ٣٢٢ وإمتاع الإسماع ١: ١٨

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (هذا). (٣) سبق التعريف بهذا الكتاب. (٤) سبق التعريف بهذا الكتاب.

وفيه نظر، لأن الكلام فيمن وصل إليه[1] هذا الخبر، وكلف التصديق به على التعيين وبعضهم بأن الايمان في حق مثل أبي لهب هو التصديق بما عدا هذا الإخبار، وهذا في غاية السقوط، وقد يتمسك بمثل قوله تعالى حكاية: **﴿ربنا ولا تحملنا ما لاطاقة لنا به﴾**[2] ودلالتها إما على الجواز فظاهر، وإما على الوقوع فلأنه إنما يستفاد في[3] العادة عما وقع في الجملة لا عما أمكن ولم يقع أصلاً.

والجواب: أن المراد به العوارض التي لا طاقة بها لا التكاليف.

قال (وأما نفي الغرض)

(فمن أدلة القوم ما يفيد لزوم النفي كقولهم لو كان فاعلاً لغرض كان ناقصاً في ذاته مستكملاً بغيره. وقولهم قد ثبت استناد الكل إليه ابتداء من غير أن يكون البعض غرضاً وتبعاً للبعض، ومنها ما يفيد نفي اللزوم كقولهم لا بدمن الانتهاء إلا ما يكون البعض لغرض قطعاً للسلسلة، وقولهم لا يعقل في مثل تخليد الكفار نفع لأحد، وهذا أقرب تعليل بعض الأفعال سيما شرعية الأحكام مما يشهد به النصوص، ويكاد يقع عليه الإجماع وبه يثبت القياس).

ما ذهب إليه الأشاعرة أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض، يفهم من بعض أدلته عموم السلب ولزوم النفي بمعنى أنه يمتنع أن يكون شيء من أفعاله معللاً بالغرض، ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم، ابمعنى أن ذلك ليس بلازم في كل فعل فمن الأول وجهان:

أحدهما: لو كان الباري فاعلاً لغرض لكان ناقصاً في ذاته مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض، لأنه لا بد في الغرض من أن يكون وجوده أصلح للفاعل من عدمه، وهو معنى الكمال، لا يقال لعل الغرض يعود إلى الغير فلا تتم الملازمة. لأنا نقول: وحصول ذلك الغرض للغير لابد أن يكون أصلح للفاعل من عدمه، وإلا لم يصلح

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (إليه).

(٢) سورة البقرة آية رقم ٢٨٨.

(٣) في (أ) يستعاذ بدلاً من (يستفاد).

غرضاً لفعله ضرورة، وحينئذ يعود الإلزام، وردّ بمنع الضرورة، بل يكفي مجرد كونه أصلح للغير.

وثانيهما: لو كان شيء من الممكنات غرضاً لفعل الباري لما كان حاصلاً بخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل وتوسطه لأن ذلك[1] معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل إليه ابتداء من غير أن يكون البعض أولى بالغرضية والتبعية من البعض. لا يقال معنى استناد الكل إليه ابتداء أنه الموجد بالاستقلال لكل ممكن لا أن يوجد ممكناً. وذلك الممكن ممكناً آخر على ما يراه الفلاسفة. وهذا لا ينافي توقف تحصيل البعض على البعض كالحركة على الجسم، والوصول إلى المنتهى على الحركة ونحو ذلك ما لا يحصى. لأنا نقول الذي يصلح أن يكون غرضاً لفعله ليس إلا إيصال اللذة إلى العبد، وهو مقدور له تعالى من غير شيء من الوسائط. وردّ بعد تسليم انحصار الغرض فيما ذكر بأن إيصال بعض اللذات قد لا يمكن إلا بخلق وسائط كالإحساس، ووجود ما يلتذ به ونحو ذلك.

ومن الثاني وجهان: أحدهما أنه لا بد من انقطاع السلسلة إلى ما يكون[2] غرضاً، ولا يكون لغرض، فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه. وثانيهما أن مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه نفع لأحد، والحق أن تعليل بعض الأفعال لا سيما[3] شرعية الأحكام[4] بالحكم والمصالح ظاهر كإيجاب الحدود، والكفارات، وتحريم المسكرات وما أشبه ذلك، والنصوص أيضاً شاهدة بذلك كقوله تعالى ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**﴾[5] و﴿**من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل**﴾[6] الآية ﴿**فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج**﴾[7] الآية ولهذا

(١) في (أ) بزيادة لفظ (ذلك).
(٢) في (ب) أن بدلاً من (إلى).
(٣) في (ب) بزيادة لفظ (لا).
(٤) في (أ) بزيادة لفظ (الأحكام).
(٥) سورة الذاريات آية رقم ٥٦.
(٦) سورة المائدة آية رقم ٣٢.
(٧) سورة الأحزاب آية رقم ٣٧.

كان القياس حجة إلا عند شرذمة لا يعتد بهم ،وأما تعميم ذلك بأن[1] لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض فمحل بحث.

(قال (خاتمة) ذهبت المعتزلة إلى أن الغرض من التكليف . .

هو التعريض للثواب فإنه لا يحسن بدون الاستحقاق الحاصل بالمشاق ويدل عليه وجوه:

الأول: مثل قوله تعالى ﴿ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات﴾[2] الآية.

الثاني: أنه لا غرض سواء إجماعاً لأنهم لا يثبتون الغرض ونحن ننفي غيره فتعين.

الثالث: أن التكليف بالمشاق إضرار وهو بدون استحقاق، ولا منفعة ظلم، فيكون التعريض للمنفعة هو الجهة المحسنة.

وردّ بأن المترتب قد يكون فضلاً من الله تعالى لا أثراً لما ترتب عليه، وكيف يعقل استحقاق النعيم الدائم بمجرد كلمة وتصديق فيمن آمن فمات.

ولا نسلم الإجماع على أنه لا غرض سواه، فقيل الابتلاء، وقيل الشكر، وقيل حفظ النظام، وقيل أمر لا طريق إليه للعقل.

ولو سلم فلا يفيد كونه الغرض إلا بعد ثبوت لزوم الغرض ولم يثبت).

ولو بالنسبة إلى من مات على الكفر أو الفسق هو التعريض للثواب أعني منافع كثيرة دائمة خالصة مع السرور والتعظيم، فإن ذلك لا يحسن بدون الاستحقاق ولاخفاء في أن للأفعال والتروك الشاقة تأثيراً في إثبات الاستحقاق بشهادة الآيات والأحاديث الدالة على ترتب الثواب. استحقاق التعظيم على تلك الأفعال والتروك، ﴿ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار﴾[3] ﴿ثواباً من عند الله﴾[4] ﴿من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم

(١) في (ب) بأنه بدلاً من (بان).
(٢) سورة النساء آية رقم ١٣.
(٣) سورة الفتح آية رقم ١٧.
(٤) سورة آل عمران آية ١٩٥.

أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون﴾[1] إلى غير ذلك مما لا يحصى وبدلالة العقول.

أما أولاً: فلأن الخالي عن الغرض عبث لا يصدر[2] عن الحكيم **﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً﴾**[3] ولا غرض سوى ذلك إجماعاً لأنا لا[4] نثبت غيره، والمخالف لا يثبت الغرض أصلاً.

وأما ثانياً: فلأن العبث[5] على أمر شاق بطريق الاستعلاء بحيث لو خولف ترتب عليه العقاب إضرار وإضرار غير المستحق لا لمنفعة ظلم يستحيل على الله تعالى، فالتعريض لتلك المنافع، والتمكين من اكتساب السعادة الأبدية هي الجهة المحسنة للتكليف ولا يبطل حسنه بتفويت الكافر والفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره.

وأجيب: أولاً بأنا لا نسلِّم أنه[6] لا يحسن الثواب والتعظيم بدون الاستحقاق. أمّا على أنه لا يقبح من الله تعالى شيء فظاهر، وأما على التنزل والقول بالقبح العقلي، فلأن إفادة منفعة الغير من غير ضرر للمفيد، ولا لغيره محض الكرم والحكمة، وغلطهم إما نشأ من عدم التفرقة[7] بين الاستحقاق الحاصل بالأعمال، وبين كون المفاد والمنعم به لائقاً بحال المنعم عليه. فإن إفادة ما لاينبغي كتعظيم الصبيان والبهائم لا يعود جوداً ولا يستحسن عقلاً، فتوهموا أن إيصال النعيم إلى غير من عمل الصالحات من هذاالقبيل. ولاخفاء في أن هذا إما هو على تقدير التكليف[8]، وإما على[9] تقدير عدمه وكون الإنسان غير مكلف بأمر ولا نهي. فكيف يتصور قبح إفاضة سرور دائم عليه من غير لحوق ضرر بالغير.

---

(١) سورة النحل آية رقم ٩٧.
(٢) في (ب) لا يصور وهو تحريف.
(٣) سورة المؤمنون آية رقم ١١٥.
(٤) في (ب) بزيادة (لا).
(٥) في (أ) البعث وهو تحريف.
(٦) في (أ) ثم بدلاً من (نسلم).
(٧) في (أ) غير بدلاً من (عدم).
(٨) في (أ) تقرير بدلاً من (تقدير).
(٩) سقط من (أ) لفظ (على).

وثانياً: بأن ترتب الثواب على الأعمال لا يدل على أن لها تأثيراً في إثبات الاستحقاق لجواز أن يكون فضلاً من الله تعالى دائراً مع العمل، كيف وجميع الأفعال لا تفي لشكر القليل مما أفاض من النعماء، وكيف[1] يعقل استحقاق ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر لمجرد تصديق القلب وإقرار[2] اللسان فيمن آمن فمات في الحال. وبهذا يظهر أنه لا حاجة في إثبات الاستحقاق الى ما شرع من التكاليف على ما فصل في علم الفقه وعلم صفات القلب وأحوال الآخرة التي يسميه[3] الإمام حجة الإسلام بعلم السر.

وثالثاً: بأنه لو سلم لزوم الغرض فلا نسلم الإجماع على أنه لا غرض سوى ما ذكرتم. فقد قيل: الغرض الابتلاء، وقيل شكر النعماء، وقيل حفظ نظام العالم، أو تهذيب الأخلاق، ويحتمل أن يكون أمراً لا تهتدي إليه العقول وبهذا يندفع كونه ظلماً لأن الإضرار لمثل تلك المنافع يكون محض العدل سيما ممن له ولاية الربوبية، وكان التصرف في خاص ملكه.

ورابعاً: بأن العمل والثواب على ما ذكرتم يشبه إجارة ولا بدَّ فيها من رضى الأجير، وإن كان الأجر أضعاف الآلاف لأجرة[4] المثل. والحق على أن القول بالقبح العقلي، ووجوب تركه على الله تعالى يشكل الأمر في تكليف الكافر للقطع بأنه إضرار من جهة أنه إلزام أفعال شاقة لا يترتب عليه نفع له بل استحقاقاً لعذاب دائم، وإن كان مسبباً عن سوء اختياره ولاخفاء في أن مثله يقبح بخلاف[5] تكليف المؤمن حيث يترتب عليه منافع لا تحصى، وكون تكليف الكافر لغرض التعريض والتمكين أي جعله في معرض الثواب، ومتمكناً من اكتسابه، إنما يحسن إذا لم يعلم قطعاً أنه لا يكتسب الثواب، وأن استحقاقه العقاب[6] والوقوع في الهلاك الدائم كان منتفياً لولا هذا التكليف.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (كيف).
(٢) سقط من (ب) لفظ (وإقرار).
(٣) في (ب) الذي بدلاً من (التي).
(٤) في (ب) لأجرته بدلاً من (أجرة).
(٥) في (ب) يصح بدلاً من (يقبح).
(٦) في (أ) العتاب بدلاً من (العقاب).

وأجاب بعض المعتزلة بأن لنا أصلاً جليلاً تنحل به أمثال هذه الشبه، وهو أنه قد يستقبح الفعل في[1] بادىء النظر مع أن فيه حكم ومصالح إذا ظهرت عاد الاستقباح استحساناً كما في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام، وكما في تعذيب الإنسان ولده أو عبده للتأديب والزجر عن بعض المنكرات. وعلى هذا ينبغي أن يحمل كل ما لا يدرك فيه جهة حسن من أفعال الباري تعالى وتقدس وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿**إني أعلم ما لا تعلمون**﴾[2].

حيث تعجب الملائكة من خلق آدام عليه السلام، وبه تبين حسن خلق المؤذيات، وإبليس وذريته ونحو ذلك.

قلنا: إذا تأملتم فهذا الأصل عليكم لا لكم والله أعلم.

---

(١) في (ب) العقل بدلاً من (الفعل).
(٢) سورة البقرة آية رقم ٢٠.

الفصل السادس

في تفاريع الأفعال

وفيه مباحث:

١ ـ الهدى قد يراد به الامتداد
٢ ـ في اللطف والتوفيق
٣ ـ في الأجل والوقت
٤ ـ الرزق ما ساقه الله فانتفع به
٥ ـ السعر تقدير ما يباع الشيء
٦ ـ ادعاء المعتزلة في أمور تجب على الباري تعالى

المبحث الأول
الهدى قد يراد به الامتداد

(ويقابله الضلال. وقد يراد [به] الدلالة على الطريق الموصل، ويقابله الإضلال، وقد تستعمل الهداية في الدعوة إلى الحق وفي الإبانة وفي الإرشاد في الآخرة، إلى طريق الجنة، والإضلال في الإضاعة والإهلاك، وقد يسندان مجازاً إلى الأسباب.

وأما الخلاف في ما يدل على اتصاف الباري تعالى بالهداية والإضلال والطبع والختم[1] على قلوب الكفرة [المشركين] في طغيانهم، فعندنا بمعنى خلق الهدى والضلال لما ثبت من أنه الخالق وحده. وعند المعتزلة، الهداية الدلالة الموصلة إلى البغية أو البيان بمعنى نصب الأدلة أو منح الألطاف، والإضلال الإهلاك والتعذيب أو التسمية والتلقيب بالضال، أو منع الألطاف أو الإسناد مجاز، وهذا مع ابتنائه على فاسد أصلهم يأباه ظاهر كثير من الآيات).

قد جرت العادة بتعقيب مسألة خلق الأعمال بمباحث الهدى والضلال[2] والأرزاق والآجال، ونحو ذلك، فعقدنا لها فصلاً وسميناه بفصل تفاريع الأفعال لابتناء عامة مباحثه على أنه تعالى هو الخالق لكل شيء، وأنه لا قبح في خلقه وفعله، وإن قبح المخلوق.

---

(١) الختم والطبع: مصدرا ختمت وطبعت، وهو تأثير الشي كنقش الخاتم والطابع، والثاني: الأثر الحاصل عن الشيء ومنه قوله تعالى ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ البقرة آية ٧ وقال بعضهم: ختمه شهادته تعالى عليه أنه لا يؤمن وقوله تعالى: ﴿اليوم نختم على أفواههم﴾ سورة يونس آية ٦٥ أي نمنعهم من الكلام.

(٢) الضلال والضل: ضد الهدى، وضللت بعيري، وأضللته إذا كان مطلقاً فمرَّ ولم تدر أين أخذ وأضللت خاتمي وضل في الدين وهو ضال وضليل.

والضلال ينقسم قسمين: ضلال في العلوم النظرية كالضلال في معرفة الوحدانية ومعرفة النبوة ونحوهما المشار إليه بقوله: ﴿ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالاً بعيداً﴾. وضلال في العلوم العملية كمعرفة الأحكام الشرعية.

راجع بصائر ذوي التمييز جـ٣ ص ٤٨١

قال المبحث الأول: الهدى قد يكون لازماً بمعنى الابتداء أي وجدان طريق توصل إلى المطلوب ويقابله الضلال أي فقدان الطريق الموصل، وقد يكون متعدياً بمعنى الدلالة على الطريق الموصل والإرشاد إليه، ويقابله الإضلال بمعنى الدلالة على خلافه، مثل أضلني فلان عن الطريق. وقد تستعمل الهداية في معنى الدعوة كقوله تعالى ﴿ وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم ﴾(1) وقوله تعالى ﴿ وأما ثمود فهديناهم ﴾(2) أي دعوناهم إلى طريق الحق ﴿ فاستحبوا العمى على الهدى ﴾(3) أي على الاهتداء. وبمعنى الإثابة كقوله تعالى في حق المهاجرين والأنصار ﴿ سيهديهم ويصلح بالهم ﴾(4) وقيل معناه الإرشاد في الآخرة إلى طريق الجنة، ويستعمل الإضلال في معنى الإضاعة والإهلاك كقوله تعالى ﴿ فلن يضل أعمالهم ﴾(5) ومنه ﴿ أئذا ضللنا في الأرض ﴾(6) أي هلكنا، وقد يسندان مجازاً إلى الأسباب كقوله تعالى ﴿ إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ﴾(7) وكقوله تعالى حكاية ﴿ رب إنهن أضللن كثيراً ﴾(8) وهذا كله مما ليس فيه كثير نزاع وأمّا الكلام في الآيات المشتملة على اتصاف الباري تعالى بالهداية والإضلال والطبع على قلوب الكفرة والختم والمد في طغيانهم ونحو ذلك كقوله تعالى ﴿ والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم ﴾(9) ﴿ إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء ﴾(10) ﴿ فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام، ومن يرد أن يضله يجعله صدره ضيقاً حرجاً ﴾(11) ﴿ من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون ﴾(12)

---

(1) سورة الشورى آية رقم ٥٢.
(2)(3) سورة فصلت آية رقم ١٧.
(4) سورة محمد آية رقم ٥.
(5) سورة محمد آية رقم ٤
(6) سورة السجدة آية رقم ١٠.
(7) سورة الإسراء آية رقم ٩.
(8) سورة ابراهيم آية رقم ٣٦.
(9)، سورة يونس آية رقم ٢٥ وقد جاءت هذه الآية محرفة في الأصل حيث ذكر يهدي بدلاً من (يدعو).
(10) سورة البقرة آية رقم ٢٧٢.
(11) سورة الأنعام آية رقم ١٢٥.
(12) سورة الأعراف آية رقم ١٧٨.

﴿إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء﴾[1] ﴿يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً﴾[2] ﴿ختم الله على قلوبهم﴾[3] ﴿بل طبع الله عليها بكفرهم﴾[4] ﴿وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه﴾[5] ﴿ويمدهم في طغيانهم﴾[6] إلى غير ذلك. فهي عندنا راجعة إلى خلق الإيمان والاهتداء، والكفر والضلال بناء على ما مرّ من أنه الخالق وحده خلافاً للمعتزلة بناء على أصلهم الفاسد. أنه لو خلق فيهم الهدى[7] والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهداية على الإرشاد إلى طريق الحق بالبيان، ونصب الأدلة أو الإرشاد في الآخرة إلى طريق الجنة، والإضلال على الإهلاك، والتعذيب أو التسمية والتثبيت[8] والتلقيب بالضال أو الوجدان ضالاً ولما ظهر على بعضهم أن بعض هذه المعاني تقبل التعليق بالمشيئة وبعضها لا يخص المؤمن دون الكافر، وبعضها ليس مضافاً إلى الله تعالى دون النبي ﷺ، وبعض معاني الإضلال لا يقابل الهداية، جعلوا الهداية بمعنى الدلالة الموصلة إلى النعيم[9] والإضلال مع أنه فعل الشيطان مسنداً إلى الله تعالى مجازاً لما أنه بأقداره، وتمكينه، ولأن ضلالهم بواسطة ضربه المثل في ﴿يضل به كثيراً﴾[10] أو بواسطة الفتنة التي هي الابتلاء والتكليف في ﴿تضل بها من تشاء﴾[11] ونحن نقول: بل الهداية هي الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة أم لا والعدول إلى المجاز، إنما ليصح عند تعذر الحقيقة، ولا تعذر. وبعض المواضع من كلام الله تعالى يشهد للمتأمل بأن إضافة الهداية والإضلال إلى الله تعالى ليست إلا بطريق الحقيقة والله الهادي.

---

(١) سورة الأعراف آية رقم ١٥٥. (٢) سورة البقرة آية رقم ٢٦.

(٣) سورة البقرة آية رقم ٧.

(٤) سورة النساء آية رقم ١٥٥ وقد جاءت هذه الآية محرفة في أولها بزيادة (أي).

(٥) سورة الأنعام آية رقم ٢٥. (٦) سورة البقرة آية رقم ١٥.

(٧) الهدى بضم الهاء وفتح الدال: الرشاد والدلالة يذكر ويؤنث قال تعالى: ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ والمعنى ارشدنا وقيل: أي قدمنا إليه وقيل: ثبتنا عليه، وقيل: وفقنا، وقيل: ارزقنا، وكلها أقوال متقاربة قال ابن عطية: الهداية في اللغة: الإرشاد لكنها تتصرف على وجوه يعبر عنها المفسرون بغير لفظ الإرشاد وكلها لو تأملت رجعت إليه.

(٨) في (ب) والتثبيت بدلاً من (التلقيب).

(٩) في (ب) النعيم بدلاً من البغية. (١٠) سورة البقرة آية رقم ٢٦. (١١) سورة الأعراف آية ١٥٥.

المبحث الثاني

اللطف والتوفيق

قال (المبحث الثاني اللطف والتوفيق)

(والعصمة خلق قدرة الطاعة، والخذلان خلق قدرة المعصية فالموفق لا يعصي وبالعكس وقيل العصمة[1] أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب، وقيل خاصية يمتنع بسببه صدور الذنب عنه، وقالت الفلاسفة ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه، وقالت المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركاً أو إتياناً أو يقرب منهما مع تمكنه في الحالين، ويسميان المحصل والمقرب، ويختص المحصل للواجب باسم التوفيق، وترك القبيح باسم العصمة، وقيل: التوفيق: خلق لطف يعلم الله أن العبد يطيع عنده. والخذلان منع اللطف، والعصمة لطف لا داعي معه إلى ترك الطاعة، ولا إلى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما. قالوا: واللطف يختلف باختلاف المكلفين، وليس في معلومه ما هو لطف في حق الكل، ومن ههنا حملوا المشيئة في مثل قوله تعالى ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها﴾[2] على مشيئة قسر وإلجاء).

خلق قدرة الطاعة، والخذلان خلق قدرة المعصية، والعصمة هي التوفيق بعينه، فإن عممت كانت توفيقاً عاماً، وإن خصصت كانت توفيقاً خاصاً كذا ذكره إمام الحرمين[3]، وقال: ثم الموفق لا يعصي إذ لا قدرة له على المعصية وبالعكس،

---

(١) العصمة: المنع يقال: عصمه الطعام أي منعه من الجوع، والعصمة أيضاً الحفظ، وقد عصمه يعصمه بالكسر، عصمه فانعصم، واعتصم بالله أي امتنع بلطفه من المعصية، وقوله تعالى ﴿ لا عاصم اليوم من أمر الله ﴾ يجوز أن يراد لا معصوم أي لا ذا عصمة فيكون فاعل بمعنى مفعول، والمعصم موضع السوار من الساعد، واعتصم بكذا واستعصم به إذا تقوى وامتنع، وفي المثل: كن عصامياً ولا تكن عظامياً يريدون به قوله:

نفس عصام سودت عصاماً وعلمته الكرّ والإقداما

(٢) سورة السجدة آية رقم ١٣.

(٣) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي ركن الدين الملقب بإمام ـ

ومبناه أن القدرة مع الفعل وليست نسبته إلى الطرفين على السواء. ومن أصحابنا من قال: العصمة أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب.

وقالت الفلاسفة هي ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه. وقيل خاصية في نفس الشخص أو بدنه يمتنع بسببه صدور الذنب عنه.

(ورد بأنه لا يستحق المدح بترك الذنب ولا الثواب عليه)[1] ولا التكليف به.

وفي كلام المعتزلة أن اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركاً أو إتياناً[2] أو يقرب منهما مع تمكنه في الحالين، فإن كان مقرباً من الواجب أو ترك القبيح يسمى لطفاً مقرباً وإن كان محصلاً له فلطفاً محصلاً، ويخص المحصل للواجب باسم التوفيق، والمحصل لترك القبيح باسم العصمة، ومنهم من قال: التوفيق خلق اللطف بعلم الله تعالى أن العبد يطيع عنده، والخذلان منع اللطف، والعصمة لطف لا يكون معه داع إلى ترك الطاعة، ولا إلى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما، واللطف هو الفعل الذي يعلم الله تعالى أن العبد يطيع عنده.

= الحرمين، أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي، ولد في جوين (من نواحي نيسابور/ عام ٤١٩ هـ ورحل إلى بغداد، فمكة حيث جاور أربع سنين، وذهب إلى المدينة فأفتى ودرس، جامعاً طرق المذاهب، ثم عاد إلى نيسابور فبنى له نظام الملك المدرسة النظامية فيها، وكان يحضر دروسه أكابر العلماء له مصنفات كثيرة منها (غياث الأمم والتيات الظلم) (والشامل في أصول الدين) وغير ذلك توفي عام ٤٧٨ هـ.

(٣) ما بين القوسين سقط من (ب)

(٤) في (ب) أو إثباتاً.

المبحث الثالث

حقيقة الأجل

قال (المبحث الثالث الأجل)

(الوقت وشاع في الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياة الحيوان فيه وهو واحد والموت من فعل الله تعالى، وقد يكون عقيب فعل العبد بطريق جري العادة، والمقتول ميت بأجله، ولو لم يقتل لم يقطع بموته ولا حياته. وقال أبو الهذيل[1]: يموت البتة في ذلك الوقت، وقال كثير من المعتزلة: بل يعيش البتة إلى أمد هو أجله. لنا مثل قوله تعالى ﴿فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾[2] وأنه إذا لم يعلم الأجل لم يعلم الموت ولا الحياة. وقوله تعالى ﴿وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره﴾[3] معناه من عمر معمر لا من ذلك المعمر وزيادة البر في العمر مع أن الخبر من باب الآحاد يحتمل كثرة الخير والبركة، وتجويز تأخر الموت ليس تغييراً لعلم الله، بل تقريراً لأن عدم القتل إنما يتصور على تقدير العلم بذلك، ووجوب الجزاء على القاتل لما اكتسبه من الفعل، وارتكبه من النهي لا لما في المحل من الموت).

في اللغة الوقت، وأجل الشيء يقال لجميع مدته ولاخرها كما يقال أجل[4] هذا الدين شهران أو آخر الشهر، وفسر قوله تعالى: ﴿ثم قضى أجلاً، وأجلٌ مسمى عنده﴾[5] بعضهم بأجل الموت وأجل القيمة، وبعضهم بما بين أن يخلق الله[6]

---

(١) هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، مولى عبد القيس أبو الهذيل العلاف، من أئمة المعتزلة، ولد في البصرة عام ١٣٥ واشتهر بعلم الكلام. قال المأمون: أطل أبو الهذيل على الكلام كأطلال العمام على الأنام، له مقالات في الاعتزال، ومجالس ومناظرات، وكان حسن الجدل قوي الحجة، سريع الخاطر، كف بصره في آخر عمره، وتوفي بسامرا عام ٢٣٥ هـ له كتب كثيرة منها كتاب سماه (ميلاس) على اسم مجوس أسلم على يديه.

راجع وفيات الأعيان ١: ٤٨٠ ولسان الميزان ٥: ٤١٣ ومروج الذهب ٢: ٢٩٨

(٢) سورة الأعراف آية رقم ٣٤

(٣) سورة فاطر آية رقم ١١

(٤) في (ب) أصل بدلاً من (أجل)

(٥) سورة الانعام آية رقم ٢

(٦) في (ب) إلى بدلاً من (الله) وهو تحريف

الموت، وما بين الموت والبعث، ثم شاع استعماله في آخر مدة الحياة، فلذا يفسر بالوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياة الحيوان فيه، ثم من قواعد الباب أن المقتول ميت بأجله أي موته كائن في الوقت الذي علم الله تعالى في الأزل و؟ حاصل بإيجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة، ولا توليداً، وأنه لو لم لجاز أن يموت في ذلك الوقت، وأن لا يموت من غير قطع بامتداد العمر. بالموت بدل القتل، وخالف في ذلك طوائف من المعتزلة. فزعم الكعبي[1] ليس بميت لأن القتل فعل العبد، والموت لا يكون إلا فعل الله تعالى أي مفعوله. وأثر صنعه.

وردّ بأن القتل قائم بالقاتل حال فيه لا في المقتول، وإنما فيه الموت، وانزهاق الروح الذي هو إيجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جري العادة، وكأنه يريد بالقتل المقتولية، ويجعلها نفس بطلان الحياة، ويخص الموت بما لا يكون على وجه القتل على ما يشعر به قوله تعالى ﴿ أفإن مات أو قتل ﴾[2] الآية لكن لا خفاء في أن المعنى مات حتف أنفه، وأن مجرد بطلان الحياة موت، ولهذا قيل: إن في المقتول معنيين قتلاً هو من فعل القاتل، وموتاً هو من فعل الله تعالى. وزعم كثير منهم أن القاتل قد قطع عليه الأجل، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل، وزعم أبو الهذيل أنه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت، لنا الايات والأحاديث الدالة على أن كل هالك مستوف أجله من غير تقدم ولا تأخر، ثم على تقدير عدم القتل، لا قطع بوجود الأجل وعدمه، فلا قطع بالموت ولا الحياة. فإن عورض بقوله تعالى ﴿ وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا

---

(١) هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبيّ من بني كعب، البلخيّ الخراسانيّ أبو القاسم، أحد أئمة المعتزلة، كان رأس طائفة منهم تسمى الكعبية وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها، وهو من أهل بلخ أقام ببغداد مدة طويلة، وتوفي ببلخ عام ٣١٩ هـ له كتب منها «التفسير» وتأييد مقالة أبي الهذيل، وأدب الجدل، ومفاخر خراسان، والطعن على المحدثين، اثنى عليه أبو حيان التوحيدي، وقال الخطيب البغداديّ صنف في الكلام كتباً كثيرة وانتشرت كتبه في بغداد.

راجع تاريخ بغداد ٩: ٣٨٤ المقريزي ٢: ٣٤٨ ووفيات الأعيان ١: ٢٥٢

(٢) سورة آل عمران آية رقم ١٤٤

في كتاب﴾(١) وقوله عليه السلام «لا يزيد في العمر إلا البر»(٢).

أجيب: بأن المعنى ولا ينقص من عمر معمر على أن الضمير لمطلق المعمر. لا لذلك المعمر بعينه، كما يقال لي درهم ونصفه أي لا ينقص عمر شخص من أعمار إخوانه (٣) ومبالغ مدد أمثاله. وأما الحديث فخبر واحد فلا يعارض القطعي.

وقد يقال المراد بالزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة. كما قيل ذكر الفتى عمره الثاني أو بالنسبة إلى ما أثبتته الملائكة في صحيفتهم فقد يثبت فيها الشيء مطلقاً، وهو في علم الله تعالى مقيد ثم يؤول إلى موجب علم الله تعالى وإليه الإشارة بقوله تعالى ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب﴾(٤) أو بالنسبة إلى ما قدر الله تعالى من عمره لولا أسباب الزيادة والنقصان، وهذا يعود إلى القول بتعدد الأجل، والمذهب أنه واحد.

تمسك الكثيرون بأنه لو مات بأجله لم يستحق القاتل دماً ولا دية أو قصاصاً ولا ضماناً في ذبح شاة الغير لأنه لم يقطع عليه أجلاً، ولم يحدث بفعله أمراً لا مباشرة ولا توليداً، وبأنه قد يقتل في الملحمة ألوف تقضي العادة بامتناع موتهم في ذلك الزمان. والجواب عن الأول: أن استحقاق الذم والعقوبة ليس بما ثبت في المحل من الموت، بل بما اكتسبه القاتل وارتكبه من الفعل المنهي سيما عند ظهور البقاء وعدم القطع بالأجل حتى لو علم موت الشاة بإخبار الصادق أو ظهوراً لأمارات(٥) لم يضمن عند بعض الفقهاء. وعن الثاني: منع قضاء العادة بل قد يقع مثل ذلك بالوباء والزلزلة والغرق والحرق. تمسك أبو الهذيل بأنه لو لم يمت لكان القاتل قاطعاً لأجل قدره الله تعالى مغيراً لأمر علمه وهو محال.

---

(١) سورة فاطر آية رقم ١١

(٢) الحديث أخرجه ابن ماجه في المقدمة ١٠ باب في القدر ٩٠ حدثنا وكيع عن سفيان عن عبد الله بن عيسى، عن عبد الله بن أبي الجعد عن ثوبان قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يزيد في العمر إلا البر، ولا يرد القدر إلا الدعاء وإن الرجل ليحرم الرزق بخطيئة يعملها».
في الزوائد سألت شيخنا أبا الفضل القرافي عن هذا الحديث. فقال: حسن وأخرجه الترمذي في كتاب القدر ٦ وأحمد بن حنبل ٥، ٥٠٢: ٢٧٧، ٢٨٠، ٢٨٢ (حلبي).

(٣) في (ب) أضرابه بدلاً من (إخوانه).

(٤) سورة الرعد آية رقم ٣٩

(٥) سقط من (أ) كلمة (ظهوراً).

والجواب: أن عدم القتل إنما يتصور على تقدير علم الله تعالى بأنه لا يقتل وحينئذ لا نسلّم لزوم المحال. وقد يجاب بأنه لا استحالة[1] في قطع الأجل المقدر الثابت لولا القتل، لأنه تقرير للمعلوم لا تغيير، فإن قيل: إذا كان الأجل زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتاً بأجله[2] قطعاً وإن قيد بطلان الحياة بأن لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً من غير تصور خلاف، وكان الخلاف لفظي على ما يراه الأستاذ وكثير من المحققين. قلنا: المراد بأجله المضاف إلى[3] زمان بطلان حياته بحيث لا محيص عنه، ولا تقدم، ولا تأخر على ما يشير إليه قوله تعالى ﴿**فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون**﴾[4] ومرجع الخلاف إلى أنه: هل يتحقق في حق المقتول[5] مثل ذلك أم المعلوم في حقه أنه إن قتل مات وإن لم يقتل فإلى وقت هو أجل له.

فإن قيل: فيلزم على الأول القطع بالموت وإن لم يقتل[6]. وعلى الثاني: القطع بامتداد العمر إلى أمد، وقد قال بجواز الأمرين البعض من الكل[7] من الفريقين.

أجيب: بمنع لزوم الثاني لجواز أن لا يكون الوقت الذي هو الأجل متراخياً، بل قد يكون[8] متصلاً بحين القتل أو نفسه وهذا ظاهر، وأما الأول فيمكن دفعه بأن عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى، بأنه يقتل أمر مستحيل لا يمتنع لمن[9] يستلزم محالاً هو انقلاب الأجل وإن قدر معه تعلق العلم بأنه لا يقتل، فانتفاء القطع يكون ذلك الوقت هو الأجل ظاهر، لأن القطع بذلك، إنما كان في جهة القطع بالقتل، ثم الأجل عندنا واحد. وعند من جعل المقتول ميتاً بأجله مع القطع، فإنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد آخر هو أجله اثنان. وعند الفلاسفة للحيوان أجل طبيعي بتحلل رطوبته، وانطفاء حرارته، الغريزتين وآجال اخترامية بحسب[10] أسباب لا تحصى من الأمراض والآفات.

(١) في (ب) بأن الاستحالة بدلاً من (بأنه لا استحالة)
(٢) سقط من (أ) لفظ (ميتاً).
(٣) سقط من (أ) لفظ (إلى)
(٤) سورة الاعراف آية رقم ٣٤
(٥) في (ب) حق المقتول بدلاً من (المعقول)
(٦) في (ب) من بدلاً من (وإن لم)
(٧) سقط من (ب) لفظ (الكل)
(٨) سقط من (أ) لفظ (قد)
(٩) في (أ) من بدلاً من (لمن)
(١٠) في (ب) يحتسب بدلاً من (بحسب)

المبحث الرابع
في الرزق

قال (المبحث الرابع الرزق)

(ما ساقه الله إلى الحيوان فانتفع به، فكل يستوفي رزقه، ولا يأكل أحد رزق أحد وقيل: لينتفع به، وقد يختص بالمأكول، وقيده المعتزلة بأن لا يكون لأحد منعه ليخرج الحرام جرياً على أصلهم في القبح فمن لم يأكل طول عمره سوى الحرام لم يكن مرزوقاً. لنا النصوص الدالة على ضمان الأرزاق[1].

قالوا: فلم يدفع عنه ويذم ويعاقب عليه ويمنع من السعي في تحصيله.

قلنا: لارتكابه المنهي واكتسابه القبيح).

في الأصل مصدر سمي به المرزوق وهو ما ساقه الله تعالى إلى الحيوان مما ينتفع به، فيدخل رزق الإنسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره، ويخرج ما لم ينتفع به وإن كان السوق للانتفاع لأنه يقال فيمن ملك شيئاً، وتمكن من الانتفاع به، ولم ينتفع إن ذلك لم يصر رزقاً له، وعلى هذا يصح أن كل أحد يستوفي رزقه ولا يأكل أحد رزق غيره، ولا الغير رزقه بخلاف ما إذا اكتفى بمجرد صحة الانتفاع، والتمكن من ذلك على ما يراه المعتزلة وبعض أصحابنا. نظر إلى أن أنواع الأطعمة والثمرات تسمى رزقاً[2]، ويؤمر بالإنفاق من الأرزاق، ولهذا اختاروا في تفسير المعنى المصدري، التمكن من الانتفاع وفي العيني ما يصح به الانتفاع. ولم يكن لأحد منعه احترازاً عن الحرام، وعما أبيح للضيف مثلاً قبل أن يأكل. ومن فسره بما ساقه الله تعالى إلى العبد فأكله لم يجعل غير المأكول رزقاً عرفاً، وإن صح لغة

---

(١) قال تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾. سورة هود آية رقم ٦.

وقال تعالى: ﴿وكأين من دابة لا تحمل رزقها الله يرزقها وإياكم﴾. سورة العنكبوت آية رقم ٦٠.

(٢) في (ب) أرزاقاً من (رزقاً).

حيث يقال: رزقه الله ولداً صالحاً. وأراد بالعبد ما يشمل البهائم تغليباً، وتفسيره بالملك ليس بمطرد ولا منعكس لدخول ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب، بل العبيد والإماء مع الاختلال[1] بما في مفهومه من الإضافة إلى الرازق، اللهم إلا أن يقال المراد المملوك أي المجعول ملكاً بمعنى الإذن في التصرف الشرعي وفيه معنى الإضافة، ولا يشمل ملك الله تعالى ويدخل رزق غير الإنسان بطريق التغليب. لكن لا بد مع هذا من قيد الانتفاع. وحينئذ فخروج ملك الله تعالى ظاهر، ومن فسره بالانتفاع أراد[2] المنتفع به، أو أخذ الرزق مصدراً من المبني للمفعول[3]، أي الارتزاق، ولما كان الرزق مضافاً إلى الرازق وهو الله تعالى وحده، لم يكن الحرام المنتفع به رزقاً عند المعتزلة لقبحه. وقد عرفت فساد أصلهم، ولزمهم أن من لم يأكل طول عمره إلا الحرام لم يرزقه الله تعالى وهو باطل لقوله تعالى ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾[4].

وأجيب بأنه تعالى قد ساق إليه كثيراً من المباح إلا أنه أعرض عنه لسوء اختياره على أنه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالاً ولا حراماً، فجوابكم جوابنا. قالوا لو كان الحرام رزقاً لما جاز دفعه عنه[5]، ولا الذم ولا العقاب عليه[6].

قلنا: ممنوع وإنما يصح لو لم يكن مرتكباً للمنهي عنه[7] مكتسباً للقبح من الفعل سيما في مباشرة الأسباب لأن السعي في تحصيل الرزق قد يجب وذلك عند الحاجة، وقد يستحب، وذلك عند قصد التوسعة على نفسه وعياله، وقد يباح وذلك عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهي، وقد يحرم وذلك عند ارتكاب المنهي كالغصب والسرقة والربا.

---

(١) في (ب) الاحلال بدلاً من (الاختلال)
(٢) في (ب) أو بدلاً من (أراد)
(٣) في (ب) للمعقول بدلاً من (المفعول)
(٤) سورة هود آية رقم ٦
(٥) سقط من (ب) لفظ (عنه)
(٦) سقط من (ب) لفظ (ولا)
(٧) سقط من (ب) لفظ (عنه)

المبحث الخامس
السعر تقدير ما يباع به الشيء

قال (المبحث الخامس السعر تقدير ما يباع به الشيء).

السعر تقدير ما يباع به الشيء ويكون غلاء ورخصاً بأسباب من الله تعالى، ولو كان البعض من اكتساب العباد، فالمسعر هو الله تعالى وحده خلافاً للمعتزلة.

طعاماً كان أو غيره، ويكون غلاء ورخصاً باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان والأوان والنقصان عنه، ويكونان بما لا اختيار[١] فيه للعبد كتقليل ذلك الجنس، وتكثير الرغبات فيه، وبالعكس وبما له فيه[٢] اختيار[٣] كإخافة السيل[٤]، ومنع التبايع، وادخار الأجناس ومرجعه أيضاً إلى الله تعالى، فالمسعّر[٥] **هو الله وحده[٦] خلافاً للمعتزلة زعماً منهم أنه قد يكون من أفعال العباد تولداً كما مرّ ومباشرة كالمواضعة على تقدير الأثمان.**

(١) في (ب) احتيال بدلاً من (ختيار)
(٢) سقط من (ب) لفظ (فيه)
(٣) في (ب) احتيال بدلاً من (ختيار)
(٤) في (ب) البل بدلاً من (السيل).
(٥) في (ب) المقرب بدلاً من (المسعر)
(٦) أخرج ابن ماجه في كتاب التجارات ٢٧ باب من كره أن يسعر ٢٢٠٠ حدثنا حجاج ثنا حماد بن سلمه عن قتادة، وحميد وثابت عن أنس بن مالك قال: « غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ، فقالوا: يا رسول الله قد علا السعر فسعر لنا. فقال: إن الله هو المسعر القابض، الباسط، الرزاق، إني لأرجو أن ألقى وبي وليس أحد يطلبني بمظلمة في دم ولا مال...».

المبحث السادس
ما يجب على الله تعالى في رأي المعتزلة

قال (المبحث السادس)

(ذهب المعتزلة إلى أنه يجب على الله تعالى أمور:

الأول: اللطف وهو فعل يقرب إلى الطاعة أو يحصلها، ويبعده عن المعصية لا إلى حد الإلجاء، واستدلوا بأنه لو جاز منع ما يقرب إلى المأمور به لكان غير مراد وهو تناقض، وبأن منع اللطف نقض للغرض، وتقريب أو تحصيل فيقبح، وبأن الواجب لا يتم إلا بما يحصله أو يقرب منه فيجب، والكل ضعيف ومعارض بأنه من قواعدكم أن أقصى اللطف واجب. فيلزم أن لا يبقى كافر ولا فاسق، وبأنه لو وجب لما أخبر الله تعالى بسعادة البعض، وشقاوة البعض لكونه إقناطاً وإغراء، ولما خلا عصر من الأنبياء والأولياء والخلفاء).

لما لم تقل بوجوب شيء على الله كفينا مؤونة كثير من تطويلات المعتزلة القائلين بوجوب أشياء على الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً. وقد أكثروا الكلام في تفاصيلها ولنعد منها عدة:

الأول: اللطف وهو فعل يقرب العبد إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية لا إلى حد الإلجاء، ويسمى اللطف المقرب، أو يحصل الطاعة فيه، ويسمى المحصل، وذلك كالأرزاق والآجال، والقوى والآلات، وإكمال العقل، ونصب الأدلة، وما يشبه ذلك.

وفسروا الوجوب عليه بأنه لا بد أن يفعله لقيام الداعي، وانتفاء الصارف، وتارة بأن لتركه مدخلاً في استحقاق الذم، وقد عرفت ما فيه، واستدلوا على الوجوب بوجوه:

الأول: أنه مريد للطاعة، فلو جاز منع ما يحصل أو يقرب منها لكان غير مريد لها، وهو تناقض، ورد بمنع الملازمة ومنع أن[1] كل مأمور به مراد.

الثاني: أن منع اللطف نقض لغرضه الذي هو الإتيان بالمأمور به، ونقض الغرض[2] قبيح يجب تركه، ورد بمنع المقدمتين لجواز أن لا يكون نقض المأمور به مراداً أو غرضاً، ويتعلق بنقضه[3] حكم ومصالح.

الثالث: أن منع اللطف تحصيل للمعصية أو تقريب منها وكلاهما قبيح يجب تركه. ورد بالمنع فإن عدم تحصيل الطاعة أعم من تحصيل المعصية وكذا التقريب، ولا ثم أن إيجاد القبيح قبيح وقد مرّ.

الرابع أن الواجب لا يتم إلا بما يحصله أو يقرب منه فيكون واجباً. وردّ بعد تسليم القاعدة بأن ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدوراً له فلا يكون مما نحن فيه، ثم عورضت الوجوه بوجوه:

الأول: أنه لو وجب اللطف لما بقي كافر ولا فاسق لأن من الألطاف ما هو محصل ومن قواعدهم أن أقصى اللطف واجب، فلا يندفع ما ذكرنا بما قيل إن الكافر أو الفاسق لا يخلو عن لطف، فلذا[4] أجيب: بأن اللطف يتفاوت بالنسبة إلى المكلفين، وليس كل ما هو لطف في إيمان زيد، لطف في إيمان عمرو، فليس في معلوم الله تعالى ما هو لطف في حق الكل، حتى يحصل إيمانهم. وردّ بالنصوص الدالة على أن انتفاء إيمان الكل، مبني على انتفاء مشيئة الله، وذلك كقوله تعالى ﴿ ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ﴾[5] ﴿ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ﴾[6] ﴿ فلو شاء لهداكم أجمعين ﴾[7] إلى غير ذلك مما لا يحصى سيما في

---

(١) في (ب) لمن بدلاً من (أن)
(٢) في (أ) الفرض بدلاً من (الغرض)
(٣) في (ب) ببعض بدلاً من (بنقضه)
(٤) في (ب) فلهذا بدلاً من (فلذا)
(٥) سورة السجدة آية رقم ١٢
(٦) سورة هود آية رقم ١١٨
(٧) سورة الأنعام آية رقم ١٤٩

أواخر سورة الأنعام وحملها على مشيئة القسر والإلجاء اجتراء، والنقل عن أئمة[1] التفسير افتراء، والتمسك بقوله تعالى ﴿ **كذلك كذب الذين من قبلهم** ﴾[2] مراء[3] لأنه لا يدل على أن تعليق الأمور بمشيئة الله كذب، بل على أن قول الكفرة ﴿ **لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا** ﴾[4] عناد منهم، وتكذيب لله، وتسوية بين مشيئته ورضاه وأمره على ما قالوا حين فعلوا فاحشة ﴿ **وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها** ﴾[5].

الثاني: أنه لو وجب لما أخبر الله بسعادة البعض، وشقاوة البعض بحيث لا يطيع البتة، لأن ذلك إقناط وإغراء على المعصية وهو قبيح، ولو في حق من علم الله أنه لا يجدي عليه اللطف.

الثالث: أنه لو وجب لكان في كل عصر نبي، وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف، ويدعو إلى الحق، وعلى وجه الأرض خليفة ينصف المظلوم وينتصف من الظالم إلى غير ذلك من الألطاف.

العوض

قال (الثاني العوض[6] وهو يقع خال عن التعظيم)

(في مقابلة ما يفعل بالعبد من الألم ونحوه، ويجب لأن تركه ظلم وهو ضرر لا يكون مستحقاً، ولا مشتملاً على نفع، أو دفع ضر ولا عادياً. قالوا والألم إن وقع جزاء سيئة فعقوبة، وإلا فإن كان من الله تعالى، أو من مكلف لا حسنة له، أو من غير عاقل، اضطر إليه بسبب من الله تعالى، أو واقعاً بأمره، أو إباحته أو تمكينه، فالعوض

---

(١) في (ب) آية بدلاً من (أئمة)

(٢) سورة الأنعام آية رقم ١٤٨

(٣) في (ب) هراء بدلاً من (مراء)

(٤) سورة الأنعام آية رقم ١٤٨

(٥) سورة الأعراف آية رقم ٢٨ وقد جاءت هذه الآية محرفة في الأصل حيث قال: (عليه) بدلاً من (عليها)

(٦) العوض: واحد الأعواض. تقول منه عاضه وأعاضه وعوضه تعويضاً وعاوضه أي أعطاه العوض، واعتاض وتعوض أخذ العوض، واستعاض أي طلب العوض.

عليه، واختلفوا في لزوم دوام العوض، وفي لزوم العلم عند الإبقاء بكونه حقه، وفي جواز التفضل بقضاء عوض المظلوم عن الظالم، وفي وجوب كون العوض في الآخرة، وفي حبوطه بالذنوب، وفي جواز التفضل بمثل الأعواض من غير سبق الألم، واضطربوا في أن أعواض آلام الكفار والفساق وغير العاقل كالصبيان والبهائم تكون في الدنيا أم في الآخرة وفي أن البهائم هل تدخل الجنة، وهل يخلق فيها العلم؟).

يستحق في مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من الأسقام والالام، وما يجري مجرى ذلك فيخرج الأجر والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل العبد، وكذا النفع المتفضل به لكونه غير مستحق، ووجه وجوبه على الإطلاق أن تركه قبيح لكونه ظلماً، فيجب فعله.

قالوا: ويستحق على الله تعالى بإنزاله الالام على العبد، وبتفويته المنافع عليه لمصلحة الغير عليه كالزكاة، وبإنزاله الغموم التي لا تستند إلى فعل العبد كالغم[1] المستند إلى علم ضروري أو مكتسب أو ظن بوصول مضرة أو فوات منفعة، بخلاف المستند إلى جهل مركب لأنه من العبد، وبأمر العباد بالمضار كالذبح لمثل الهدي، والنذر. أو إباحته إياها كالصيد، أو تمكينه غير العاقل كالوحوش والسباع من غير إضرار العباد لا بمثل ألم الاحتراق حين ألقي صبي في النار، وألم القتل بشهادة الزور. لأن الأول مما وجب طبعاً بخلق الله تعالى ذلك فيها بطريق جري العادة، فالعوض على الملقى، والثاني مما وجب شرعاً بفعل الشهود، فعليهم العوض، وأما في تمكين الظالم من الظلم فالعوض على الله تعالى فإن الانتصاف واجب عليه. قالوا فإن كان المظلوم من أهل الجنة فرق الله تعالى أعواضه الموازنة بظلم الظالم على الأوقات المتتالية على وجه لا يتبين انقطاعها،

---

(١) الغم: واحد الغموم. تقول منه غمه فاغتم، وتقول (غمه) أي غطاه فانغم، والغمة: الكربة ويقال: امر غُمَّة أي مبهم ملتبس قال الله تعالى: ﴿ثم لا يكن أمركم عليكم غمة﴾ قال أبو عبيدة: مجازها ظلمة وضيق وهم.

وغم عليه الخبر على ما لم يسم فاعله أي استعجم مثل أغمي، ويقال أيضاً غم الهلال على الناس إذا ستره عنهم غيم غيره فلم ير والغمام السحاب: الواحدة غمامة، وقد أغمت السماء أي تغيمت.

كي لا يتألم أو يتفضل الله عليه بمثل تلك الأعواض عقيب انقطاعها، فلا يتألم. وإن كان من أهل النار أسقط الله تعالى بأعواضه جزءاً من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف، وذلك بأن يفرق القدر المسقط على الأوقات المتتالية لئلا ينقطع ألمه.

وفسروا الظلم بضرر غير مستحق لا يشتمل على نفع أو دفع ضرر معلوم، أو مظنون[1]، ولا يكون دفعاً عن نفسه، ولا مفعولاً بطريق جري العادة، فخرج العقاب ومشقة السفر والحجامة ودفع الصائل، وإحراق الله تعالى الصبي الملقى في النار. فإن الإيلام إذا كان مستحقاً أو مشتملاً على نفع أو دفع ضرر، وعادياً لا يكون ظلماً، بل يكون حسناً[2] يجوز صدوره عن الله تعالى من غير عوض عليه[3].

ثم للمعتزلة في بحث الآلام والأعواض فروع واختلافات لا بأس بذكر بعضها منها: أن الألم إذا وقع جزاء لسيئة فهي عقوبة لا عوض عليها، وإن لم يقع فإن كان من الله تعالى وجب العوض عليه، وإن كان مكلفاً فإن كان له حسنات أخذ الله حسناته، وأعطاها المؤلم عوضاً لإيلامه، وإن لم يكن له حسنات فعلى الله العوض من عنده حيث مكن الظالم ولم يصرفه عن الإيلام. فالواجب قبل الوقوع إما الصرف، وإما التزام العوض، وإن كان من غير عاقل كالأطفال والوحوش والسباع.

فإن كان ملجأ إليه بسبب من الله تعالى كجوع وخوف ونحوهما: فالعوض على الله تعالى. وإلا فعلى المؤلم عند القاضي، وعلى الله تعالى عند أبي علي لأن التمكين وعدم المنع بعلم أو نهي إغراء على إيصال تلك المضار. فأخذ العوض منها يكون ظلماً بمنزلة من ألقى الطعام إلى كلب فأكله، ثم أخذ يضربه، وللقاضي ما ورد في الحديث من أنه: «يأخذ للجماء من القرناء»[4] وما ثبت في الشرع من وجوب منعها

---

(١) الظن: معروف، وقد يوصع موضع العلم، وبابه رد، وتقول ظننتك زيداً وظننت زيداً إياك، تضع الضمير المنفصل موضع المتصل والظنين: المتهم واطنه التهمة يقال منه أطنه وأظنه بالطاء والظاء إذا اتهمه وفي حديث ابن سيرين(لم يكون علي ـ رضي الله عنه ـ يظن في قتل عثمان ـ رضي الله عنه) وهو يفتعل من يطنن فأدغم (ومظنة الشيء موضعه ومألفه الذي يظن كونه فيه، والجمع المظان.

(٢) في (ب) شيئاً بدلاً من (حسناً)

(٣) في (ب) عن بدلاً من (من)

(٤) الحديث أخرجه الإمام أحمد في المسند ٢ : ٣٦٣(حسن ـ حدثنا عبد الصمد، حدثنا حماد، عن واصل عن يحيى بن عقيل، عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال:
«يقتص الخلق بعضهم من بعض حتى الجماء من القرناء، وحتى الذرة من الذره».

عن تلك المضار. وأجيب[1] بأن الحديث حبر واحد في مقابلة القطعي مع أنه لا يدل على كيفية الانتصاف فلعلها تكون بإيفاء العوض من عنده، وأما التكليف فإنما هو لحفظ المواشي عن السباع والأموال عن الضياع، حتى لا يجب منع الهرة عن أكل الحشرات والعصافير، بل قد يحرم لكونه منعاً للرزق عنها، اللهم إلا إذا تألم قلب العاقل بالافتراس فيجب المنع دفعاً لتضرره بتألم قلبه ومنها أن الإيلام بأمر الله كما في استعمال البهائم أو بإباحته كما في ذبحها أو بتمكينه مع تأخير الانتصاف إلى دار الجزاء كما في المظلوم عوضه على الله تعالى لتعاليه عن الظلم ومنها أنه إذا استوى لذة وألم في كونهما لطفاً، فالجمهور على أنه يتعين اللذة، ويقبح الألم. لأنه إنما يحسن إذا تعين طريقاً للعوض واللطف. وقال أبو هاشم[2]: بل يتخير منهما كما بين المنفعتين لأن الإيلام بكونه عوضاً ولطفاً قد خرج عن كونه عبثاً وظلماً، ومنها أن العوض يستحق دائماً عند أبي علي كالثواب. إذ لو انقطع لاغتم بانقطاعه فثبت عوض آخر وهلمّ جراً، ومنقطعاً عند أبي هاشم إذ لو شرط الدوام لما حسن بدونه، واللازم باطل لأن العقلاء قد يستحسنون الالام لمنافع منقطعة، ومنها أنهم اختلفوا في أنه هل يشترط عند إبقاء العوض علم المعوض بأنه حقه كالثواب أم لا بناء على أن العوض منه مجرد اللذة والمنفعة. وفي الثواب قصد التعظيم به بما لا يثبت بدون علمه بذلك، ومنها أنه هل يجوز التفضل بقضاء عوض المظلوم عن الظالم؟ بناء على أن حقه في الأعواض المقابلة بالمضار وقد وصلت أم لا بناء على أن حقه في الأعواض الواجبة، ولم تصل وأنه لو جاز التفضل لعوضه، لجاز ترك الانتصاف من الظالم وهو باطل، ومنها أن العوض الواجب على الله، لا يصح إسقاطه إذ لا نفع فيه لأحد، لكن يصح نقله إلى الغير نفعاً له بخلاف لثواب، فإن جهة التعظيم لا تقبل ذلك، وأما الواجب على العبد، وعند القاضي لا

(١) في (أ) واجب بدلاً من (وأجيب) وهو تحريف.

(٢) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي من أبناء أبان مولى عثمان: عالم بالكلام من كبار المعتزلة، له آراء انفرد بها وتبعته فرقة سميت (البهشمية) نسبه إلى كنيته (أبي هاشم) وله مصنفات في الاعتزال كما لابيه من قبله مولده عام ٢٤٧ هـ ووفاته ببغداد عام ٣٢١ هـ.

راجع المقريزيّ ٢: ٢٤٨ ووفيات الاعيان ١: ٢٩٢ والبداية والنهاية ١١: ١٧٦ وميزان الاعتدال ٢: ١٣١ وتاريخ بغداد ١١: ٥٥ وفيه أبو هاشم شيخ المعتزلة ومصنف الكتب على مذهبهم.

يصح كهبة المجهول. وقيل يصح لما فيه من نفع الجاني، والجهالة لا تمنع صحة الإسقاط كما في الإعتاق والإبراء، وكذا يصح نقله إلى الغير بأن يهب عوضه من غيره، لكن شبهة الجهالة في ذلك متأكدة. ومنها اختلافهم في أن العوض هل يجب أن يكون في الآخرة، وهل يحيط بالذنوب اعتباراً بالثواب، أم يجوز في الدنيا، ولا يحيط أصلاً لعدم الدليل على النقيض، وفي أنه هل يجوز التفضل بمثل الأعواض ابتداء من غير سبق ألم، أم لا؟ وعلى تقدير الجواز هل يجوز الإيلام وتحسن المحن لمجرد العوض؟ كما هو رأي أبي علي بناء على أن للعوض اللازم للمستحق مزية على المتفضل به من غير لزوم، واستحقاق أم لا بد مع ذلك من أن يكون ألطافاً للمؤلم في الزجر عن القبيح؟ ولغيره بحسب الاتعاظ والاعتبار؟ كما هو رأي الضميري[1]، أم لا بد من كلا الأمرين كما هو رأي أبي هاشم بناء على أنه لما جاز مثل العوض ابتداء كان الإيلام لمجرد العوض عبثاً خارجاً عن الحكمة، وما يقال من أن للمستحق اللازم مزية على المتفضل به الغير اللازم فإنما هو في حق من يوقف من تفضله.

فإن قيل: وهل يجوز إيلام الغير لمنفعته بدون رضاه.

قلنا: نعم إذا كانت منفعة عظيمة موقنة تتفق العقلاء على إيثار ذلك الألم[2] لأجلها.

---

(١) هو محمد بن عمر الضميريّ: أبو عبد الله شيخ المعتزلة في البصرة انتهت إليه رياستهم بعد الجبائيّ، وهو أستاذ أبي سعيد السيرافي من كتبه «الرد على ابن الراونديّ» توفي عام ٣١٥ هـ.
راجع سير النبلاء الطبقة الثامنة عشرة ولسان الميزان ٥ : ٣٢٠

(٢) الألم: مصدر ألم يألم، كعلم يعلم، وهو مقابل للذة، والألم واللذة هما من الأحوال النفسية الأولية، فلا يعرفان، بل تذكر خواصهما وشروطهما دفعاً للالتباس اللفظي.
قال ابن سينا: إن اللذة هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك، والألم إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر (الاشارات، ص ١٩)
والمراد بالإدراك العلم، وبالنيل تحقق الكمال لمن يلتذ، فإن التكيف بالشيء لا يوجب الألم واللذة من غير إدراك فلا ألم ولا لذة للجماد بما يناله من الكمال والنقص، وإدراك الشيء من غير النيل لا يؤلم ولا يوجب لذة، كتصور الحلاوة والمرارة، فالألم واللذة، لا يتحققان إذن دون الادراك والنيل، وإنما قال عند المدرك لأن الشيء قد يكون كمالاً وخيراً بالقياس إلى شخص ولا يعتقد كماليته فلا يلتذ به (راجع الكشاف للتهانوي).

فإن قيل: فيلزم جواز ذلك للعبد أيضاً.

أجيب: بالتزامه أو بالفرق، فإن الله عالـم بالتمكن من التعويض بخلاف العبد، وأما الإيلام بدون الرضا لمنفعة الغير على ما يراه الضميري في إيلام زيد لاعتبار عمرو، وجمهور المعتزلة في ذبح الحيوانات واستعمالها لمنافع العباد، فلا يعقل حسنه، ومنها أنهم ذهبوا إلى أن آلام غير العاقل من الصبيان والمجانين والبهائم حسنة لالتزام أعواض يزيد عليها، ثم اضطربوا في أنها تكون في الدنيا، أم في الآخرة. وفي أن البهائم هل تدخل الجنة؟ ويخلق فيها العقل والعلم، وأن ذلك عوض أم لا؟ وفي أن عاقبة أمرها ماذا؟وفي بعض التفاسير أن قول الكافر ﴿**يا ليتني كنت تراباً**﴾(1) يكون حين يوصل الله تعالى إلى البهائم أعواضها، ثم يجعلها تراباً. وأما أعواض الكفار، والفساق فقيل في الدنيا، وقيل في النار بتخفيف العذاب.

قال (الثالث الجزاء وسيأتي)

وهو الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وسيأتي في مقصد السمعيات على التفصيل.

قال (الرابع الاحترام)

إذا علم من المعصوم أو التائب أنه يكفر أو يفسق لو بقي لما في تركه من تفويت الغرض، وجمهورهم على أنه لا يجب لأن التفويت إنما هو بفعل العبد. ذهب بعض المعتزلة إلى أن الباري تعالى إذا علم من المؤمن المعصوم أو التائب أنه إن أبقاه حياً يكفر أو يفسق يجب اخترامه لأن في تركه تفويتاً للغرض بعد حصوله وهو قبيح. والأكثرون على أنه لا يجب، لأن تفويت الغرض، إنما هو بفعل العبد، وهو المعصية لا بالتبقية، ولأنه لم يخترم من كفر بعد الإيمان، وعصى بعد الطاعة، ولم يخترم إبليس مع ما روي أنه عَبَدَ اللهَ تعالى عشرين ألف سنة ثم كفر.

والقول بأن ذلك كان مع النفاق بعيد جداً، والاستدلال بقوله تعالى ﴿ **وكان من الكافرين**﴾ (2)ضعيف لقول المفسرين إنه بمعنى صار أو كان من جنس كفرة الجن

---

(1) سورة النبأ آية رقم ٤٠

(2) هذا جزء من آية من سورة البقرة ٣٤ ﴿ فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر﴾.

وشياطينهم، أو كان في علم الله تعالى ممن يكفر، وأما إذا علم من المؤمن أنه يكفر أو يفسق ثم يتوب، أو من الكافر والفاسق أنه يزداد كفراً وعصياناً، ولا يتوب فلا يجب الاخترام، كما لا يجب تبقية المؤمن إذا علم منه زيادة الطاعة، ولا تبقية الطفل إذا علم منه أنه لو كلفه آمن، وأما تبقية إبليس وتمكينه. فقال أبو علي: إنما يحسن إذا كان المعلوم أن من يعصي بوسوسته يعصي لولا وسوسته.[1]

قال (الخامس الأصلح)

(الخامس الأصلح للعباد في الدين عند البصرية، والدنيا أيضاً عند البغدادية، واتفقوا على وجوب الاقدار والتمكين، وأقصى ما يمكن من الأصلح لكل أحد، حتى ليس في المقدور ما لو فعل بالكفار لآمنوا جميعاً، وإلا لكان تركه بخلاً وسفهاً، كالحكيم[2] أمر بطاعته، ولم يعط مع القدرة وعدم التضرر ما يوصل إليه، وكالكريم استدعى حضور ضيف، وترك تلقيه بالبشاشة إلى الفظاظة[3]. وقد يتمسك بأن وجوب الفعل عند خلوص الداعي، والقدرة قطعي، ونحن نقول بعد التنزل، لو وجب الأصلح لما خلق الكافر الفقير المبتلى طول عمره بالمحن والآفات، لوجب بمقتضى تمثيلاتكم على كل أحد، ما هو الأصلح لعبيده، وألزم أن يكون الأصلح للكفار الخلود في النار، وأن يكون كل ما يفعله بالعباد أداء الواجب، فلا يستوجب شكراً، وأن تتناهى مقدوراته من اللطف، وأن تكون إماتة الأنبياء، والأولياء والمحسنين والكرماء، وتبقية الظلمة والغواة، وإبليس والذرايات ومن

---

(١) الوسوسة: حديث النفس يقال: وسوست إليه نفسه (وسوسة) وسواساً بكسر الواو.
والوسواس: بالفتح الاسم كالزِلزال والزَّلزال وقوله تعالى: ﴿فوسوس لهما الشيطان﴾، يريد إليهما، ولكن العرب توصل بهذه الحروف كلها الفعل ويقال لصوت الحُلى (وسواس). والوسواس أيضاً اسم الشيطان.

(٢) ورد في القرآن لفظ الحكيم على خمسة أوجه:
الاول: بمعنى الأمور المقضية على وجه الحكمة قال تعالى ﴿فيها يفرق كل أمر حكيم﴾
الثاني: بمعنى اللوح المحفوظ ﴿وإنه في أم الكتاب لدينا لعليٌّ حكيم﴾.
الثالث: بمعنى الكتاب المشتمل على قبول المصالح ﴿الر تلك آيات الكتاب الحكيم﴾
وقيل: معنى الحكيم المحكم، قال تعالى: ﴿أحكمت آياته﴾.سورة هود آية رقم ١.

(٣) الفظ من الرجال الغليظ، وقد فظ يفظ بالفتح فظاظة بفتح الفاء.

علم منهم الارتداد، وتصلح للعباد وأن لا يحسن الدعاء لدفع البلاء، وأن يتساوى امتنانه على الكفر وعلى الانبياء، وأن لا يبقى له في التفضل مجال، ولا تكون له خيرة في الأفضال).

ذهب البغداديون من المعتزلة[(١)] إلى أنه يجب على الله تعالى ما هو[(٢)] أصلح لعباده في الدين، والدنيا، وقال البصريون: بل في الدين فقط فيعنون[(٣)] بالأصلح الأنفع، والبغداديون الأصلح في الحكمة والتدبير. واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين، وأقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف، ويطيع وأنه فعل لكل أحد غاية مقدورة من الأصلح، وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعاً، وإلا لكان تركه بخلاً وسفهاً[(٤)]، وعمدتهم القصوى[(٥)] قياس الغائب على الشاهد لقصور نظرهم في المعارف الإلٰهية، واللطائف الخفية الربانية، ووفور غلطهم في صفات الواجب الحق وأفعال الغني المطلق. قالوا: نحن نقطع بأن الحكيم إذا أمر بطاعته، وقدر على أن يعطي المأمور ما يصل به إلى الطاعة من غير تضرر بذلك، ثم لم يفعل كان مذموماً عند العقلاء، معدوداً في زمرة البخلاء، ولذلك من دعى عدوه إلى الموالاة، والرجوع إلى الطاعة، لا يجوز أن يعامله من الغلظ واللين إلا بما هو أنجع في حصول المراد، وأدعى[(٦)] إلى ترك العناد، وأيضاً من اتخذ ضيافة لرجل واستدعى حضوره، وعلم أنه لو تلقاه ببشر وطلاقة وجه دخل وأكل وإلا فلا. فالواجب عليه البشر والطلاقة[(٧)] والملاطفة لا أضدادها.

قلنا: ذاك بعد تسليم استلزام الأمر الإرادة إنما هو في حكيم محتاج إلى طاعة

---

(١) في (ب) والمعتزلة بدلاً (من المعتزلة)
(٢) سقط من (ب) لفظ (ما هو)
(٣) في (أ) يقصدون بدلاً من (يعنون)
(٤) سقط من (أ) لفظ (وسفهاً)
(٥) في (ب) الكبرى بدلاً من (القصوى)
(٦) سقط في (ب) وأدعى إلى
(٧) سقط من (أ) لفظ (الطلاقة)

الأولياء أو رجوع الأعداء، ويتعزز[1] بكثرة الأعوان والأنصار، ويعظم لديه الأقدار، ويكون للشيء بالنسبة إليه مقدار، وقد يتمسك بأن عند وجود الداعي والقدرة، وانتفاء الصارف يجب الفعل.

وردّ بأن ذاك بعد التسليم وجوب عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة. والكلام في الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك، فأين هذا من ذاك؟ لنا بعد التنزل إلى القول لوجوب شيء على الله، وأن ليس الصلاح والفساد بخلق الله تعالى وجوه:

الأول: لو وجب عليه الأصلح لعباده[2] لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة، سيما[3] المبتلى بالأسقام والآلام، والمحن والآفات.

الثاني: يلزم على ما ذكرتم من الأمثلة أنه يجب على كل أحد ما هو أصلح لعبيده ولنفسه فإن دفع بأن المكلف يتضرر بذلك، ويلحقه الكد والتعب[4].

أجيب: بأنه يلزم حينئذ أن لا يجب عليه شيء مما هو[5] كذلك.

فإن قيل: يترتب عليه ثواب يربى عليه فيحسن لذلك.

قلنا: فليكن الأصلح كذلك.

الثالث: يلزم أن يكون الأصلح للكفار الخلود[6] في النار. إذ لو كان الخروج أو عدم الدخول أصلح لفعل.

فإن قيل: نعم يلزم أن الأصلح لهم[7] الخلود لعلمه بأنهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه.

---

(١) في (ب) ويتقوى بدلاً من (ويتعزز)
(٢) سقط من (ب) لفظ (لعباده)
(٣) سقط من (أ) لفظ (سيما)
(٤) سقط من (أ) لفظ (والتعب)
(٥) في (ب) يكون بدلاً من (هو)
(٦) في (أ) البقاء في النار بدلاً من (الخلود)
(٧) سقط من (ب) لفظ (لهم)

قلنا: لا خفاء في أن الإماتة وقطع العذاب ثم سلب العقول أصلح. وأيضاً فإذا كان تكليف من علم أنه يكفر أصلح مع أنه تنجيز مشقة، فلم لا يكون إنقاذاً من علم أنه يعود أصلح مع أنه تنجيز راحة.

الرابع: يلزم أن لا يستوجب الله على فعل شكراً لكونه مؤدياً للواجب كمن يرد وديعة[1]، وديناً لازماً.

الخامس: مقدورات الله تعالى غير متناهية، فأي قدر يضبطونه[2] في الأصلح فالمزيد عليه ممكن، فيجب لا إلى حدّ.

فإن قيل: ربما يصير ضم المزيد إليه مفسدة، كما أن ضم النافع إلى النافع يصير مضرة، فيما إذا زاد من الدواء[3] على القدر الذي فيه الشفاء.

أجيب: بأنه لا يعقل أن يكون ضم الصلاح إلى الصلاح فساداً، وتقدر قدر من الدواء للشفاء إنما هو بطريق جري[4] العادة من الله تعالى، فإنه النافع والضار لا الدواء، حتى لو غير العادة، وجعل الشفاء في القدر الزائد جاز.

ولو سلّم فالنفع مقدور والزيادة في الدواء ليس من ضم النفع إلى النفع، بل من ضم ليس ينفع مثلاً لنافع في الحمى قدر من المبرد يقاوم الحرارة الغالية، فإذ زيد عليه قدر فليس ينفع، لأنه عمله ليس في دفع تلك الحرارة التي هي المرض، بل في إثبات برودة تزيل الصحة والاعتدال[5] بخلاف الصلاح في الدين، فإنه لا يتقدر بقدر، ولا ينتهي إلى حد، وكل صلاح ضم إلى صلاح يكون أصلح.

فإن قيل: يتقدر الأصلح لا لتناهي قدرة الله تعالى. بل لما علم أن المزيد عليه يصير سبباً[6] للطغيان.

(١) سقط من (أ) لفظ (وديعة)
(٢) في (ب) يقدرونه بدلاً من (يضبطونه)
(٣) سقط من (ب) لفظ (الدواء).
(٤) سقط من (ب) لفظ (جري)
(٥) سقط من (أ) لفظ (والاعتدال)
(٦) في (ب) طريقاً بدلاً من (سبباً)

أجيب: بأنكم لا تعتبرون في وجوب الأصلح جانب المعلوم حيث تزعمون أن من علم الله تعالى أنه لو كلفه طغى وعصى واستكبر وكفر يجب على الله تعويضه للثواب مع علمه بأنه لا يدركه بل يقع في العقاب ولو أنه اخترمه قبل كمال العقل خلص نجياً.

السادس: يلزم أن تكون إماتة الأنبياء والأولياء المرشدين بعد حين وتبقية إبليس وذرياته المضلين إلى يوم الدين أصلح لعباده وكفى بهذا فظاعة.

السابع: من علم الله تعالى منه الكفر والعصيان أو الارتداد بعد الإسلام، فلا خفاء في أن الإماتة أو سلب العقل أصلح له ولم يفعل.

فإن قيل: بل الأصلح التكليف والتعريض للنعيم الدائم لكونه أعلى المنزلتين.

قلنا: فلم لم يفعل ذلك بمن مات طفلاً، وكيف لم يكن التكليف والتعريض لأعلى المنزلتين أصلح له، وبهذه النكتة ألزم الأشعري الجبائي ورجع عن مذهبه.

فإن قيل: علم من الطفل أنه إن عاش ضل وأضل غيره فأماته لمصلحة الغير.

قلنا: فكيف لم يمت فرعون[1] وهامان[2] ومزدك وزرادشت وغيرهم من الضالين المضلين أطفالاً، وكيف لم يكن منع الأصلح عمن لا جناية له لأجل مصلحة الغير سفهاً وظلماً.

---

(١) فرعون: اسم أعجمي ممنوع من الصرف، والجمع: فراعنة كقياصره وأكاسرة وهو اسم لكل من ملك مصر، فإذا أضيفت إليها الاسكندرية سمى عزيزاً واختلف في اسمه، فقيل: مصعب بن الوليد، وقيل: ريان بن الوليد، وقيل: الوليد بن ريان، وكان أصله من خراسان من مدينة بسورمان، وقيل من قرية مجهولة تسمى: نوشخ، ولما قعد على سرير الملك قال: أين عجائز نوشخ
وقد صدر منه ما لم يصدر من أحد من الكفار والمتمردين، ولا من قائدهم إبليس، منها إنكار العبودية ـ ودعوى الربوبية بقوله: (أنا ربكم الاعلى).

(٢) هامان: هو أسم أعجمي، وقد تقدمت نظائره، وكان وزير فرعون، وأصله من خراسان من قرية يقال لها بوشبخ، وكان قد قرأ كتب المتقدمين، وكان له اليد الطولى في حساب النجوم، وكان يستدل من طالعه على مجمل أحواله وأحوال فرعون فاتفقا وسافرا جميعاً من خراسان إلى أن بلغ أمرهما ما بلغ، وذكر شواهد شقاوته وخذلانه في مواضع من الكتاب العرير.

الثامن: أجمع الأنبياء والأولياء وجميع العقلاء على الدعاء لدفع البلاء[1]، وكشف البأساء والضراء، فعندكم يكون ذلك سؤالاً من الله تعالى أن يغير الأصلح، ويمنع الواجب وهو ظلم.

التاسع: أن أعطى أبا جهل[2] لعنه الله غاية مقدوره من المصالح والألطاف، فقد سوى بين النبيﷺ وبين أبي جهل في الإنعام والإحسان ورجع فضل النبي عليه السلام إلى محصن اختياره من غير امتنان، وإن منع أبا جهل بعض المصالح والألطاف فقد ترك الواجب ولزم السفه والظلم على ما هو أصلكم الفاسد.

العاشر: لو وجب الأصلح لما بقي للتفضل مجال، ولم يكن لله خيرة في الإنعام والإفضال وهو باطل لقوله تعالى ﴿وربك يخلق ما يشاء ويختار﴾[3] ﴿يختص برحمته من يشاء﴾[4] ﴿يؤتي الحكمة من يشاء﴾[5] ﴿إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين﴾[6] ولعمري إن مفاسد هذا الأصل أظهر من أن تخفى، وأكثر من أن تحصى، ولو وجب على الله الأصلح للعباد لما ضل المعتزلة طريق الرشاد.

---

(١) أخرج ابن ماجه بسنده عن ثوبان قال: قال رسول اللهﷺ «لا يزيد في العمر إلا البر، ولا يرد القضاء إلا الدعاء وإن الرجل ليحرم الرزق بخطيئة يعملها».

(٢) هو عمرو بن هشام بن المغيرة المخزوميُّ القرشي، أشد الناس عداوة للنبيﷺ في صدر الاسلام، وأحد سادات قريش وأبطالها في الجاهلية.

قال صاحب عيون الأخبار: سودت قريش أبا جهل ولم يطر شاربه فادخلته دار الندوة مع الكهول، أدرك الإسلام، وكان يقال له أبو الحكم فدعاه المسلمون أبا جهل، قتل في غزوة بدر عام ٢ هـ

راجع ابن الأثير: ١: ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٢٧، والسيرة الحلبية ٢: ٣٢

(٣) سورة القصص آية رقم ٦٨

(٤) سورة البقرة آية رقم ١٠٥

(٥) سورة البقرة آية رقم ٢٦٩

(٦) سورة آل عمران آية رقم ٣٣

الفصل السابع

في أسماء الله تعالى

وفيه مباحث:

١ ـ الاسم

٢ ـ أسماء الله تعالى توفيقية

٣ ـ في مدلول الاسم

(الفصل السابع في أسمائه وفيه مباحث).

معظم كلام القدماء في هذا الفصل شرح معاني أسماء الله، ورجعها إلى ما له من الصفات والأفعال، والمتأخرون فوضوا ذلك إلى ما صنف فيه من الكتب، واقتصروا على ما اختلفوا فيه من مغايرة الاسم للمسمى وكون أسماء الله تعالى توفيقية.

المبحث الأول

الاسم

قال (المبحث الأول الاسم)

(هو اللفظ الموضوع، والمسمى هو المعنى الموضوع له، والتسمية وصفه أو ذكره فتغايرها ضروري وما اشتهر من أن الاسم نفس المسمى، والتسمية غيرهما، أريد بالاسم المدلول. كما في قولنا زيد كاتب بخلاف قولنا زيد مكتوب، وتفضل الشيخ بأن الاسم قد يكون نفس المسمى كقولنا الله - وقد يكون غيره كالخلق، وقد يكون بحيث لا هو ولا غيره كالعالم مبني على أنه أخذ المدلول بحيث يعم التضمن، وأراد بالمسمى نفس الذات والحقيقة، وتمسك الفريقين بمثل قوله تعالى ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾[1] وقوله تعالى ﴿ولله الأسماء الحسنى﴾[2]. مع أنه يوهم أن المتنازع ا س م وليس كذلك ضعيف، إذ قد يقدس الاسم، ويعبر بتعظيمه عن تعظيم الذات، وقد يراد به عند الشيخ التسمية، مع أن تعدد المفهومات لا ينافي وحدة الذات.

فإن قيل: لا خفاء في تغاير اللفظ والمعنى وعدم تغاير المدلول والمسمى فلا يظهر ما يصلح محلاً للنزاع والاشتباه.

---

(١) سورة الأعلى آية رقم ١

(٢) سورة الأعراف آية رقم ١٨٠

قلنا: عند ذكر (الحكم) الاسم قد يتعلق الحكم بالمدلول كما في كتب زيد، وقد يتعلق بالدال كما في كتبت زيداً حتى كان لكل لفظ وضعاً علميا بالنسبة إلى نفسه كما في قولنا: ضرب فعل ماض، ومن حرف جر، على أن من الأسماء ما هو من أفراد المسمى كالكلمة والاسم، ومن المدلولات ما هو ذات المسمى كالإنسان وما هو عارض كالضاحك والمسمى قد يراد به المفهوم، وقد يراد به ما صدق هو عليه من الإفراد، فلا يبعد أن تورث هذه الإطلاقات اشتباهاً في إطلاق أن الاسم نفس المسمى أم غيره؟).

هو اللفظ المفرد[١] الموضوع للمعنى على ما يعم أنواع الكلمة، وقد يقيد بالاستقلال والتجرد عن الزمان، فيقابل الفعل والحرف على ما هو مصطلح[٢] النحاة، والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بإزائه، والتسمية هو وضع الاسم للمعنى، وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه كما يقال سمي زيداً، ولم يسم عمراً، فلا خفاء في تغاير[٣] الأمور الثلاثة، وإنما الخفاء فيما ذهب إليه بعض[٤] أصحابنا من أن الاسم نفس المسمى، وفيما ذكره الشيخ الأشعري[٥] من أن أسماء الله تعالى ثلاثة أقسام، ما هو نفس المسمى، مثل الله الدال على الوجود أي الذات، وما هو غيره، كالخالق، والرازق، ونحو ذلك مما يدل على فعل، وما لا يقال انه هو، ولا غيره، كالعالم والقادر، وكل ما يدل على الصفات القديمة، وأما التسمية فغير الاسم والمسمى[٦] وتوضيحه أنهم يريدون بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله، كما يريدون بالوصف قول الواصف، وبالصفة مدلوله، وكما يقولون إن القراءة حادثة والمقروء قديم، إلا أن الأصحاب اعتبروا المدلول المطابقي فأطلقوا القول بأن الاسم نفس المسمى للقطع بأن مدلول الخالق شيء ما له الخلق، لا نفس الخلق، ومدلول

---

(١) سقط من (ب) لفظ (المفرد)
(٢) في (أ) عند بدلاً من (مصطلح)
(٣) في (ب) اختلاف بدلاً من (تغاير)
(٤) سقط من (ب) لفظ (بعض)
(٥) سبق الترجمة له في هذا الكتاب في كلمة وافية
(٦) في (ب) فغيرهما بدلاً من (الاسم والمسمى)

العالم شيء ما له العلم لا نفس العلم، والشيخ أخذ المدلول أعم، واعتبر في أسماء الصفات المعاني المقصودة، فزعم أنْ مدلول الخالق الخلق، وهو غير الذات، ومدلول العالم العلم وهو لا عين ولا غير، وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل، أما العقل، فلأنه لو كانت الأسماء غير الذات لكانت حادثة، فلم يكن الباري تعالى في الأزل إلهاً وعالماً وقادراً ونحو ذلك وهو محال بخلاف الخالقية فإنه يلزم من قدمها قدم المخلوق إذا أريد الخالق بالفعل، كالقاطع في قولنا السيف قاطع عند الوقوع بخلاف قولنا السيف قاطع في الغمد، بمعنى أن من شأنه ذلك، فإن الخالق ح معناه الاقتدار على ذلك، وأما النقل فلقوله تعالى ﴿**سبح اسم ربك**﴾(1) والتسبيح إنما هو للذات دون اللفظ وقوله تعالى ﴿**ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها**﴾(2) وعبادتهم إنما هي للأصنام التي هي المسميات دون الأسامي، وأما التمسك بأن الاسم لو كان غير المسمى لما كان قولنا محمد رسول الله حكماً بثبوت(3) الرسالة للنبيﷺ، بل لغيره فشبهة واهية(4). فإن الاسم وإن لم يكن(5) نفس المسمى لكنه دال عليه، ووضع الكلام على أن تذكر الألفاظ ويرجع الأحكام إلى المدلولات، كقولنا زيد كاتب، أي مدلول زيد متصف بمعنى الكتابة، وقد يرجع بمعونة القرينة إلى نفس اللفظ، كما في قولنا: زيد مكتوب، وثلاثي، ومعرب، ونحو ذلك.

وأجيب عن الأول: بأن الثابت في الأزل معنى الإلٰهية، والعلم، ولا يلزم من انتفاء الاسم بمعنى اللفظ(6)، انتفاء ذلك المعنى.

وعن الثاني: بأن معنى تسبيح الاسم تقديسه، وتنزيهه، عن أن يسمى به الغير أو عن يفسر بما لا يليق، أو عن يذكر على غير وجه التعظيم(7)، أو هو كناية عن

---

(1) سورة الاعلى آية رقم ١

(2) سورة يوسف آية رقم ٤٠

(3) سقط من (ب) لفظ (بثبوت)

(4) في (ب) ضعيفة بدلاً من (واهية)

(5) سقط من (ب) لفظ (يكن)

(6) سقط من (أ) كلمة (اللفظ)

(7) سقط من (أ) لفظ (وجه)

تسبيح الذات كما في قولهم: سلام على المجلس الشريف، والجناب المنيف، وفيه من التعظيم والإجلال ما لا يخفى[1]، أو لفظ الاسم مقحم كما في قول الشاعر: ثم اسم السلام عليكما. ومعنى عبادة الأسماء أنهم يعبدون الأصنام التي ليس فيها من الإلهية إلا مجرد الاسم. كمن سمى نفسه بالسلطان، وليست عنده آلات السلطنة وأسبابها، فيقال إنه فرح من السلطنة بالاسم على أن في تقرير الاستدلال اعترافاً بالمغايرة حيث يقال التسبيح لذات الرب دون اسمه. والعبادة لذوات الأصنام دون أساميها، بل ربما يدعي أن في الآيتين دلالة على المغايرة حيث أضيف الاسم إلى الرب، وجعل الأسماء بتسميتهم، وجعلهم مع القطع بأن أشخاص الأصنام ليست كذلك، ثم عورض الوجهان لوجهين:

الأول: أن الاسم لفظ وهو عرض غير باق، ولا قائم بنفسه، متصف بأنه مركب من الحروف، وبأنه عجمي أو عربي ثلاثي أو رباعي، والمسمى معنى لا يتصف بذلك وربما يكون جسماً قائماً بنفسه متصفاً بالألوان متمكناً في المكان إلى غير ذلك من الخواص فكيف يتحدان.

الثاني: قوله تعالى ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾[2] وقوله عليه السلام «إن لله تعالى تسعاً وتسعين اسماً»[3] مع القطع بأن المسمى واحد لا تعدد فيه.

وأجيب: بأن النزاع ليس في نفس اللفظ، بل مدلوله، ونحن إنما نعبر عن اللفظ بالتسمية، وإن كانت في اللغة فعل الواضع أو الذاكر، ثم لا ننكر إطلاق الاسم على التسمية كما في الآية والحديث، على أن الحق أن المسميات أيضاً كثيرة، للقطع بأن مفهوم العالم غير مفهوم القادر، وكذا البواقي، وإنما الواحد هو لذات المتصف بالمسميات.

---

(١) في (ب) كثيراً من (ما لا يخفى)

(٢) سورة الأعراف آية رقم ١٨٠

(٣) الحديث أخرجه البخاريُّ في كتاب الدعوات ٦٩ وأخرجه الإمام مسلم في كتاب الذكر ٢ باب في أسماء الله تعالى وفضل من أحصاها ٢٦٧٧ بسنده عن أبي هريرة عن النبيﷺ وفيه زيادة من حفظها دخل الجنة وإن الله وتر يحب الوتر، وفي رواية ابن عمر «من أحصاها» وأخرجه ابن ماجه في كتاب الدعاء

فإن قيل: تمسك الفريقين بالآيات والحديث مما لا يكاد يصح، لأن النزاع ليس في ا س م بل في إفراد مدلوله من مثل السماء والأرض والعالم والقادر والاسم والفعل وغير ذلك على ما يشهد به كلامهم ألا يرى أنه لو أريد الأول لما كان للقول بتعدد أسماء الله تعالى وانقسامها إلى ما هو عين أو غير أو لا عين ولا غير معنى، وبهذا يسقط ما ذكره الإمام الرازي من أن لفظ الاسم مسمى بالاسم لا الفعل والحرف. فههنا الاسم والمسمى واحد ولا يحتاج إلى الجواب بأن الاسم هو لفظ الاسم من حيث إنه دال وموضوع، والمسمى هو من حيث إنه مدلول وموضوع له بل فرد من أفراد الموضوع له فتغايرا[1].

قلنا: نعم إلا أن وجه تمسك الأولين أن في مثل ﴿**سبح اسم ربك**﴾[2] أريد بلفظ الاسم الذي هو[3] من جملة الأسماء مسماه الذي هو اسم من أسماء الله تعالى، ثم أريد به مسماه الذي هو الذات الإلٰهية [4]، إلا أنه يرد إشكال الإضافة، ووجه تمسك الآخرين، أن في قوله تعالى ﴿**ولله الأسماء الحسنى**﴾[5] أريد بلفظ الأسماء مثل لفظ الرحمن، والرحيم، والعليم، والقدير، وغير ذلك مما هو غير لفظ الأسماء، ثم إنها متعددة فيكون غير المسمى الذي هو ذات الواحد الحقيقي، الذي لا تعدد فيه أصلاً.

فإن قيل: قد ظهر أن ليس الخلاف في لفظ الاسم، وأنه في اللغة موضوع للفظ الشيء أو لمعناه[6]، بل في الأسماء التي من جملتها لفظ الاسم، ولا خفاء في أنها أصوات وحروف مغايرة لمدلولاتها، ومفهوماتها[7]، وإن أريد بالاسم المدلول،

---

(١) سقط من (أ) فتغايرا
(٢) سورة الاعلى آية رقم ١
(٣) سقط من (ب) لفظ (هو)
(٤) سقط من (ب) لفظ (الالهية)
(٥) سورة الاعراف آية رقم ١٨٠
(٦) سقط من (أ) لفظ (أو لمعناه)
(٧) سقط من (ب) لفظ (ومفهوماتها)

فلا خفاء في أن مدلول اسم الشيء ومفهومه نفس مسماه من غير احتياج إلى استدلال، بل هو لغو من الكلام بمنزلة قولنا: ذات الشيء ذاته. فما وجه هذا الاختلاف المستمر بين كثير من العقلاء.

قلنا: الاسم إذا وقع في كلام قد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب وقدير إذ نفس لفظه كقولنا زيد اسم معرب حتى ان كل كلمة فإنه اسم موضوع بإزاء لفظه يعبر عنه كقوله ضرب فعل ماض، ومن حرف جر.

وقد أوردنا لهذا زيادة توضيح وتفصيل في فوائد شرح الأصول.

ثم إذا أريد المعنى. وقد يراد نفس ماهية المسمى كقولنا الحيوان جنس، والإنسان نوع، وقد يراد بعض أفرادها، كقولنا جاءني إنسان ورأيت حيواناً، وقد يراد جزؤها كالناطق، أو عارض لها كالضاحك، فلا يبعد أن يقع بهذا الاعتبار اختلاف واشتباه في أن اسم الشيء نفس مسماه أم غيره.

المبحث الثاني

أسماء الله تعالى توفيقية

قال (المبحث الثاني)

(المبحث الثاني أسماء الله تعالى توفيقية خلافا للمعتزلة، والقاضي مطلقاً والغزالي[1] في الصفات، وتوقف إمام الحرمين، ومحل النزاع ما اتصف الباري بمعناه، ولم يرد إذن ولا منع به، ولا بمرادفه، وكان مشعراً بإجلال من غير وهم إخلال لنا أنه لا يجوز في حق النبيﷺ، بل لا يرتضيه آحاد الناس. قالوا شاع في سائر اللغات. قلنا غير محل النزاع.

قال الإمام الحل والحرمة من أحكام الشرع، فيتوقف على دليل شرعي وعلى عبرة بالقياس في الأسماء والصفات.

قلنا: التسمية من العمليات. وقال الغزالي أجزاء الصفات إخبار بصفات مدلولاتها فيجوز بدلائل إباحة الصدق، بل استحبابه إلا لمانع بخلاف التسمية، فإنه تصرف في المسمى فلا يصلح إلا لمن له الولاية. وإنما لم يجزم مثل العارف[2] والفطن[3] لما فيه من وهم الإجلال، ولا يمثل الحارث والزارع بعدم الإجلال).

---

(١) هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي أبو حامد، حجة الإسلام، فيلسوف، متصوف، له نحو مئتي مصنف، مولده ووفاته في الطبران عام ٤٥٠ هـ. ورحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر، وعاد إلى بلدته من كتبه: إحياء علوم الدين، وتهافت الفلاسفة ومقاصد الفلاسفة وغير ذلك كثير توفى عام ٥٠٥ هـ.

راجع وفيات الأعيان ١: ٤٦٣ وطبقات الشافعية ٤: ١٠١ وشذرات الذهب ٤: ١٠ ومفتاح السعادة ٢: ١٩١ - ٢١٠

(٢) العارف: العرف: الريح الطيبة، والمعروف ضد المنكر، والعرف عرف الفرس، وقوله تعالى: ﴿والمرسلات عرفاً﴾ قيل هو مستعار من عرف الفرس، والأعراف الذي في القرآن، قيل هو سور بين الجنة والنار، وعرفات موضع بمنى، وهو اسم في لفظ الجمع فلا يجمع. قال الفراء: لا واحد له والعارف: بمعنى كالعليم والعالم، والعريف أيضاً النقيب وهو دون الرئيس والجمع عرفاء.

(٣) الفطنة: كالفهم تقول: فطن للشيء يفطن بالضم فطنه، وفطن بالكسر فطنه أيضاً وفطانة وفطانية بفتح =

لا خلاف في جواز إطلاق الأسماء والصفات على الباري تعالى إذا ورد إذن الشرع وعدم جوازه إذا ورد منعه. وإنما الخلاف فيما لم يرد به إذن ولا منع، وكان هو موصوفاً بمعناه، ولم يكن إطلاقه عليه مما يستحيل في حقه، فعندنا لا يجوز، وعند المعتزلة يجوز، وإليه مال القاضي أبو بكر منا(١)، وتوقف إمام الحرمين(٢)، وفصل الإمام الغزالي(٣) رحمه الله فقال بجواز الصفة، وهو ما يدل على معنى زائد على الذات دون الاسم، وهو ما يدل علي نفس الذات، ويشكل هذا بمثل الإله اسماً للمعبود، والكتاب اسماً للمكتوب، والرسم اسماً لما رم من العظام أي بلي، وبسا ء الزمان(٤) والمكان والآلة، ولعل المتكلم يلتزم كونها صفات، وإن كانت اسماً عند النحاه، وقد أورد تمام تحقيق الفرق في فوائد شرح الأصول لنا. أنه لا يجوز أن يسمى النبيﷺ بما ليس من أسمائه، بل لو سمي واحد من أفراد الناس بما لم يسمه به أبواه لما ارتضاه. فالباري تعالى وتقدس أولى. قالوا أهل كل لغة يسمونه باسم مختص بلغتهم كقولهم خذامي وتنكري، وشاع ذلك وذاع من غير نكير وكان إجماعاً.

قلنا: كفى بالإجماع دليلاً على الإذن الشرعي، وهذا ما يقال انه لا خلاف فيما يرادف الأسماء الواردة في الشرع.

قال إمام الحرمين: معنى الجواز وعدمه الحل والحرمة، وكل منهما حكم شرعي لا يثبت إلا بدليل شرعي، والقياس(٥) إنما يعتبر في العمليات دون الأسماء

= الفاء فيهما، ورجل فطن بكسر الطاء وضمها.

(١) سبق الترجمة للقاضي أبي بكر الباقلاني.

(٢) سبق الترجمة لإمام الحرمين الجويني

(٣) سبق الترجمة لحجه الإسلام الغزالي

(٤) الزمان: الوقت كثيره وقليله، وهو المدة الواقعة بين حادثتين أولاهما سابقة، وثانيتهما لاحقة، ومنه زمان الحصاد، وزمان الشباب وزمان الجاهلية، وجمع الزمان أزمنة، تقول السنة أربعة أزمنة أي أقسام وفصول، وتقول أيضاً الأزمنة القديمة، أو الأزمنة الحديثة.

(٥) القياس: التقدير، يقال الشيء إذا قدره، ويستعمل أيضاً في التشبيه، أي في تشبيه الشيء بالشيء يقال: هذا قياس ذاك إذا كان بينهما تشابه.

والقياس اللغوي: رد الشيء إلى نظيره، والقياس الفقهي حمل فرع على أصله، لعلة مشتركة بينهما. =

والصفات. وأجيب بأن التسمية من باب العمليات وأفعال اللسان.

وقال الإمام الغزالي: إجراء الصفات إخبار بثبوت مدلولها. فيجوز عند ثبوت المدلول إلا لمانع بالدلائل الدالة على إباحة الصدق، بل استحبابه بخلاف التسمية فإنه تصرف في المسمى لا ولاية عليه إلا للأب والمالك، ومن يجري مجرى ذلك.

فإن قيل: فلم لا يجوز مثل العارف، والعاقل، والفطن، والذكي، وما أشبه ذلك.

قلنا: لما فيه من الإيهام لشهرة استعماله، مع خصوصية تمنع في حق الباري تعالى، فإن المعرفة قد تشعر سبق العدم، والعقل بما يعقل العالم أي يحسبه، ويمنعه، والفطنة والذكاء بسرعة إدراك ما غاب، وكذا جميع الألفاظ الدالة على الإدراك. حتى قالوا إن الدراية تشعر بضرب من الحيلة، وهو إعجال الفكر والروية، وما فيه إيهام لا يجوز بدون الإذن وفاقاً، كالصبور، والشكور، والحليم، والرحيم.

فإن قيل: قد وجدنا من الأوصاف ما يمتنع إطلاقها، مع ورود الشرع بها، كالماكر، والمستهزىء والمنزل، والمنشىء، والحارث، والزارع، والرامي.

قلنا: لا يكفي في صحة الإجراء على الإطلاق[1] مجرد وقوعها في الكتاب، والسنة، بحسب اقتضاء المقام، وسياق الكلام، بل يجب أن لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية أدب.

= والقياس المنطقي: قول مؤلف من أقوال إذا وصفت لزم عنها بذاتها لا بالعرض، قول آخر غيرها اضطراراً. (ابن سينا النجاة ص ٤٧) والقياس المنطقي قسمان. قياس اقتراني، وقياس استثنائي. (راجع ابن سينا النجاة ص ٤٨)

(١) سقط من (أ) لفظ (على الاطلاق)

قال (المبحث الثالث)
في مدلول الاسم

(مدلول الاسم قد يكون نفس الذات، وقد يكون مأخوذاً باعتبار[1] الأجزاء، وبعض العوارض من الصفات والأفعال، والسلوب[2]، والإضافات، وبهذا الاعتبار كثرت أسماء الله تعالى،ولا خفاء في امتناع الثاني، واختلفوا في الأول، وزعموا أنه فرع الاختلاف في العلم بالذات[3]، وليس بشيء لجواز أن يكون الواضع هو الله تعالى، أو يكفي العلم بالذات بوجه ما فلهذا ذهب المحققون إلى أن الله علم للذات.

فإن قيل: ما يصح اتصاف الباري تعالى كثير جداً[4]، وقد ورد[5] في الكتاب والسنة ما يزيد على مائة وخمسين، فما وجه الحصر في التسعة والتسعين[6]؟.

قلنا: بعد تسليم دلالة اسم العدد على نفي الزيادة، ويجوز أن يكون قوله ﷺ: «من أحصاها دخل الجنة»[7]. في موقع الوصف، ويكون الاسم الأعظم داخلاً فيها مبهماً لا يعرفه إلا الخاصة، أو خارجاً وزيادة شرفها بالنسبة إلى ما عداها على أن الرواية المشتملة على تفصيل التسعة والتسعين مما ضعفه كثير من المحدثين).

مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة، وقد يكون مأخوذاً باعتبار الأجزاء وقد يكون مأخوذاً باعتبار الصفات والأفعال والسلوب والإضافات، ولا خفاء في تكثير أسماء الله تعالى بهذا الاعتبار، وامتناع ما يكون باعتبار الجزء لتنزهه عن التركب واختلفوا في الموضوع لنفس الذات، فقيل جائز بل واقع. كقولنا:

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (بعض)
(٢) سقط من (ب) لفظ (السلوب)
(٣) سقط من (ب) لفظ (بالذات)
(٤) سقط من (أ) لفظ (جداً)
(٥) في (ب) جاء بدلاً من (ورد)
(٦) كما يقول الرسول ﷺ: «إن لله تسعة وتسعون اسماً من أحصاها دخل الجنة»
(٧) في رواية أخرى «من حفظها دخل الجنة».

الله: فإن الجمهور على أنه علم لذاته المخصوصة، وكونه مأخوذاً من الإله بحذف الهمزة، وإدغام اللام، ومشتقاً من ألّه يأله أو وله يوله أو لاه يليه إذا احتجب أو يلوه إذا ارتفع أو غير ذلك[١] من الأقاويل الصحيحة والفاسدة لا ينافي العلمية ولا يقتضي الوصفية، وقيل غير جائز لأن الوضع يقتضي العلم بالموضوع له، ولا سبيل للعقول إلى العلم بحقيقة الذات.

وأجيب بأنه يجوز أن يكون الواضع هو الله تعالى، وبأنه يكفي معرفة الموضوع له بوجه من الوجوه[٢] ككونه حقيقة ذات واجب الوجود. فالموضوع له يكون هو الذات مع أنه لا يعرف بكنه الحقيقة. وأما الاستدلال بأن اسم الله تعالى لا يكون إلا حسناً، والحسن إنما هو بحسب الصفات دون الذات[٣]، وبأن اسم العلم إنما يكون لما يدرك بالحسن[٤]، ويتصور في الوهم، وأن العلم قائم مقام الإشارة، ولا إشارة إلى الباري تعالى، وبأن العلم لا يكون إلا لغرض التمييز عن المشاركات النوعية أو الجنسية فلا يخفى ضعفه[٥].

فإن قيل: اعتبار السلوب والإضافات يقتضي تكثر أسماء الله تعالى جداً[٦] حتى ذكر بعضهم أنها لا تتناهى بحسب لا تناهي[٧] الإضافات والمغايرات، فما وجه التخصيص بالتسعة والتسعين على ما نطق به الحديث؟ على أنه قد دل الدعاء المأثور عن النبيﷺ على أن لله تعالى أسماء لم يعلمها أحداً من خلقه، واستأثر بها في علم الغيب عنده، وورد في الكتاب والسنة أسامي خارجة عن التسع والتسعين كالباري، والكافي، والدائم، والبصير[٨]، والنور[٩]، والمبين، والصادق[١٠]،

(١) راجع مشتقات الاسم الأعظم وأقوال العلماء في ذلك في كتاب بصائر ذوي التمييز جـ٢ ص١٢
(٢) سقط من (ب) كلمة (من الوجوه)
(٣) سقط من (ب) كلمة (دون الذات)
(٤) في (ب) الأحاسيس بدلاً من (الحس)
(٥) في (ب) ما فيه من ضعف بدلاً (من ضعفه)
(٦) سقط من (أ) لفظ (جداً)
(٧) في (ب) عدم تناهي بدلاً من (لا تناهي)
(٨) قال تعالى: ﴿وهو السميع البصير﴾
(٩) قال تعالى: ﴿الله نور السموات والأرض﴾
(١٠) قال تعالى: ﴿الصادق الوعد الأمين﴾.

والمحيط، والقديم، والقريب، والوتر[1] والفاطر[2]، والعلام[3]، والمليك، والأكرم، والمدبر، والرفيع، وذي الطول[4]، وذي المعارج[5] وذي الفضل، والخلاق، والمولى، والنصير، والغالب، والرب، والناصر، وشديد العقاب، وقابل التوب[6]، وغافر الذنب[7]، ومولج الليل في النهار، ومولج النهار في الليل، ومخرج الحيّ من الميت، ومخرج الميت من الحيّ[8]، والسيد، والحنان، والمنان، ورمضان.

وقد شاع في عبارات العلماء المريد، والمتكلم، والشيء، والموجود، والذات، والأزلي، والصانع والواجب وأمثال ذلك

أجيب بوجوه: الأول أن التنصيص على اسم العدد ربما لا يكون لنفي الزيادة، بل لغرض آخر كزيادة الفضيلة مثلاً.

الثاني: أن قوله من أحصاها دخل الجنة في موقع الوصف كقولك للأمير عشرة غلمان يكفون مهماته، بمعنى أن لهم زيادة قرب واشتغال بالمهمات، أو أن هذا القدر من غلمانه الجمة كاف لمهماته من غير افتقار إلى الآخرين.

فإن قيل: إن كان اسمه الأعظم خارجاً عن هذه الجملة، فكيف يختص ما سواه بهذا الشرف، وإن كان داخلاً فكيف يصح أنه مما يختص لمعرفته نبي أو ولي، وأنه سبب لكرامات عظيمة لمن عرفه حتى قيل: إن آصف بن برخيا إنما جاء بعرش بلقيس لأنه قد أوتي الاسم الأعظم

(١) قال الرسول ﷺ: «إن الله وتر يحب الوتر».
(٢) قال تعالى: ﴿فاطر السموات والأرض﴾.
(٣) قال تعالى: ﴿علام الغيوب﴾.
(٤) قال تعالى: ﴿ذي الطول﴾.
(٥) قال تعالى: ﴿من الله ذي المعارج﴾.
(٦) قال تعالى: ﴿قابل التوب شديد العقاب﴾.
(٧) قال تعالى: ﴿غافر الذنوب﴾.
(٨) قال تعالى: ﴿وتخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي وترزق من تشاء بغير حساب﴾. سورة آل عمران آية رقم ٢٧.

قلنا: يحتمل أن يكون خارجاً، ويكون زيادة شرف التسعة والتسعين وجلالتها بالإضافة إلى ما عداه، وأن يكون داخلاً فيها لا يعرفه بعينه إلا نبي أو وليّ.

الثالث: أن الأسماء منحصرة في التسعة والتسعين والرواية المشتملة على تفصيلها غير مذكورة في الصحيح، ولا خالية عن الاضطراب والتغيير، وقد ذكر كثير من المحدثين أن في إسنادها ضعفاً، وعلى هذا يظهر معنى قوله عليه السلام «إن الله وتر يحب الوتر»[1] أي جعل الأسماء التي سمى بها نفسه تسعة وتسعون ولم يكملها مائة لأنه وتر يحب الوتر، ويكون معنى إحصائها الاجتهاد في التقاطها من الكتاب والسنة، وجمعها وحفظها على ما قال بعض المحدثين. إنه صح عندي قريب من ثمانين يشتمل عليه الكتاب والصحاح من الأخبار، والباقي ينبغي أن يطلب من الأخبار بطريق الاجتهاد، والمشهور أن معنى إحصائها عدها، والتلفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء أنه ينبغي أن تذكر بلا إعراب ليكون إحصاء، ويشكل بما هو مضاف كمالك الملك، وذو الجلال، وقيل حفظها، أو التأمل في معانيها.

تم بمشيئة الله الجزء الرابع
ويليه الجزء الخامس وأوله
المقصد السادس في السمعيات

---

(١) الحديث أخرجه الإمام البخاريُّ في كتاب الدعوات ٦٩ وأخرجه الإمام مسلم في كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار ٢ باب في أسماء الله تعالى، وفضل من أحصاها، ٥ ـ ٢٦٧٧ ـ حدثنا عمرو الناقد، وزهير بن حرب وابن أبي عمر، جميعاً عن سفيان واللفظ (لعمرو) حدثنا سفيان بن عينية عن أبي الزناد عن الاعرج عن أبي هريرة، عن النبيﷺ ، قال (لله تسعة وتسعون اسماً من حفظها دخل الجنة، وإن الله وتر يحب الوتر) وفي رواية ابن أبي عمير «من أحصاها»

وأخرجه أبو داود في كتاب الوتر ١، والترمذيُّ في الوتر ٢ والنسائي في قيام الليل ٢٧ وابن ماجه في الإقامة ١١٤ باب ما جاء في الوتر ١١٦٩ ـ بسنده عن علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه: بلفظ «يا أهل القرآن أوتروا فإن الله وتر يحب الوتر» والإمام أحمد بن حنبل في المسند ١: ١٠٠، ١١٠، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٨، ٢: ١٠٩، ١٥٥، (حلبي)

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

شرح المقاصد

للعالم الإمام مسعود بن عمر بن عبد الله
الشهير بسعد الدين التفتازاني
٧١٢ هجرية - ٧٩٣ هجرية

تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام
للدكتور عبد الرحمن عميرة

تصدير فضيلة الشيخ
صالح موسى شرف
عضو هيئة كبار العلماء وعضو مجمع البحوث الإسلامية

الجزء الخامس

عالم الكتب

شرح المقاصد

الطبعة الثانية
١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م

للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت ـ لبنان
ص.ب: ٨٧٢٣ - ١١، برقياً: نابعلبكي
هاتف: ٨١٩٦٨٤ - ٣١٥١٤٢ - ٦٠٣٢٠٣ (٠١)
خليوي: ٣٨١٨٣١ (٠٣)
فاكس: ٦٠٣٢٠٣ - ١ (٩٦١)

FOR PRINTING, PUBLISHING & DISTRIBUTION
BEIRUT - LEBANON
P.O.BOX : 11- 8723, CABLE : NABAALBAKI
TEL.: 01- 819684 / 315142 / 603203
CELL. 03 - 381831 FAX : 961 - 1 603203

بسم الله الرحمن الرحيم

السمعيات

(قال : المقصد السادس)

في السمعيات وفيه فصول.

أربعة مباحث : النبوة، ومباحث المعاد، ومباحث الأسماء والأحكام وما يلائمها، ومباحث الإمامة.

(قوله: **الفصل الأول في النبوة**[1] **وفيه مباحث)**.

وهو كون الإنسان مبعوثاً من الحق إلى الخلق. فإن كان النبي مأخوذاً من النباوة وهو الارتفاع لعلو شأنه واشتهار مكانه، أو من النبى بمعنى الطريق لكونه وسيلة إلى الحق تعالى، فالنبوة على الأصل كالأبوة، وإن كان من النبأ وهو الخبر لإنبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واواً ثم الإدغام كالمروة.

(قوله: المبحث الأول).

النبي إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى اليه، وكذا الرسول، وقد يخص بمن **(خص بشريعة وكتاب، والبعثة لتضمنها مصالح لا تحصى لطف من الله تعالى، ورحمة يختص بها من يشاء من عباده من غير وجوب عليه خلافاً للمعتزلة ولا عنه خلافاً للحكماء وبعض المتكلمين ذهاباً إلى ان مقتضى الحكمة يجب ان يقع**

---

(١) قال الشريف الجرجاني: النبي من أوحى إليه بملك أو ألهم في قلبه أو نبه بالرؤيا الصالحة فالرسول أفضل بالوحي الخاص الذي فوق وحي النبوة، لأن الرسول: هو من أوحى إليه جبريل خاصة بتنزل الكتاب من الله تعالى.

لامتناع السفه كالمعلوم وقوعه لامتناع الجهل.)

الـرسـول:

له شريعة وكتاب فيكون أخص من النبي، واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب، فقيل: هو من له كتاب أو نسخ لبعض أحكام الشريعة السابقة، والنبي قد يخلو عن ذلك كيوشع (عليه السلام)، وفي كلام بعض المعتزلة أن الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك، والنبي هو المخبر عن الله تعالى بكتاب أو إلهام أو تنبيه في المنام، ثم البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لا تحصى منها مغاضة العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري، وعلمه، وقدرته ﴿لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾[1] ومنها استفادة الحكم[2] من النبي فيما لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية، والمعاد الجسماني، ومنها إزالة الخوف الحاصل عند الإتيان بالحسنات لكونه تصرفاً في ملك الله بغير إذنه، وعند تركها لكونه ترك طاعة، ومنها بيان حال الأفعال التي تحسن تارة وتقبح أخرى من غير اهتداء العقل إلى مواقعها، ومنها بيان منافع الأغذية والأدوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة[3] إلا بعد أدوار وأطوار مع ما فيها من الأخطار، ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات. ومنها تعليم الصنائع الخفية[4] من الخاصيات والضروريات، ومنها تعليمهم الأخلاق الفاضلة الراجعة إلى الأشخاص والسياسات الكاملة العائدة إلى الجماعات من المنازل والمدن، ومنها الإخبار بتفاصيل ثواب المطيع، وعقاب العاصي، ترغيباً في الحسنات، وتحذيراً عن السيئات إلى غير ذلك من الفوائد. فلهذا قالت المعتزلة بوجوبها على الله تعالى، والفلاسفة بلزومها في حفظ نظام العالم على ما سيجيء، والحاصل أن النظام المؤدي إلى صلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد لا يتكمل إلا ببعثة

---

(١) سورة النساء آية رقم ١٦٥

(٢) في (ب) الأحكام بدلاً من (الحكم)

(٣) في (ب) بزيادة كلمة (الشخصية).

(٤) سقط من (ب) لفظ (الخفية)

الأنبياء، فيجب على الله تعالى عند المعتزلة لكونه لطفاً وصلاحاً للعباد، وعند الفلاسفة لكونه سبباً للخير العام المستحيل تركه في الحكمة[1] والعناية الإلهية، وإلى هذا ذهب جمع من المتكلمين بما وراء النهي، وقالوا: إنها من مقتضيات حكمة الباري (عز وجل) فيستحيل ان لا يوجد لاستحالة السفه عليه. كما أن ما علم الله وقوعه يجب أن يقع لاستحالة الجهل عليه، ثم طولوا في ذلك وعولوا على ضروب من الاستدلال مرجعها إلى ما ذكرنا من لزوم السفه والعبث كما في خلق الأغذية، والأدوية التي لا تتميز عن السموم المهلكة إلا بتجارب لا يتجاسر عليها العقلاء، ولا يفي بها الأعمار، وخلق الأبدان التي ليس لها بدون الغذاء إلا الفناء، وخلق نوع الإنسان المفتقر في البقاء إلى اجتماع لا ينتظم بدون بعثة الأنبياء، وكخلق العقل المائل إلى المحاسن، النافر عن القبائح، الجازم بأن شرفه وكماله في العلم بتفاصيل ذلك، والعمل بمقتضياتها من الامتثال والاجتناب، وأنه لا يستقل بجميع ذلك على التفصيل، بل يفتقر إلى بيان ممن أوجدها ودعا إلى الإتيان بالبعض منها، والانتهاء عن البعض كالمجمل من الخطاب، فإن خلق العقل مائلاً إلى المحاسن، نافراً عن القبائح بمنزلة الخطاب في كونه دليلاً على الأمر والنهي اللذين هما من الصفات القائمة بذاته تعالى، إذ لا معنى لهما سوى الدعوة إلى المباشرة والامتناع، وكما في جعل بعض الأفعال بحيث قد يحمد عاقبته، فيجب. وقد يذم، فيحرم، كالصوم مثلاً، فلو لم يكن له بيان من الشارع لكان في ذلك إباحة ترك الواجب، وإباحة مباشرة المحظور وهو خارج عن الحكمة، فظهر بهذه الوجوه، وأمثالها أنه لابد من النبي البتة[2]، ولهذا كان في كل عصر للعقلاء نبي أو من يخلفه في إقامة الدليل السمعي، وكان الغالب على المتمسكين بالشرائع سلوك

---

(١) الحكمة: علم يبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في الوجود بقدر الطاقة البشرية فهي علم نظري غير آلي، والحكمة أيضاً هي هيئة القوة العقلية العلمية المتوسطه بين الغريزة التي هي إفراط هذه القوة، والبلادة التي هي تفريطها. والحكمة: تجيء على ثلاثة معان. الأول الإيجاد، والثاني العلم. والثالث الأفعال المثلثة كالشمس والقمر وغيرهما وقد فسر ابن عباس ـ رضي الله عنهما الحكمة في القرآن بتعلم الحلال والحرام، وقيل: الحكمة في اللغة: العلم مع العمل وقيل الحكمة يستفاد منها ما هو الحق في نفس الأمر بحسب طاقة الإنسان، وقيل كل كلام وافق الحق فهو حكمة.

(٢) قال تعالى: ﴿ولقد أرسلنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت﴾ وقال تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾.

طريق الحق وسبيل النجاة والرشاد مع اشتغالهم باكتساب أسباب المعاش، وخلو أكثرهم عن صناعة النظر وحذاقة الذهن، وعلى الفلاسفة المتشبثين بأذيال العقل العدول عن الصواب والوقوع في الضلال مع رجاحة عقولهم، ودقة أنظارهم، وإقبالهم بالكلية على البحث عن المعارف الإلٰهية والعلوم اليقينية، وأنت خبير بأن في ترويج أمثال هذا المقال توسيع مجال الاعتزال، فإنهم لا يعنون بالوجوب على الله تعالى سوى أن تركه لقبحه مخل بالحكمة، ومظنة لاستحقاق المذمة، فالحق أن البعثة لطف من الله تعالى ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر الألطاف، ولا تبتني على استحقاق من المبعوث واجتماع أسباب وشروط فيه، بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده وهو[1] ﴿أعلم حيث يجعل رسالته﴾.

قال: وللمنكرين.

(شبه إحداها: أنها تتوقف على علم المبعوث بأن الباعث هو الله تعالى، ولا سبيل إليه، ورد بجواز نصب الأدلة، أو خلق العلم الضروري..

الثاني: أنها عبث، لأن ما حسن عقلاً يفعل، وما قبح يترك، وما لم يحسن ولا يقبح يفعل حسب المصلحة، ورد بأنها تعاضد العقل فيما يستقل، وتعاونه فيما لا يستقل، وتدفع الاحتمال فيما يظن، وتكون الطريق فيما لا يدرك مع أن التفويض إلى العقول المتفاوتة مظنة اختلال النظام.

الثالث: أنّ مبناها على التكليف بما لا ينتفع به العبد لتضرره، ولا المعبود لتعاليه مع ما فيه من شغل السر عن التوجه التام، ورد بأن نفعه جداً غالب.

الرابع: ان في الشرائع ما يشعر بأنها ليست من عند الله كأفعال الصلاة، والحج، والوضوء، والغسل، وغير ذلك من الأمور الخارجة عن قانون العقل[2]، ورد بأنها

---

(١) سورة الأنعام آية رقم ١٢٤ وتكملة الآية ﴿سيصيب الذين أجرموا صغار عند الله وعذاب شديد بما كانوا يمكرون﴾.

(٢) العقل: جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله وهي النفس الناطقة التي يشير إليها كل =

ابتلاء وتأكيد لملكة الامتثال عند الظاهريين، وحكم وأسرار خفية ظاهرة على المحققين.

الخامس: القدح في المعجزة، وسيأتي إن شاء الله تعالى).

المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها، ولا اعتداد بهم، ومنهم من قال بعدم الاحتياج إليها كالبراهمة (جمع من الهند أصحاب برهام) ومنهم من لزم ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار الباري وعلمه بالجزئيات، وظهور الملك على البشر، ونزوله من السموات، ومنهم من لاح ذلك من على أفعاله وأقواله كالمصرين على الخلاعة وعدم المبالاة، وفي التكاليف، ودلالة المعجزات، وهؤلاء آحاد أوباش من الطوائف، لا طائفة معينة يكون لها ملة ونحلة. وبالجملة للمنكرين شبه:

الأولى: أن البعثة تتوقف على علم المبعوث بأن الباعث هو الله تعالى، ولا سبيل إلى ذلك، والجواب المنع لجواز أن ينصب دليلاً له أو يخلق علماً ضرورياً فيه.

الثانية: وهي للبراهمة أن ما جاء به النبي إما أن يكون موافقاً للعقل حسناً عنده، فيقبل ويفعل، وإن لم يكن نبياً أو مخالفاً له قبيحاً عنده فيرد ويترك. وإن جاء به النبي وأياً ما كان لا حاجة إليه، فإن قيل: لعله لا يكون حسناً عند العقل، ولا قبيحاً، قلنا: فيفعل عند الحاجة لأن مجرد الاحتمال لا يعارض تنجز الاحتياج، ويترك عند عدمها للاحتياط، والجواب: أن ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيعاضده النبي ويؤكده. بمنزلة الأدلة العقلية على مدلول واحد. وقد لا يستقل، فيدله عليه ويرشده، وما يخالف العقل قد لا يكون مع الجزم فيدفعه النبي أو يرفع عنه الاحتمال، وما لا يدرك حسنه ولا قبحه قد يكون حسناً يجب فعله أو قبيحاً يجب تركه، هذا مع أن العقول متفاوتة، فالتفويض إليها مظنة التنازع والتقاتل ومفض إلى اختلال النظام، وأن فوائد البعثة لا تنحصر في بيان حسن الأشياء وقبحها على ما تقدم.

= أحد بقوله: أنا، وقيل العقل: جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقًا بالبدن، وقيل العقل نور في القلب يعرف الحق والباطل، وقيل العقل: جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقيل العقل. قوة النفس الناطقة، والله أعلم.

الثالثة: أن العمدة في باب البعثة هي التكليف، وهو عبث لا يليق بالحكيم، إذ لا يشتمل على فائدة للعبد لكونه في حقه مضرة ناجزة ومشقة ظاهرة، ولا للمعبود لتعاليه عن الاستفادة والانتفاع، وأيضاً فيه شغل للقلب عما هو غاية الأعمال ونهاية الكمال، أعني الاستغراق في معرفته، والغناء في عظمته، والجواب: أن مضاره الناجزة قليلة جداً بالنسبة إلى منافعها الدنيوية والأخروية الظاهرة لدى الواقفين على ظواهر الشريعة النبوية فضلاً عن الكاشفين عن أسرارها الخفية، وإذا تأملتم فالتكليف صرف إلى ما ذكرتم لا شغل عنه على ما توهمتم.

الرابعة: وهي لأهل الخلاعة المنهمكين في اتباع الهوى وترك الطاعة أنا نجد الشرائع مشتملة على أفعال وهيئات لا يشك في أن الصانع الحكيم لا يعتبرها ولا يأمر بها كما نشاهد في الحج، والصلاة، وكغسل بعض الأعضاء لتلوث بعض آخر، إلى غير ذلك من الأمور الخارجة عن قانون العقل، والجواب: أنها أمور تعبدية اعتبرها الشارع إبتلاء للمكلفين، وتطويعاً لنفوسهم وتأكيداً لملكة[1] امتثالهم الأوامر والنواهي. ولعل فيها حكماً ومصالح لا يعلمها ﴿إلا الله والراسخون في العلم﴾[2] وقد أشار إليها بعض الخائضين في بحار أسرار الشريعة.

الخامسة: القدح في ثبوت المعجزة ووجه دلالتها ونقلها سيأتي بأجوبتها.

---

(١) الملكة: هي صفة راسخة في النفس، وتحقيقه أنه تحصل للنفس هيئة بسبب فعل من الأفعال، ويقال لتلك الهيئة كيفية نفسانية وتسمى حالة ما دامت سريعة الزوال فإذا تكررت ومارستها النفس حتى رسخت تلك الكيفية فيها وصارت بطيئة الزوال فتصير ملكة، وبالقياس إلى ذلك الفعل عادة وخلقاً.

(٢) سورة آل عمران آية رقم ٧ وتكملة الآية ﴿يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾.

قال: المبحث الثاني المعجزة:

(أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي وعدم المعارضة، وقيل: أمر قصد به إظهار صدق من ادعى النبوة والرسالة، وزاد بعضهم قيد موافقة الدعوى. وبعضهم مقارنة زمن التكليف إذ عند انقراضه تظهر الخوارق، لا لقصد التصديق).

مأخوذ من العجز المقابل للقدرة، وحقيقة الإعجاز إثبات العجز استعير لإظهاره، ثم أسند مجازاً إلى ما هو سبب العجز، وجعل اسماً له، فالتاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية، كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة. وذكر إمام الحرمين بناء على رأي الأشعري[1] أن ههنا تجوزاً آخر، هو استعمال العجز في عدم القدرة كالجهل في عدم العلم، وهو في الحقيقة ضد للقدرة، وإنما يتعلق بالموجود، وبما يقدر عليه، حتى إن عجز الزمن إنما هو عن القعود، بمعنى أنه وجد منه اضطراراً لا اختياراً. فلو تحقق العجز عن المعارضة، لوجبت المعارضة الاضطرارية، والمعجزة في العرف أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة، وإنما قال: أمر ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الأصابع وعدمه، كعدم إحراق النار، ومن اقتصر على الفعل، جعل المعجز ههنا كون النار ﴿برداً وسلاماً﴾[2] و بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق، واحترز بقيد المقارنة للتحدي عن كرامات الأولياء والعلامات الإرهاصية التي تتقدم بعثة الأنبياء، وعن أن يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الأنبياء حجة لنفسه، وبقيد عدم المعارضة عن السحر والشعبذة، كذا ذكره الإمام الرازي[3]، وفيه نظر:

---

(١) له ترجمة وافية في هذا الجزء.

(٢) سورة الأنبياء آية رقم ٦٩.

(٣) هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين أبو عبد الله، فخر الدين الرازي، الإمام المفسر، أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل، وهو قرشي النسب أصله من طبرستان ومولده في الري عام ٥٤٤ هـ ويقال له «ابن خطيب الري» رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان وتوفي في هراة=

أما اولاً: فلأنه لا بد من قيد الظهور على يد المدعي، ومن جهته احترازاً عن أن يتخذ الكاذب معجزة مَن يعاصره من الأنبياء حجة لنفسه، وعن ان يقول: معجزتي ما ظهر مني في السنين الماضية، فقد صرحوا بأنه لا عبرة بذلك، ومن قيد الموافقة للدعوى احترازاً عما إذا قال: معجزتي نطق هذا الجماد. فنطق بأنه مفتر كذاب. ولهذا قال الشيخ أبو الحسن: هي فعل من الله تعالى، أو قائم مقام الفعل. يقصد بمثله التصديق، وقال بعض الأصحاب: هي أمر قصد به إظهار صدق من ادعى الرسالة.

وأما ثانياً: فلأن القوم عدوا من المعجزات ما هو متقدم غير مقرون بالتحدي، ولا مقصود به إظهار الصدق لعدم الدعوى حينئذ، كإظلال الغمام، وتسليم الحجر والمدر، ونحو ذلك.

وأما ثالثاً: فلأن المعجزة قد تتأخر عن التخدي، كما إذا قال: معجزتي ما يظهر مني يوم كذا، فظهرت.

ويمكن الجواب عن الأول بأن ذكر التحدي مشعر بالقيدين. فإن معناه طلب المعارضة فيما جعله شاهداً لدعوته، وتعجيز الغير عن الإتيان بمثل ما أبداه. تقول: تحديت فلاناً إذا باريته الفعل، ونازعته الغلبة، وتحديته القراءة أينا أقرأ. وبالتحدي يحصل ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت لم يكن معجزة. وكذا لو ادعى الرسالة، فظهرت الآية من غير إشعار منه بالتحدي. قالوا: ويكفي في التحدي أن يقول: آية صدقي أن يكون كذا وكذا. ولا يحتاج إلى أن يقول: هذه آيتي ولا يأتي أحد بمثلها، فعلى هذا لا تكون معجزة نبي ماض، ولا معاصر معجزة للغير.

وعن الثاني أن عد الإرهاصات من جملة المعجزات إنما هو على سبيل

= عام ٦٠٦ هـ أقبل الناس على كتبه في حياته يتدارسونها، وكان يحسن الفارسية من تصانيفه مفاتيح الغيب، ولوامع البينات في شرح أسماء الله الحسنى، والصفات، ومعالم أصول الدين، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين. وغير ذلك كثير. راجع طبقات الأطباء ٢: ٢٣ والوفيات ١: ٤٧٤

التغليب والتشبيه، والمحققون على أن خوارق العادات المتعلقة ببعثة النبي إذا كانت متقدمة. فإن ظهرت منه. فإن شاعت، وكان هو مظنة البعثة كما في حق نبينا (عليه السلام) حيث أخبر بذلك بعض أهل الكتاب والكهنة. فإرهاص[1] أي تأسيس لقاعدة البعثة، وإلا فكرامة محضة، وإن ظهرت من غيره، فإن كان من الأخيار، فكذلك أي إرهاص أو كرامة، وإلا فإرهاص محض كظهور النور في جبين عبد الله، أو ابتلاء كما إذا ظهرت على يد من ادعى الألوهية. فإن الأدلة القطعية قائمة على كذبه بخلاف مدعي النبوة. فلهذا جوزوا إظهارها على يد المتآله دون المتنبي.

وعن الثالث أن المتأخر، إن كان بزمان يسير يعد مثله في العرف مقارناً، فلا إشكال، وإن كان بزمان متطاول فالمعجزة عند من شرط المقارنة هو ذلك القول المقارن، فإنه إخبار بالغيب، لكن العلم بإعجازه تراخى إلى وقت وقوع ذلك الأمر، ومن جعل المعجزة نفس ذلك الأمر، فهو لا يشترط المقارنة، وعلى التقديرين لا يصح من ذلك النبي تكليف الناس بالتزام الشرع ناجزاً لانتفاء المعجزة أو العلم بها. لكن لو بين الأحكام وعلق التزامها بوقوع ذلك الأمر، صح عند الإمام، ولم يصح عند القاضي، ثم المراد بعدم المعارضة أن لا يظهر مثله ممن ليس بنبي، وأما من نبي آخر، فلا امتناع، وزاد بعضهم في تفسير المعجزة قيداً آخر، وهو أن يكون في زمان التكليف، لأن ما يقع في الآخرة من الخوارق ليست بمعجزة، ولأن ما يظهر عند ظهور أشراط الساعة وانتهاء التكاليف لا يشهد بصدق الدعوى[2] لكونه زمان نقض العادات وتغير الرسوم.

قال: وأما إمكانها فضروري

(وكذا إمكان نقلها إلى الغائبين، وأما وجه دلالتها فهو أنها بمنزلة صريح[3]

---

(١) الإرهاص: ما يظهر من الخوارق عن النبي -ﷺ- قبل ظهوره كالنور الذي كان في جبين آباء نبيناﷺ. وقيل: إحداث أمر خارق للعادة دال على بعثة نبي قبل بعثته وقيل: هو ما يصدر عن النبي -ﷺ قبل النبوة من أمر خارق للعادة، قيل إنها من قبيل الكرامات، فإن الأنبياء قبل النبوة لا يقصرون عن درجة الأولياء.

(٢) في (ب) لدعوى بدلاً من (الدعوى)

(٣) سقط من (ب) لفظ (صريح)

التصديق، كما إذا ادعى أحد أنه رسول هذا الملك فطولب بالحجة، فقال: أن يخالف الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاث مرات. ففعل. وهذا توضيح بالمثال لاستدلال بقياس الغائب على الشاهد. فإن قيل: ههنا أنواع احتمالات لا يثبت معها المقصود..

الأول أن يستند ذلك الأمر إلى المدعي لخاصية في نفسه، أو مزاج في بدنه، أو اطلاع منه على بعض الخواص[1]، أو الأوضاع الفلكية، أو إلى ملك أو جني، أو غير ذلك.

الثاني: أن يكون ابتداء عادة أو تكريراً بما لا يكون إلا بعد دهور..

الثالث: أن يكون مما يعارض، ولم يعارض لغرض، أو عورض ولم ينقل لمانع.

الرابع: أن لا يكون لغرض التصديق، إما لانتفاء الغرض، أو لثبوت غرض آخر، كلطف المكلف[2]، أو إجابة لدعوة، أو معجزة لنبي آخر، أو ابتلاء للعباد، أو إضلال لهم، ويعد كونه بمنزلة صريح القول بأنك صادق، فإنما يفيد إذا استحال الكذب في إخباره، وما ذلك إلا بالسمع.

فالجواب إجمالاً أن الاحتمالات العقلية لا تنافي حصول العلم القطعي[3]. كما في سائر العاديات، وتفصيلاً:

أولاً بأنا بينا أن لا مؤثر سيما في مثل هذه الغرائب إلا الله تعالى على أن مجرد التمكين كاف في إفادة المطلوب.

وثانياً: بأن الكلام فيما علم قطعاً أنه خارق للعادة، وأن المتحدين عجزوا عن معارضته مع فرط الاهتمام، وكمال الاشتغال. ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على أهل زمانه، كالسحر في زمن موسى (عليه السلام)[4]، والطب

(١) في (ب) الخوارق بدلاً من (الخواص)

(٢) في (أ) لمكلف بدلاً من (المكلف)

(٣) في (ب) اليقين بدلاً من (القطعي)

(٤) قال تعالى مخاطباً موسى عليه السلام: ﴿وألق ما في يمينك تلقف ما صنعوا إنما صنعوا كيد ساحر ولا يفلح الساحر حيث أتى﴾

في زمن عيسى[1] (عليه السلام)، والموسيقى في زمن داود (عليه السلام)، والفصاحة في زمن محمد (صلى الله عليه وسلم).

وثالثاً: أنه لا خفاء في ترتب الغايات على أفعاله، وإن لم تكن أغراضاً على أنا لا ندعي سوى أنها تدل على تصديق قائم بذاته، سواء كان غرضاً أم لم يكن.

ورابعاً: أن ظهور المعجزة على يد الكاذب وإن جاز عقلاً، فمعلوم الانتفاء قطعاً. ومنا من قال باستحالته لإفضائه إلى التعجيز عن الأدلة على صدق دعوى الرسالة، أو لأن الصدق لازم لها بمنزلة العلم لإيقان الفعل، أو لأن التسوية بين الصادق والكاذب سفه.

وخامساً: أنها تفيد العلم بالصدق من غير افتقار إلى اعتبار إخبار من الله بمنزلة أن يقول: «جعلتك رسولاً، وأنشأت الرسالة فيك»).

قدح بعض المنكرين للنبوة في المعجزات بأن تجويز خوارق العادات سفسطة، إذ لو جازت، لجاز أن ينقلب الجبل ذهباً والبحر دهناً، والمدعي للنبوة شخصاً آخر، عليه ظهرت المعجزة إلى غير ذلك من المحالات، وبعضهم بأنها على تقدير ثبوتها لا تثبت على الغائبين لأن أقوى طرق نقلها التواتر، وهو لا يفيد اليقين، لأن جواز الكذب على كل أحد يوجب جوازه على الكل، لكونه نفس الآحاد، ولأنه لو أفاده لأفاده خبر الواحد، لأن كل طبقة يفرض عدد التواتر، فعند نقصان واحد منه إن بقيت مفيدة لليقين، وهكذا إلى الواحد، فظاهر. وإن لم تبق كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد. ولأنه غير مضبوط بعدد، بل ضابطه حصول اليقين، فإثبات اليقين به يكون دوراً.

والجواب عن الأول أن المراد بخوارق العادات أمور ممكنة في نفسها، ممتنعة في العادة. بمعنى أنها لم يجر العادة بوقوعها كانقلاب العصا حية، فإمكانها ضروري، وإبداعها ليس أبعد من إبداع خلق الأرض والسماء وما بينهما، والجزم

---

(١) قال تعالى على لسان عيسى عليه السلام: ﴿أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله وأبرىء الأكمه والأبرص وأحيي الموتى بإذن الله﴾ آل عمران آية ٤٩

بعدم وقوع بعضها كانقلاب الجبل والبحر، وهذا الشخص، وأمثال ذلك لا ينافي إلا مكان الذاتي على ما سبق في صدر الكتاب.

وعن الثاني بأن المتواترات أحد أقسام الضروريات، فالقدح فيها بما ذكر مع أنه ظاهر الاندفاع لا يستحق الجواب. وأما وجه دلالتها أي وجه دلالة المعجزة على صدق الرسالة أنها عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق لما جرت العادة به من أن الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بصدقه، كما إذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة، و ادعى أنه رسول هذا الملك إليهم، فطالبوه بالحجة، فقال: هي أن يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاث مرات ويقعد. ففعل، فإنه يكون تصديقاً له ومفيداً للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب.

فإن قيل: هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع، إنما يعتبر في العمليات لإفادة الظن، وقد اعتبرتموه بلا جامع لإفادة اليقين في العمليات التي هي أساس ثبوت الشرائع. على أن حصول العلم فيما ذكرتم من المثال إنما هو بشواهد من قرائن الأحوال.

قلنا التمثيل إنما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال، ولا مدخل لمشاهدة القرائن في إفادة العلم الضروري لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القضية إليهم، وللحاضرين فيما إذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على تحريكها أحد سواه. وجعل مدعي الرسالة حجته أن الملك يحرك تلك الحجب من ساعته ففعل.

فإن قيل ههنا احتمالات تنفي الدلالة على الصدق والجزم به، وهي أنواع:

الأول: احتمال أن لا يكون ذلك الأمر من الله تعالى، بل يستند إلى المدعي بخاصية في نفسه، أو مزاج في بدنه، أو لاطلاع منه على خواص في بعض الأجسام يتخذها ذريعة[1] إلى ذلك، أو يستند إلى بعض الملائكة أو الجن، أو إلى اتصالات كوكبية وأوضاع فلكية، لا يطلع عليها غيره، إلى غير ذلك من الأسباب

---

(١) في (ب) وسيلة بدلاً من (ذريعة)

الثاني: احتمال أن لا يكون خارقاً للعادة، بل ابتداء عادة أراد الله إجراءها أو تكرير عادة لا تكون إلا في دهور متطاولة، كعود الثوابت إلى نقطة معينة.

الثالث: احتمال أن يكون مما يعارض إلا أنه لم يعارض لعدم بلوغه إلى من يقدر المعارضة، أو لمواضعة من القول، وموافقة في إعلاء كلمته، أو لخوف، أو لاستهانة وقلة مبالاة، أو لاشتغال بما هو أهم، أو عورض ولم ينقل لمانع.

الرابع: احتمال أن لا يكون لغرض التصديق، إما لانتفاء الغرض في فعله على ما هو المذهب، وإما لثبوت غرض آخر مثل ان يكون لطفاً بمكلف، أو إجابة لدعوته، أو معجزة لنبي آخر، أو ابتلاء للعبد لينال الثواب بالتوقف عن موجبه، أو النظر والاجتهاد في دفعه، كما في إنزال المتشابه، أو إضلالاً للخلق على ما هو المذهب عندكم من أن (الله يضل من يشاء) من عباده، وبعدم تسليم انتفاء الاحتمالات، وكون المعجزة بمنزلة صريح القول من الله تعالى بأن المدعي صادق فهو لا يوجب صدقه إلا بعد استحالة الكذب في إخبار الله تعالى، ولا سبيل إلى ذلك بدليل السمع للزوم الدور، ولا بدليل العقل، لأن غايته أن الكذب قبيح، وهو على الله تعالى مستحيل، وثبوت المقدمتين بغير دليل السمع في حيز المنع.

فالجواب إجمالاً أن الاحتمالات والتجويزات العقلية لا تنافي العلوم العادية الضرورية القطعية، فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة من غير التفات إلى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالإثبات، كما يحصل في المثال المذكور، وإن كان الملك ظلوماً غشوماً كذوباً لا يبالي بإغواء رعيته والاستهزاء برسله، وتفصيلاً:

أولاً: أنا بينا أن لا مؤثر في الوجود إلا الله وحده، سيما في مثل إحياء الموتى، وانقلاب العصا حية، وانشقاق القمر، وسلام الحجر والمدر، على أن مجرد التمكين، وترك الدفع من قبل الحكيم القادر المختار كاف في إفادة المطلوب، ولهذا ذهب المعتزلة إلى ان المعجزة(١) تكون فعلاً لله تعالى، أو واقعاً بأمره أو بتمكينه.

---

(١) المعجزة: أمر خارق للعادة داعية إلى الخير والسعادة مقرونة بدعوى النبوة قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول من الله تعالى.

وثانياً: أن كلامنا فيما حصل الجزم بأنه خارق للعادة، وأن المتحدين عجزوا عن معارضته، مع كونهم أحق بها إن أمكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك، وكمالهم فيه، وفرط اهتمامهم بالمعارضة،وتوفر دواعيهم. ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على أهل زمانه، وتهالكوا عليه وتفاخروا به، كالسحر في زمن موسى (عليه السلام)، والطب في زمن عيسى، والموسيقى في زمن داود، والفصاحة في زمن محمد (صلى الله عليه وسلم).

وثالثاً: أنه لا خفاء ولا خلاف في ترتيب الغايات والآثار على بعض أفعاله وإن لم يجعلها أغراضاً له على أنا لا نقول إنه فعل المعجزة لغرض التصديق، بل إنها دلت على تصديق من الله تعالى قائم بذاته، سواء جعل من جنس العلم أو كلام النفس، أو غيرهما.

ورابعاً: أن ظهور المعجزة على يد الكاذب لأي غرض فرض وإن جاز عقلاً بناء على شمول قدرة الله، فهو ممتنع عادة معلوم الانتفاء قطعاً، كما هو حكم سائر العاديات، وهذا ما قال القاضي: إن اقتران ظهور المعجزة بالصدق أحد العاديات، فإذا جوزنا انحرافها عن مجراها، جاز إخلاء المعجزة عن اعتقاد الصدق، وحينئذ يجوز إظهاره على يد الكاذب، وإما بدون ذلك فلا،لاستحالة العلم بصدق الكاذب، ومنا من قال باستحالته عقلاً، فالشيخ لافضائه إلى التعجيز عن إقامة الدلالة على صدق دعوى الرسالة، والإمام وكثير من المتكلمين، لأن الصدق مدلول بها لازم بمنزلة العلم لإتقان الفعل، فلو ظهرت من الكاذب، لزم كونه صادقاً كاذباً، وهو محال، والماتريدية لإيجابه المسوية بين الصادق والكاذب، وعدم التفرقة بين النبي والمتنبي، وهو سفه لا يليق بالحكيم.

وخامساً: أن مجرد إظهار المعجزة على يده يفيدنا العلم بصدقة، وبتصديق الله إياه من غير افتقار إلى اعتبار كلام وإخبار، ومن هنا يصح التمسك بخبر النبي في إثبات الكلام، وامتناع الكذب والنقص على ما مر، وإلى هذا يشير ما قال إمام الحرمين، أنا نجعل إظهار المعجزة تصديقاً بمنزلة أن يقول: جعلته رسولاً، وأنشأت الرسالة فيه كقولك: جعلتك وكيلاً، واستنبتك بشأن من غير قصد إلى

إخبار وإعلام بما ثبت، ومحصوله أنه يعتبر القول فيه إنشاء لا إخباراً. وأما لو تم لنا نفي الكذب عنه بغير خبر النبي على ما سبق فلا إشكال.

قال: خاتمة

(طريق إثبات النبوة على الإطلاق على المنكرين هو المعجزة لا غير، وهذا لا ينافي خلق العلم الضروري بها، أو ثبوتها بإخبار من نبي آخر أو كتاب).

لاخفاء في ثبوت النبوة بخلق العلم الضروري، كعلم الصديق (رضي الله عنه)، وبخبر من ثبتت عصمته عن الكذب كنصوص التوراة والإنجيل في نبوة نبينا (عليه السلام)، وكإخبار موسى (عليه السلام) بنبوة هارون وكالب ويوشع (عليهم السلام) فيما ذكر إمام الحرمين من أنه لا يمكن نصب دليل على النبوة سوى المعجزة، لأن ما يقدر دليلاً إن لم يكن خارقاً للعادة، أو كان خارقاً، ولم يكن مقروناً بالدعوة، لم يصلح دليلاً للاتفاق على جواز وقوع الخوارق من الله تعالى إبتداء محمول على ما يصلح دليلاً للنبوة على الإطلاق، وحجة على المنكرين بالنسبة إلى كل نبي، حتى الذي لا نبي قبله، ولا كتاب. وأمَّا ما سيأتي من الاستدلال على نبوة محمد (صلى الله عليه وسلم) بما شاع من أخلاقه وأحواله فعائد إلى المعجزة على ما نبين إن شاء الله تعالى.

قال: المبحث الثالث:

(قال الحكماء: إن الإنسان يحتاج في تعيشه إلى اجتماع مع بني نوعه، وتشارك لا يتم إلا بمعاملات ومعاوضات تفتقر إلى قانون متفق عليه يقرره على ما ينبغي من تميز عن الآخرين بخصوصية من قبل خالق الكل، وآيات تقتضي الإقرار به، والانقياد له، وهي بحسب القوة الإنسانية الاطلاع على المغيبات لاتصال النفس بعالم الغيب، وبحسب القوة الحيوانية باعتبار الحركات ظهور أفعال يعجز عن امثالها أمثاله، كحدوث رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك أشخاص ظالمة ومدن فاسدة، ونحو ذلك، لاختصاص النفس بقوة التصرف فيما عدا بدنها من الأجسام، وباعتبار السكنات الإمساك عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب النفس إلى عالم القدس واستتباعها القوة الغاذية وخوادمها ومن ههنا جاز أن تتمثل لقوته المتخيلة الكاملة العقول المجردة والنفوس السماوية، سيما العقل الفعال الذي له زيادة

اختصاص بعالم العناصر أشباحاً مصورة تخاطبه، وتحدث في سمعه كلاماً منظوماً يحفظ ويتلى، وهذا هو الوحي، ونزول الملك والكتاب، وأما كون ذلك من الله تعالى لنظام المعاش، ونجاة المعاد، وصلاح العباد، مع نفي القصدوالغرض من أفعاله، والعلم بالجزئي على الوجه الجزئي في اوصافه، فقرروه بأن العناية الإلهية، أعني إحاطة علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه اللائق تقتضي فيضان ذلك النظام على الترتيب والتفصيل الذي من جملته وجود الشروع والشارع ليكون الموجود على وفق المعلوم، ولا خفاء في أن هذا لا يكفي فيما ثبت بالضرورة من الدين).

في طريقة الفلاسفة بالاحتياج إلى النبي والشريعة[1]، وبثبوت المعجزة، لكن يقررون ذلك على وجه لا يوافق ما علم بالضرورة من الدين.

أما تقريرهم في الاحتياج الى النبي فهو أن الإنسان مدني بالطبع، أي محتاج في تعيشه إلى التمدن، وهو اجتماعه مع بني نوعه للتعاون والتشارك في تحصيل ما يحتاجون إليه من الغذاء الموافق، واللباس الواقي من الحر والبرد، والمسكن الملائم بحسب الفصول المختلفة، والسلاح الحامي عن السباع والأعداء، فإن كل ذلك مما يحصل بالصناعات، ولا يمكن للإنسان الواحد القيام بجميعها، بل لا بد أن يخبز هذا لذلك، وذلك يخيطلآخر،وآخر يتخذ الإبرة له إلى غير ذلك من المصالح التي لا بقاء للنوع[2] بدونها، ثم ذلك التعاون والتشارك لا يتم إلا بمعاملات فيما بينهم ومعاوضات، ولا ينتظم إلا بقانون متفق عليه مبني على العدل والإنصاف، ضابط لما لا حصر له من الجزئيات، لئلا يقع الجور، فيختل أمر النظام لما جبل عليه كل أحد من أنه يشتهي ما يحتاج إليه، ويغضب على من

---

(١) الشريعة: هي الائتمار بالتزام العبودية، وقيل الشريعة هي الطريق في الدين.

(٢) النوع: اسم دال على أشياء كثيرة مختلفة بالأشخاص والنوع الحقيقي: كل مقول على واحد أو على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو فالكلي: جنس، والمقول على واحد إشارة إلى النوع المنحصر في الشخص، والنوع الإضافي: هي ماهية يقال لها وعلى غيرها الجنس قولاً أولياً أي بلا واسطة كالإنسان بالقياس إلى الحيوان،فإنه ماهية يقال عليها وعلى غيرها كالفرس الجنس، وهو الحيوان، حتى إذا قيل ما الإنسان والفرس، فالجواب أنه حيوان، وهذا المعنى يسمى نوعاً إضافياً لأن نوعيته بالإضافة إلى ما فوقه وهو الحيوان والجسم النامي، والجسم والجوهر.

يزاحمه. وذلك القانون هو الشرع، ولا بد له من شارع يقرره على ما ينبغي متميزاً عن الآخرين بخصوصية فيه من قبل خالق الكل، واستحقاق طاعة وانقياد، وإلا لما قبلوه، ولم ينقادوا له، وأن يكون إنساناً يخاطبهم ويلزمهم المعاملة على وفق ذلك القانون، ويراجعونه في مواضع الاحتياج ومظان الاشتباه، فتلك الخصوصية هي البعثة والنبوة، وذلك الإنسان الشارع لقوانين المعاملات فيما بينهم، والسياسات في حق من يخرج من مصالح البقاء هو النبي، فلا بد من أمر مختص يدل على أن شريعته من عند ربه، ويقتضي لمن وقف عليه أن يقر بنبوته، وينقاد له وهو المعجزة.

قالوا: وهذا الإنسان هو الذي يجتمع فيه خواص ثلاث: هي الاطلاع على المغيبات، وظهور خوارق العادات، ومشاهدة الملك مع سماع كلامه. ومعنى ذلك على ما شرحه في الشفاء وغيره أنه يكون كاملاً في قوته النفسانية، أعني الإنسانية والحيوانية المدركة والمحركة، بمعنى أن نفسه القدسية بصفاء جوهرها، وشدة اتصالها بالمبادىء العالية المنتقشة بصور الكائنات ماضيها، وحاضرها، وآتيها، وقلة التفاتها إلى الأمور الجاذبة إلى الخسة السافلة، تكون بحيث يحصل لها جميع ما يمكن للنوع دفعه، أو قريباً من دفعه، إذ لا بخل هناك ولا احتجاب، وإنما المانع هو انجذاب القوابل إلى عالم الطبيعة، وانغماسها في الشواغل عن عالم العقل، وأن قوته المتخيلة تكون بحيث يتمثل لها العقول المجردة صوراً وأشباحاً يخاطبونه ويسمعونه كلاماً منظوماً محفوظاً، وأن قوته المحركة تكون بحيث يطيع لها هيولي العناصر، فيتصرف فيها تصرفها في بدنه، فيعنون بالخصائص هذه القوى، وبمشاهدة الملك هذا المعنى، فلا يرد الاعتراض بأن الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات قد يوجد لغير الأنبياء، فلا يكون من خواصهم، وأن مشاهدة الملك وسماع كلامه مجرد عبارة لا يقولون بمعناها على أن الخاصة[1] قد تطلق على الإضافية، وأن ما ذكر بمجرد اعتبار مقارنته بالتحدي يصير خاصة حقيقية.

---

(١) الخاصة: كلية مقولة على أفراد حقيقية واحدة فقط قولاً عرضياً سواء وجد في جميع أفراده كالكاتب بالقوة بالنسبة إلى الإنسان أو في بعض أفراده كالكاتب بالفعل بالنسبة إليه فالكلية مستدركة وقولنا فقط

وأما تقريرهم من المعجزات فإجمالاً أنه لا يبعد أن يختص بعض النفوس الإنسانية بقوة هي مبدأ لأفعال غريبة بسبب ما لها من الخصوصية الشخصية، أو بسبب أمر طارىء عليها من غير اكتساب أو حاصل لها بالاكتساب على ما هو شأن أكثر الأولياء، وهذا لا ينافي اتحاد النفوس بحسب النوع: وتفصيلاً أن المشهور من معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء ثلاث بحسب القوة الإنسانية، والقوة الحيوانية باعتبار الحركات والسكنات.

فالأول: الاطلاع على المغيبات، وليس ببعيد لتحقيقه في حال النوم على ما تعرفه من نفسك وتسمعه من غيرك. وسبب ذلك اتصال النفس بالمبادىء العالية، اعني العقول والنفوس السماوية المنتقشة بصور ما يستند إليها من الحوادث لما تقرر من أنها عالمة بذواتها، وأن العلم بالعلل والأسباب يوجب العلم بالمعلولات والمسببات. غاية الأمر أن علم العقول بالحوادث لا يكون إلا على وجه كلي خال من قيد الهذية وخصوص الوقتية، والكاملون قد يدركونها على الوجه الجزئي، إما بجعلها جزئية بمعونة الحواس الباطنة على ما قررها الحكماء، وإما لارتسامها في النفوس السماوية، كذلك على ما يراه بعضهم، ومعنى اتصال النفس بالمبادىء العالية صيرورتها مستعدة لفيضان العلوم عليها بحصول القوى لها وزوال المانع، أعني الشواغل الحسية عنها، بمنزلة مرآة مجلوة تحاذي شطر الشمس، ولا يلزم من ذلك انتقاشها بجميع ما في المبادىء من الصور، لأن لقبول كل صورة استعداداً يخصها.

والثاني: ظهور حركات وأفعال تعجز عن أمثالها أمثاله، كحدوث رياح وزلازل، وحرق، وغرق، وهلاك أشخاص ظالمة، وخراب مدن فاسدة، وانفجار المياه من الأحجار، بل من الأصابع، وليس ببعيد، لأن علاقة النفس مع البدن إنما هي بالتدبير والتصرف، لا الحلول[1] والانطباع، فيجوز أن يكون بعض النفوس

= يخرج الجنس، والعرض العام لأنهما مقولان على حقائق وقولنا قولاً عرضياً يخرج النوع والفصل لأن قولهما على ما تحتهما ذاتي لا عرضي. وخاصة الشيء: ما لا يوجد بدون الشيء والشيء قد يوجد بدونها مثل الألف واللام. لا يوجدان بدون الاسم، والاسم يوجد بدونهما كما في زيد.

(١) الحلول السرياني: عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر، =

من القوة بحيث يتصرف في أجسام أخر غير بدنها، بل في كلية العناصر، حتى كأنها نفس لعالم العناصر.

والثالث: الإمساك عن القوت مدة غير معتادة، وليس ببعيد كما في بعض الأمراض لاشتغال الطبيعة بهضم الأخلاط الفاسدة، وتحليل المواد الردية عن تحليل المواد المحمودة والرطوبات الأصلية المحوج إلى البدل، فيجوز في حق الأشخاص الكاملة لانجذاب نفوسهم إلى جناب القدس بالكلية، واستتباعها القوى الجسمانية التي بها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بذلك، بل لا يبعد أن يكون هذا من حق هؤلاء أولى وأقرب منه في المرض لكون احتياج المريض إلى الغذاء أوفر وأوفى[1]

أما أولاً فلتحلل رطوباته بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج[2].

وأما ثانياً فلفرط احتياجه إلى حفظ القوى البدنية بحفظ الرطوبات التي بها تعتدل الحرارة الغريزية، وذلك لما عرض لها بسبب المرض المضاد لها من الفتور.

وأما ثالثاً فلاختصاص العارف بأمر يقتضي الاستغناء عن الغذاء، وهو السكون البدني الحاصل بسبب ترك القوى البدنية أفاعيلها عند متابعتها النفس.

وأما تقريرهم لنزول الوحي وظهور الملك مع أنه من المجردات[3]دون الأجسام، فهو أن النائم ومن يجري مجراه في عدم استيلاء الحواس عليه قد يشاهد صوراً غريبة، ويسمع أصواتاً عجيبة، وليست بمعدومة صرفة ولا موجودة في الخارج، بل في القوة المتخيلة والحس المشترك، وربما لا يكون متأدية إليه من طرق الحواس الظاهرة، بل من عالم آخر، فلا يبعد أن يكون لبعض أفراد الإنسان

= كحلول ماء الورد في الورد فيسمى الساري حالاً، والمسرى فيه محلاً.

الحلول الجواري: عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفاً للآخر كحلول الماء في الكوز.

(١) فى (ب) أكثر بدلاً من (أوفى).

(٢) المزاج: كيفية متشابهة تحصل عن تفاعل عناصر منافرة لأجزاء مماسة بحيث تكسر سورة كل منها سورة كيفية الآخر.

(٣) المجردات: المجرد. ما لا يكون محلاً لجوهر ولا حالاً في جوهر آخر ولا مركباً منهما على اصطلاح أهل الحكمة.

نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم العقل، قليلة الالتفات إلى عالم الحس، ومتخيلة شديدة جداً قوية التلقي من عالم الغيب، قليلة الانغماس في جانب الظاهر، لا يعصيها المصورة ولا يشغلها المحسوسات عن أفعالها الخاصة، ويحصل لذلك الإنسان في اليقظة أن يتصل بعالم الغيب، ويتمثل لقوته المتخيلة العقول المجردة والنفوس السماوية أشباحاً مصورة سيما العقل الفعال[1] الذي له زيادة اختصاص بعالم العناصر، فتخاطبه وتحدث في سمعه كلاماً مسموعاً يحفظ ويتلى، ويكون ذلك من قبل الله وملائكته، لا من الإنسان، وهذا معنى الوحي ونزول الملك والكتاب. وقد يكون ذلك على غاية الكمال، فيعبر عنها بمشاهدة وجه الله الكريم وسماع كلامه من غير واسطة.

وأما تقريرهم في كون النبي مبعوثاً من قبل الباري تعالى لحفظ النظام وصلاح العباد في المعاش والمعاد، مع أنهم لا يثبتون له الفعل بالاختيار والعلم بالجزئيات، ويقطعون بأنه ـ بل جميع المبادىء العالية ـ لايفعل لغرض في الأمور السافلة، فهو أن العناية الإلهية بمخلوقاته، أعني إحاطة علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه الأليق في الأوقات المترتبة التي يقع كل موجود منها في واحد من تلك الأوقات يقتضي إفاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل الذي من جملته وجود الشرع والشارع ووجوب ما به يكون النظام على وجه الصواب، فيجب ذلك عنه وعن إحاطته بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل ليكون الموجود على وفق المعلوم وعلى أحسن النظام، وإن لم يكن هناك انبعاث قصد وطلب منه تعالى، وهذا ما قال في الشفاء إن العناية الإلهية تقتضي المصالح التي لها منفعة مًا في البقاء، كإنبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين، وتقعير الأخمص من القدمين، فكيف لا تقتضي المنفعة التي هي في محل الضرورة للبقاء، ولتمهيد نظام الخير وأساس المنافع كلها، وكيف لا يجب وقد وجد ما هو مبني عليها ومتعلق بها،وكيف يجوز أن يكون المبدأ الأول والملائكة بعده يعلمون ذلك ولا يعلمون هذا.

---

(١) هو أن تصير النظريات مخزونة عند قوة العاقلة بتكرار الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجشم كسب جديد لكنها لا يشاهدها بالفعل.

ففي الجملة قالوا بوجوب البعثة ولزوم النبوة . فمن قال هي واجبة في الحكمة أراد تبقية النظام على الوجه اللائق ، ومن قال في العناية أراد تمثل النظام في علمه الشامل . ومن قال في الطبيعة ، أراد وجود النظام الكامل . ولقد أفصح عن المقصود بعض الإفصاح من قال : إن المدبر الذي يسوق النوع من النقصان إلى الكمال لا بد أن يبعث الأنبياء ويمهد الشرائع كما هو موجود في العالم ، ليحصل النظام ويتعيش الأشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان إلى الكمال الذي خلقوا لأجله .

قال : المبحث الرابع محمد رسول الله

(صلى الله عليه وسلم) لأنه ادعى الرسالة وهو ظاهر، وأظهر المعجزة لأنه أتى بالقرآن المعجز[1]، وأخبر عن المغيبات [2]، وظهر منه ما لا يعتاد من الأحوال. أما النوع الأول منه فبيان الإعجاز أنه (صلى الله عليه وسلم) تحدى بأقصر سورة منه مصاقع البلغاء مع كثرتهم وشهرتهم بالعصبية، فعدلوا عن المعارضة إلى المقارعة، وهو دليل العجز، ووجه الإعجاز عند الأكثرين كونه في الطبقة العليا من البلاغة، وعند الكثيرين الصرفة، وهي أن الله تعالى صرف العقول عن المعارضة مع القدرة عليها، ورد بأن فصحاء العرب إنما كانوا يتعجبون من ذلك، لا من عدم المعارضة مع سهولتها، وبأن ترك كمال البلاغة أدخل في الإعجاز بالصرفة، وبقوله تعالى:

﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ والجنُّ[3] . . ﴾ الآية .

وقيل كونه على أسلوب غريب مخالف لما دل عليه كلامهم . وقيل سلامته عن الاختلاف والتناقض، وقيل اشتماله على دقائق العلوم والحكم والمصالح . وقيل على الإخبار عن المغيبات، وردت بأن خرافات مسيلمة وغيره على ذلك الأسلوب، وكلام كثير من البلغاء والحكماء سالم عن الاختلاف والتناقض،

---

(١) قال تعالى: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾.

(٢) وقال - ﷺ - عن بعض نسائه «من منكن تنبحها كلاب هجر» .

(٣) سورة الإسراء آية رقم ٨٨ وتكملة الآية: ﴿ على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾ .

ومشتمل على العلوم والحقائق، وكثير من السور خال عن الإخبار عن المغيبات، ووجه دفع المطاعن إجمالاً أن رؤساء العرب مع حذاقتهم وعداوتهم اعترفوا به وأذعنوا، ولم يطعنوا، بل نسبوه لكمال حسنه إلى السَـحَـر﴾[1].

وتفصيلاً الجواب عما يورده بعض المعاندين من أعداء الدين مثل ان فيه غير العربي كالإستبرق والسجيل، فكيف يكون عربياً مبيناً، وأن فيه خطأ من جهة الإعراب، مثل: ﴿ إنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾[1]

وأن فيه مقدار احدى عشرة آية من كلام البشر وهي ﴿رَبِّ اشْرَحْ لي صَدْرِي . . ﴾[2] الآيات.

فكيف يصح التحدي بسورة وأقلها ثلاث آيات! وأن فيه ما يتمسك به أهل الغواية مثل: ﴿الرَّحمنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوى﴾[3].

وأن فيه عيب التكرار كقصة فرعون و ﴿ فَبِأَيِّ آلاَءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴾[4]، و﴿ وَيلٌ يَوْمَئِذٍ لِلمُكذِّبِينَ[5]﴾، وأن فيه اختلافاً كثيراً من القراءات، فكيف يصح قوله: ﴿ولَو كَانَ مِن عِندِ غَيرِ اللَّهِ لَوجَدُوا فِيهِ اختلافاً كَثِيراً﴾[6].

وأن فيه التناقض مثل: ﴿فيومَئِذٍ لاَ يُسْأَلُ عَن ذَنبِهِ إِنْسٌ قبلَهم ولاَ جَانٌ﴾[7].

مع قوله: ﴿فورَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِين﴾[8].

والكذب المحض مثل﴿ ولَقَد خلَقنَاكُم ثُمَّ صَوَّرنَاكْم ثمَّ قُلنَا لِلمَلائكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ﴾[9].

---

(١) سورة طه آية رقم ٦٣ وتكملة الآية ﴿يريدان أن يخرجاكم من أرضكم بسحرهما ويذهبا بطريقتكم المثلى﴾

(٢) سورة طه آية رقم ٢٥

(٣) سورة طه آية رقم ٥

(٤) سورة الرحمن آية رقم ١٦

(٥) سورة المرسلات آية رقم ١٥

(٦) سورة النساء آية رقم ٨٢

(٧) سورة الرحمن آية رقم ٣٩

(٨) سورة الحجر آية رقم ٦٢

(٩) سورة الأعراف آية رقم ١١

والشعر من كل بحر مثل قوله: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[1] وغير ذلك.

والجواب: أنه لا يبعد توافق اللغتين أو جعل الكل عربياً تغليباً، وأن الخطأ إما في التخطئة على ما بين في علم النحو، وأن المحكى لا يلزم أن يكون عبارة المحكي عنه، وفي التشابه فوائد مثل مثوبة النظر، أو التوقف والتكرار ربما يكون من المحاسن والاختلاف المنفي هو تفاوت النظم بحيث يقصر عن الإعجاز، ووهم التناقض والكذب والشعر من الجهل بعلم التفسير وبمعنى الشعر).

﴿أرسله بالهدى ودين الحق﴾[2] ولم يخالف في ذلك من أهل الملل والأديان إلا البعض من اليهود والنصارى، وحجتنا أنه (عليه السلام) ادعى النبوة، وأظهر المعجزة؛ وكل من كان كذلك فهو نبي لما بينا، أما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق[3] حتى جرت مجرى الشمس في الوضوح والإشراق. وأما إظهار المعجزة فلأنه أتى بالقرآن، وأخبر عن المغيبات، وأظهر أفعالاً على خلاف المعتاد، وبلغت جملتها حد التواتر، وإن كانت تفاصيلها من الآحاد. فلنتكلم في الأنواع الثلاثة:

أما النوع الأول ففيه ثلاث مقامات لبيان إعجاز القرآن، ووجه الإعجاز، ودفع شبه الطاعنين.

أما المقام الأول فهو أنه (صلى الله تعالى عليه وسلم) تحدى بالقرآن[4]، ودعا إلى الإتيان بسورة مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء، وحصى البطحاء، وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية، وتهالكهم على المباهاة والمباراة والدفاع عن الأحساب، وركوب الشطط في هذا الباب، فعجزوا حتى آثروا المقارعة[5] على المعارضة، وبذلوا المهج والأرواح دون المدافعة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا. ولو عارضوا؛ لنقل الينا لتوفر

---

(١) سورة الكهف آية رقم ٢٩

(٢) سورة الفتح آية رقم ٢٨

(٣) سقطت من (ب) كلمة (الاتفاق)

(٤) في (ب) بزيادة كلمة (العرب)

(٥) المقارعة: الحرب والقتال

الدواعي وعدم الصارف، والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات، لا يقدح فيه احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها، أو عارضوا ولم ينقل إلينا لمانع، كعدم المبالاة وقلة الالتفات، والاشتغال بالمهمات.

وأما المقام الثاني فالجمهور على أن إعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة، والدرجة القصوة من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب[1] بسليقتهم، وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان، وإحاطتهم بأساليب الكلام. وهذا مع اشتماله على الإخبار عن المغيبات الماضية والآتية، كما سنذكره، وعلى دقائق العلوم الإلهية، وأحوال المبدأ والمعاد، ومكارم الأخلاق، والإرشاد إلى فنون الحكمة العلمية والعملية، والمصالح الدينية والدنيوية على ما يظهر للمتدبرين ويتجلى على المتفكرين، وذهب النظام[2] وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة إلى أن إعجازه بالصرفة، وهي أن الله صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها، وذلك إما بسلب قدرهم، أو بسلب دواعيهم، أو بسلب العلوم التي لا بد منها في الإتيان بمثل القرآن. بمعنى أنها لم تكن حاصلة لهم، أو بمعنى أنها كانت حاصلة فأزالها الله. وهذا هو المختار عند المرتضى، وتحقيقه أنه كان عندهم العلم بنظم القرآن، والعلم بأنه كيف يؤلف كلام يساوية أو يدانيه. والمعتاد أن من كان عنده هذان العلمان يتمكن من الإتيان بالمثل، إلا أنهم كلما حاولوا ذلك، أزال الله تعالى عن قلوبهم تلك العلوم. وفيه نظر.

واحتجوا اولاً بأنا نقطع بأن فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (جميعهم)

(٢) هو إبراهيم بن سيار بن هانىء البصري أبو اسحاق النظام من أئمة المعتزلة قال الجاحظ: الأوائل يقولون في كل ألف سنة رجل لا نظير له فإن صح ذلك فأبو إسحاق من أولئك: تبحر في علوم الفلسفة، واطلع على أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين وإلهيين، وانفرد بآراء خاصة تابعته فرقته من المعتزلة وسميت باسمه، وبين هذه الفرق وغيرها مناقشات طويلة، وقد ألفت كتب خاصة للرد على النظام وفيها تكفير له وتضليل أما شهرته بالنظام فأشياعه يقولون إنها من إجادته نظم الكلام، وخصومه يقولون إنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة، وفي كتاب الفرق بين الفرق أن النظام عاشر في زمان شبابه قوماً من الثنوية فتأثر بهم توفي عام ٢٣١ هـ

مفردات الصورة ومركباتها القصيرة مثل: « الحمد لله» ومثل: « رب العالمين». . وهكذا، إلى الآخر، فيكونون قادرين على الإتيان بمثل الصورة.

وثالياً بأن الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات إلى شهادة الثقات، وابن مسعود (رضي الله تعالى عنه) قد بقي متردداً في الفاتحة والمعوذتين، ولو كان نظم القرآن معجزاً بفصاحته لكان كافياً في الشهادة.

والجواب عن الأول بأن حكم الجملة قد يخالف حكم الأجزاء. وهذه بعينها شبهة من نفى قطيعة الإجماع والخبر المتواتر، ولو صح ما ذكر لكان كل من آحاد العرب قادراً على الإتيان بمثل قصائد فصحائهم، كامرىء القيس[1] وأضرابه، واللازم قطعي البطلان. .

وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي(صلى الله تعالى عليه وسلم) لا في زمانه، وكون كل سورة مستقلة بالإعجاز أن ذلك كان للاحتياط، والاحتراز عن أدنى تغيير لا يخل بالاعجاز، وأن إعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل أحد بحيث لا يبقى له تردد أصلا.

وقيل: إعجازه بنظمه الغريب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والأشعار. وقيل: بسلامته عن الاختلاف والتناقض، وقيل: باشتماله على دقائق العلوم، وحقائق الحكم والمصالح. وقيل: بإخباره عن المغيبات، ورد بأن حماقات مسيلمة[2] ومن يجري مجراه أيضاً على ذلك النظم، وبأنه كثيراً ما يسلم كلام البلغاء عن الاختلاف والتناقض، ويشتمل كلام الحكماء على العلوم والحقائق، والإخبار عن المغيبات التي لا توجد إلا في قليل من الكتاب.

فإن قيل: لا يظهر فرق بين كون الإعجاز بنظمه الخاص، وكونه ببلاغة النظم

---

(١) هو امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، من بني آكل المرار، أشهر شعراء العرب على الإطلاق يماني الأصل مولده بنجد نحو ١٣٠ ـ ٨٠ ق هـ أبوه ملك أسد وغطفان وأمه أخت المهلهل الشاعر، فلقنه المهلهل الشعر فقاله وهو غلام، وجعل يشبب ويلهو ويعاشر صعاليك العرب قتل والده وأخذ بثأره ويعرف بالملك الضليل توفي عام ٤٩٧ ـ ٥٤٥م

(٢) مسيلمة الكذاب بن تمامة بن كبير: متنبىء من المعمرين وفي الأمثال: أكذب من مسيلمة. عرف برحمان اليمامة قتل عام ١٢ هـ في حروب الردة. وراجع ابن هشام ٣: ٧٤ والروض الأنف ٢: ٣٤٠

ليجعلا مذهبين متقابلين، ويجعل كون الإعجاز بالأمرين جميعاً مذهباً ثالثاً ينسب إلى القاضي على ما قال إمام الحرمين أن وجه الإعجاز عندنا هو اجتماع الجزالة مع الأسلوب والنظم المخالف لأساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما، إذ ربما يدعي أن بعض الخطب والأشعار من كلام أعاظم البلغاء لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطاً بيناً قاطعاً للأوهام، وربما يقدر نظم ركيك يضاهي نظم القرآن على ما روى من ترهات مسيلمة الكذاب: الفيل وما أدريك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل. فلزم كون الإعجاز بالنظم البديع مع الجزالة، أعني البلاغة، وهو التعبير عن معنى سديد بلفظ شريف، وأن ينبيء عن المقصود من غير مزيد.

ثم قال: وفي القرآن سوى النظم والبلاغة وجهان آخران من الإعجاز هما: الإخبار عن قصص الأولين من غير سماع وتلقين، والإخبار عن المغيبات المستقبلة متكررة متوالية.

قلنا: معنى الأول ان نظم القرآن وتركيبه يخالف المعتاد من أساليب كلام العرب، إذ لم يعهد فيه كون المقاطع على مثل يعلمون، ويفعلون. والمطالع على مثل: ﴿يا أيها الناس﴾[١]، و﴿يا أيها المزمل﴾[٢]، و﴿الحاقة ما الحاقة﴾[٣]، و﴿عم يتساءلون﴾[٤]، وأمثال ذلك.

ومعنى الثاني أن نظمه بالغ في الفصاحة والمطابقة لمقتضى الحال الجد الخارج عن طوق البشر، وكان معنى النظم على الأول ترتيب الكلمات، وضم بعضها إلى البعض. وعلى الثاني جمعها مترتبة المعاني، متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل على ما قال عبد القاهر أن النظم هو توخي معاني النحو فيما بين الكلم على حسب الأغراض التي يصاغ لها الكلام. ولهذا زيادة بيان في بعض كتبنا في فن البيان. وقد استدل على بطلان الصرفة بوجوه:

(١) سورة البقرة آية رقم ٢١
(٢) سورة المزمل آية رقم ١
(٣) سورة الحاقة آية رقم ١
(٤) سورة النبأ آية رقم ١

الأول: أن فصحاء العرب إنما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته، ويرقصون رؤوسهم عند سماع قوله تعالى:

﴿وقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ. .﴾[1] الآية.

لذلك، لا لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها في نفسها.

الثاني: أنه لو قصد الإعجاز بالصرفة لكان الأنسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته، لأن كلما كان أنزل في البلاغة وأدخل في الركاكة، كان عدم تيسر المعارضة أبلغ في خرق العادة.

الثالث: قوله تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ والجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا القُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾[2].

فإن ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي إنما يحسن فيما لا يكون مقدوراً للبعض، ويتوهم كونه مقدوراً للكل، فيقصد نفي ذلك. .

فإن قيل: لو كان القصد إلى الإعجاز بالبلاغة لكان ينبغي أن يؤتى بالكل في أعلى الطبقات لكونه أبلغ في خرق العادة، والمذهب أن الله تعالى قادر على أن يأتي بما هو أفصح مما أتى به وأبلغ، وأن بعض الآيات في باب البلاغة أعلى وأرفع كقوله تعالى:

﴿وقِيلَ يا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ. .﴾[3] الآية.

بالنسبة إلى سورة الكافرين مثلاً. ﴿قل يا أيها الكافرون﴾[4]

قلنا: هذا أوفى بالغرض، وأوضح في المقصود. بمنزلة صانع يبرز من مصنوعاته ما ليس غاية مقدوره ونهاية ميسوره، ثم يدعو جماهير الحذاق في الصناعة إلى ان يأتوا بما يوازي أو يداني دون ما ألقاه، وأهون ما أبداه.

---

(١) سورة هود آية رقم ٤٤
(٢) سورة الإسراء آية رقم ٨٨
(٣) سورة هود آية رقم ٤٤
(٤) سورة الكافرون آية رقم ١

وأما المقام الثالث: فأشراف العرب مع كمال حذاقتهم في أسرار الكلام، وفرط عداوتهم للإسلام لم يجدوا فيه للطعن مجالاً، ولم يوردوا في القدح مقالاً، ونسبوه إلى السحر[1] على ما هو دأب المحجوج المبهوت تعجباً من فصاحته، وحسن نظمه وبلاغته، واعترفوا بأنه ليس من جنس خطب الخطباء أو شعر الشعراء، وأن له حلاوة، وعليه طلاوة وأن أسافله مغدقة، وأعاليه مثمرة، فآثروا المقارعة على المعارضة، والمقاتلة على المقاولة، وأبى الله إلا أن يتم نوره على كره المشركين ورغم المعاندين، وحين انتهى الأمر إلى من بعدهم من أعداء الدين، وفرق الملحدين اخترعوا مطاعين ليست إلاّ هزءة للساخرين، وضحكة للناظرين، منها أن فيه كلمات غير عربية كالإستبرق[2]، والسجيل[3]، والقسطاس[4]، والمقاليد. فكيف يصح أنه عربي مبين؟ فرد بأن ذلك من توافق اللغتين، أو المراد أنه عربي النظم والتركيب، أو الكل عربي على سبيل التغليب، ومنها أن فيه خطأ من جهة الإعراب مثل:

﴿إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾[5].

و﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا والَّذِينَ هَادُوا والصَّابِئُونَ﴾[6] و﴿لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ في العِلْمِ مِنْهُمْ والمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ والمُقِيمِينَ الصَّلاَةَ﴾[7]

ورد بأن كل ذلك صواب على ما بين في علم الإعراب. ومنها أن فيه مما يكذبه، حيث أخبر بأنه لا يتيسر للبشر والجن، بل الإنس والجن لا يأتيان بمثل سورة منه، وأقل السور ثلاث آيات. ثم حكى عن موسى مع اعترافه بأن هارون أفصح منه مقدار إحدى عشرة آية منه وهي:

---

(١) قال تعالى على لسان الكفار ﴿وقالوا ساحر نتربص به ريب المنون﴾

(٢) قال تعالى: ﴿ويلبسون ثياباً من سندس واستبرق﴾ الكهف آية ٣١

(٣) ﴿وأمطرنا عليها حجارة من سجيل﴾ سورة هود آية ٨٢

(٤) قال تعالى: ﴿وزنوا بالقسطاس المستقيم﴾ سورة الإسراء آية رقم ٣٥

(٥) سورة طه آية رقم ٦٣

(٦) سورة البقرة آية رقم ٦٢.

(٧) سورة النساء آية رقم ١٦٢.

﴿رب اشرح لي صدري ويسر لي أمري﴾[1] إلى قوله: ﴿ إنك كنت بنا بصيراً﴾[2].

ورد بأن المحكى لا يلزم أن يكون لهذا النظم بعينه، على أن المختار عند البعض في المتحدى به سورة من الطوال أو عشر من الأوساط. ومنها أن فيه متشابهات يتمسك بها أهل الغواية كالمجسمة بمثل:

﴿الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوى﴾[3].

ورد بأنها لنيل المثوبة بالنظر والاجتهاد في طلب المراد، أو لفوائد لا تحصى بالرجوع إلى الراسخين في العلم. ومنها أن فيه عيب التكرار كإعادة قصة فرعون في عدة مواضع، وكإعادة:

﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾[4] و﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾[5]

في سورة الرحمن والمرسلات. ورد بأنه ربما يكون من محاسن الكلام على ما يقرره علماء البيان فيما وقع منه فى القرآن. ومنها أن فيه قوله:

﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كثيراً﴾[6]

وأنت تجد فيه من الاختلاف المسموع من أصحاب القراءة ما يربى على اثني عشر ألفاً.

ورد بأن المراد من الاختلاف المنفي هو التفاوت في مراتب البلاغة، بحيث

---

(١) سورة طه آية رقم ٢٥.
(٢) سورة طه آية رقم ٣٥.
(٣) سورة طه آية رقم ٥.
(٤) سورة الرحمن آية رقم ١٦.
(٥) سورة المرسلات آية رقم ١٥.
(٦) سورة النساء آية رقم ٨٢.

يكون بعضه قاصراً عن مرتبة الإعجاز، لا يقال: تقدير الطعن فاسد عن أصله، لأنه استدلال بثبوت اللازم على ثبوت الملزوم، لأنا نقول: لا، بل هو مبني على أن كلمة « لو» في اللغة تفيد انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط، يعني عدم وجدان الاختلاف فيه بسبب أنه ليس من عند غير الله. وأما إذا حملت كلمة « لو» في الآية على ما هو قانون الاستدلال كما في قوله تعالى:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾(١).

فهو استدلال بنفي اللازم على نفي الملزوم، أي لكن لم يوجد فيه الاختلاف، فلم يكن من عند غير الله، وتمام تحقيق هذا المقام يطلب من شرحنا لتلخيص المفتاح، ومنها أن فيه التناقض كقوله تعالى:

﴿فَيَوْمَئِذٍ لا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلاَ جَانٌّ﴾(٢) مع قوله: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾(٣) ﴿لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلاَّ مِنْ ضَرِيعٍ﴾(٤) مع قوله: ﴿وَلاَ طَعَامٌ إِلاَّ مِنْ غِسْلِينٍ﴾(٥).

إلى غير ذلك من مواضع فيها تنافي الكلامين.

ورد بمنع وجود شرائط التناقض. وقد بين ذلك على التفصيل في كتب التفسير. ومنها أن فيه الكذب المحض كقوله تعالى:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾(٦) للقطع بأن الأمر بالسجود لم يكن بعد خلقنا وتصويرنا.

ورد بأن المراد خلق أبينا آدم وتصويره.

ومنها أن فيه الشعر من كل بحر، وقد قال: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ﴾(٧) فمن الطويل: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾(٨) ومن المديد: ﴿واصْنَعِ الفُلْكَ

---

(١) سورة الأنبياء آية رقم ٢٢.
(٢) سورة الرحمن آية رقم ٣٩.
(٣) سورة الحجر آية رقم ٩٢، ٩٣.
(٤) سورة الغاشية آية رقم ٦.
(٥) سورة الحاقه آية رقم ٦٩.
(٦) سورة الأعراف آية رقم ١١.
(٧) سورة يس آية رقم ٦٩.
(٨) سورة الكهف آية رقم ٢٩.

بِـأَعْيُنِنـا﴾[1] ومن البسيط: ﴿لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْـراً كَـانَ مَفْعُـولاً﴾[2] ومن الوافـر: ﴿وَيُخْـزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمِ وَيَشْفِ صُـدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِين﴾[3] ومن الكـامل: ﴿واللَّهُ يُهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيم﴾[4] ومن الهزج: ﴿تَا للَّهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا﴾[5] ومن الرجز ﴿وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِـلالُهَا وَذُلِّلَتْ قُـطُوفهَا تَـذْلِيلاً﴾[6] ومن الرمل: ﴿وَجِفَانٍ كالجَوَاب وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ﴾[7] ومن السريع: ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَـا سَامِـرِيُّ﴾[8] ومن المنسرح: ﴿إِنَّـا خَلَقْنَا الإِنْسَـانَ مِنْ نُـطْفَـة﴾[9] ومن الخفيف: ﴿أَرَأَيْتَ الَّـذِي يُكَذِّبُ بِـالدِّينِ فَـذَلِكَ الـذِي يَـدُعُّ اليَتِيم﴾[10] ومن المضارع: ﴿يَوْمَ التَّنَادِ يَوْمَ يُوَلُّونَ مُدْبِرِينَ﴾[11] ومن المقتضب: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَرَضٌ﴾[12] ومن المجتث: ﴿المُطَّوِّعِينَ مِنَ المُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ﴾[13] ومن المتقارب: ﴿وأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾[14].

ورد بأن مجرد كون اللفظ على هذه الأوزان لا يكفـي، بل لا بد من تعمـد الوزن، وعند البعض من التقفيـة، على أن في كثير مما ذكر نوع تغيير، ولو سلم فالتغليب باب واسع.

قال: وأما النوع الثاني:

(وأما النوع الثاني) فمن الماضية قصص الأنبياء وغيرهم، ومن المستقبلية الواردة في التنزيل قوله تعالى: ﴿وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها﴾[15] ﴿الم غُلِبَتِ الروم..﴾ إلى قوله: ﴿لا يخلف الله وعده﴾[16] ﴿سيهزم الجمع ويولون الدبر﴾[17] ﴿لتدخلن المسجد الحرام﴾[18].

---

(1) سورة هود آية رقم ٣٧.
(2) سورة الأنفال آية رقم ٤٢.
(3) سورة التوبة آية رقم ١٤.
(4) سورة البقرة آية رقم ٢١٣
(5) سورة يوسف آية رقم ٩١.
(6) سورة الإنسان آية رقم ١٤.
(7) سورة سبأ آية رقم ١٣.
(8) سورة طه آية رقم ٩٥.
(9) سورة الإنسان اية رقم ٢.
(10) سورة الماعون آية رقم ١، ٢.
(11) سورة غافر آية رقم ٣٢، ٣٣.
(12) سورة البقرة آية رقم ١٠.
(13) سورة التوبة آية رقم ٧٩.
(14) سورة الأعراف آية رقم ١٨٣.
(15) سورة الفتح آية رقم ٢٠.
(16) سورة الروم الآيات ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦.
(17) سورة القمر آية رقم ٤٥.
(18) سورة الفتح آية رقم ٢٧.

ونحو ذلك. وفي الحديث قوله (صلى الله تعالى عليه وسلم) لعلي (كرم الله وجهه): «تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين» ولعمار (رضي الله تعالى عنه): «ستقتلك الفئة الباغية» وقوله(صلى الله تعالى عليه وسلم): «سيبلغ ملك أمتي ما زوي لي منها». وإخباره بزوال ملك كسرى وقيصر، وباستيلاء الأتراك وغير ذلك).

من أنواع المعجزات إخباره عن الغيوب الماضية المستقبلة، أما الماضية فكقصة موسى وفرعون، وقصة يوسف، وقصة إبراهيم، ونوح، ولوط، وغيرهم (عليهم السلام) على تفاصيلها رطولها من غير سماع من أحد ولا تلقن من كتاب على ما أشير إليه بقوله: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا﴾[1].

وأما المستقبلة، فمنها في القرآن كقوله تعالى: **﴿وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها﴾[2]، ﴿آلم غلبت الروم. . ﴾[3] إلى قوله: ﴿وعد الله لا يخلف الله وعده﴾، ﴿سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب﴾[4]، ﴿سيهزم الجمع ويولون الدبر﴾[5]، ﴿ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد﴾[6]، ﴿لنستخلفنهم في الأرض﴾[7]، ﴿لتدخلن المسجد الحرام﴾[8]، ﴿ليظهره على الدين كله﴾[9]، ﴿لا يأتون بمثله﴾[10] ﴿فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا﴾[11]، ﴿إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد﴾[12]**

ومنها ما ليس فيه كقوله (عليه السلام) لعلي (رضي الله عنه): تقاتل بعدي الناكثين، والقاسطين، والمارقين. ولعمار: تقتلك الفئة الباغية، وقوله (عليه السلام): زويت لي الأرض فأريت مشارقها ومغاربها، وسيبلغ ملك أمتي ما

---

(١) سورة هود آية رقم ٤٩ .
(٢) سورة الفتح آية رقم ٢٠ .
(٣) سورة الروم آية رقم ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦ .
(٤) سورة آل عمران آية رقم ١٥١ .
(٥) سورة القمر آية رقم ٤٥ .
(٦) سورة الفتح آية رقم ١٦ .
(٧) سورة النور آية رقم ٥٥ .
(٨) سورة الفتح آية رقم ٢٧ .
(٩) سورة التوبة آية رقم ٣٣ .
(١٠) سورة الإسراء آية رقم ٨٨ .
(١١) سورة البقرة آية رقم ٢٤ .
(١٢) سورة القصص آية رقم ٨٥ .

مازوى لي منها. وقوله: الخلافة بعدي ثلاثون سنة. وكإخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما، وإنفاق كنوزهما في سبيل الله، وباستيلاء الأتراك.. إلى غير ذلك مما ورد في صحاح الأحاديث، وقد اقترنت بدعوى النبوة، فيتميز عن الكرامات، وبطهارة النفس وصوالح الأعمال، وترك المراجعة إلى أحوال الكواكب، والنظر في آلاتها، فيتميز عن السحر والكهانة والنجوم وأمثال ذلك.

قال: وأما النوع الثالث

(وأما النوع الثالث فكان النور الذي كان ينتقل في آبائه، وولادته مختوناً مسروراً، وخاتم النبوة، ورؤيته من خلفه، وكاتصافه بغاية الصدق، والأمانة والعفة والشجاعة، والفصاحة، والسماحة، والزهد، والتواضع، والشفقة، والصبر، والمعارف، والمكارم، والمصالح، وكونه مستجاب الدعوة، وكخرور الأوثان، وسقوط شرف قصور الأكاسرة ليلة ولادته، وإظلال السحاب عليه، وانشقاق القمر، وانقلاع الشجر، وتسليم الحجر، ونبوع الماء من بين أصابعه، وحنين الجذع، وشكاية النوق، وشهادة الشاة المسمومة، وتسبيح الحصى، ونحو ذلك مما لا يكاد يحصى).

من أنواع المعجزات أفعال ظهرت منه (عليه السلام) على خلاف العادة تربى على ألف، قد فصلت في دلائل النبوة، بعضها إرهاصية ظهرت قبل دعوى النبوة، وبضعها تصديقية ظهرت بعدها وتنقسم إلى أمور ثابتة في ذاته، وأمور متعلقة لصفاته، وأمور خارجة عنهما.

فالأول: كالنور الذي كان ينقلب في آبائه، إلى أن ولد. وكولادته مختوناً مسروراً وضعاً إحدى يديه على عينيه، والأخرى على سوأته، وما كان من خاتم النبوة بين كتفيه، وطول قامته عند الطويل، ووساطته عند الوسيط ورؤية من خلفه كأن يرى من قدامه.

والثاني: كاستجماعه الغاية القصوى من الصدق، والأمانة، والعفاف، والشجاعة، والفصاحة، والسماحة، والزهد، والتواضع لأهل المسكنة، والشفقة على الأمة، والمصابرة على متاعب النبوة، والمواظبة على مكارم الأخلاق،

وكبلوغه النهاية في العلوم والمعارف الإلهية، وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية، وككونه مجاب الدعوة على ما دعى لابن عباس (رضي الله تعالى عنه) بقوله: «اللهم فَقِّهْهُ في الدين»[1] فصار إمام المفسرين، ودعا على عتبة بن أبي لهب بقوله: «اللهم سلط عليه كلباً من كلابك» فافترسه الاسد. وعلى مضر بقوله: «اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعل عليهم سنين كسني يوسف»[2] فمنع الله القطر عنهم سنين. وعلى من لحقه من الكفار حين خرج من الغار بقوله: «يا أرض خذيه» فساخت قوائم فرسه.

والثالث: كخرور الأوثان سجداً ليلة ولادته، وسقوط شرف قصور الأكاسرة، وإظلال السحاب عليه، وكانشقاق القمر، وانقلاع الشجر، وتسليم الحجر، ونبوع الماء من بين أصابعه إلى أن رويت الجنود ودوابهم، وشبع الخلق الكثير من طعامه اليسير، وحنين الجذع في مسجد المدينة حين انتقل منه إلى المنبر، وشكاية النوق عن أصحابها، وشهادة الشاة المشوية يوم خيبر بأنها مسمومة، ودرور الضرع من الشاة اليابسة الجرباء لأم معبد حين مسح يده عليها، وخطاب الذئب وهب بن أوس بقوله: أتعجب من أخذي شاة، وهذا محمد يدعو إلى الحق فلا تجيبونه، وتسبيح الحصى، وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى.

---

(١) الحديث عن الإمام مسلم في كتاب فضائل الصحابة. ٣٠ باب فضائل عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - ١٣٨ (٢٤٧٧) - حدثنا زهير بن حرب، وأبو بكر بن النضر قالا حدثنا هاشم بن القاسم حدثنا ورقاء بن عمر اليشكري قال: سمعت عبيد الله بن أبي يزيد يحدث عن ابن عباس أن النبي -ﷺ- أتى الخلاء فوضعت له وضوءاً فلما خرج قال: «من وضع هذا» في رواية زهير قالوا وفي رواية أبي بكر قلت: ابن عباس قال: وذكره، .ورواه البخاري في الوضوء ١٠، وأحمد بن حنبل في المسند ١: ٢٦٦، ٣١٤، ٣٢٨

(٢) الحديث رواه الإمام البخاري في كتاب الأذان ١٢٨ والاستسقاء رقم ٢ وفي كتاب الجهاد ٩٨ وكتاب الأنبياء ١٩ وفي تفسير سوره ٣: ٩، ٤، ٢١ ورواه الإمام مسلم في كتاب المساجد ٥٤ باب استحباب جميع القنوت في جميع الصلاة إذا نزلت بالمسلمين نازله ٢٩٤ (٦٧٥) حدثني أبو الطاهر وحرملة ابن يحيى قالا: أخبرنا ابن وهب، أخبرني يونس بن يزيد عن ابن شهاب قال: أخبرني سعيد ابن المسيب، وأبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف أنهما سمعا أبا هريرة يقول كان رسول الله -ﷺ- يقول حين يفرغ من صلاة الفجر من القراءة ،ويكبر، ويرفع رأسه «سمع الله لمن حمده. ربنا لك الحمد» ثم يقول: وهو قائم «اللهم أنج الوليد بن الوليد وسلمة بن هشام، وعياش بن أبي ربيعة والمستضعفين من المؤمنين اللهم أشدد وطأتك على مضر واجعلها عليهم كسني يوسف.

قوله:

(وقد يستدل بوجوه أخر، تشهد للمنصف بنبوته (صلى الله عليه وسلم): أحدها: ما اجتمع فيه من الكمالات العلمية، والعملية، والنفسانية، والبدنية، والخارجية.

الثاني: ما اشتمل عليه شريعته من أمر الاعتقادات، والعبادات، والمعاملات، والسياسات، وغير ذلك.

الثالث: ظهور دينه على الأديان مع قلة الأنصار والأعوان، وكثرة أهل الضلالة والعدوان.

الرابع: أنه ظهر على فترة من الرسل، واختلال في الملك، وانتشار الضلال واشتهار المحال، وافتقار إلى من يجدد أمر الدين، ويدفع في صدور الملحدين، ويرفع لواء المتقين، ولم يكن بهذه الصفة غيره من العالمين).

ما سبق هو العمدة في إثبات النبوة، وإلزام الحجة على المجادل والمعاند. وقد يذكر وجوه أخر تقوية له وتتميماً، وإرشاد الطالب الحق، وتعليماً.

الأول: أنه قد اجتمع فيه من الأخلاق الحميدة، والأوصاف الشريفة، والسير المرضية، والكمالات العلمية والعملية، والمحاسن الراجعة إلى النفس والبدن والنسب والوطن ما يجزم العقل بأنه لا يجتمع إلا لنبي. وتفاصيل ذلك تصنيف على حدة.

الثاني: أن من نظر فيما إشتملت عليه شريعته مما يتعلق بالاعتقادات، والعبادات، والمعاملات، والسياسات، والآداب وعلم ما فيها من دقائق الحكمة، علم قطعاً أنها ليست إلا وضعاً إلهياً، ووحياً سماوياً، والمبعوث بها ليس إلا نبياً.

الثالث: أنه انتصب مع ضعفه وفقره وقلة أعوانه وأنصاره حرباً لأهل الأرض آحادهم وأوساطهم وأكاسرتهم وجبابرتهم، فضلل آراءهم، وسفه أحلامهم، وأبطل مللهم، وهدم دولهم، وظهر دينه على الأديان، وزاد على مر الأعصار والأزمان، وانتشر في الآفاق والأقطار، وشاع في المشارق والمغارب من غير أن تقدر الأعداء مع كثرة عَددهم وعُددهم، وشدة شوكتهم وشكيمتهم، وفرط حميتهم

وعصبيتهم، وبذلهم غاية الوسع في إطفاء أنواره، وطمس اثاره على إخماد شرارة من ناره، فهل يكون ذلك إلا بعون إلهي، وتأييد سماوي؟.

الرابع: أنه ظهر أحوج ما كان الناس إلى من يهدي إلى الطريق المستقيم، ويدعو إلى الدين العويم، وينظم الأمور، ويضبط حال الجمهور لكونه زمان فترة من الرسل، وتفرق للسبل، وانحراف في الملل، واختلال للدول، واشتغال للضلال، واشتغال بالمحال، فالعرب على عبادة الأوثان، ووأد البنات، والفرس على تعظيم النيران، ووطء الأمهات، والترك على تخريب البلاد، وتعذيب[1] العباد. والهند على عبادة البقر[2]، وسجود الحجر والشجر، واليهود على الجحود. والنصارى حيارى فيمن ليس بوالد ولا مولود. وهكذا سائر الفرق في أودية الضلال، وأخبية الحيال والخبال، أفيليق بحكمة الملك الحق المبين أن لا يرسل رحمة للعالمين؟ ولا يبعث من يجدد أمر الدين؟ وهل ظهر أحد يصلح لهذا الشأن، ويؤسس هذا البنيان غير محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مر بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك ابن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان (عليه أفضل الصلوات وأكمل التحيات).

الخامس: النصوص

(الخامس: نصوص الكتب السماوية ففي التوراة جاء الله من طور سيناء، وأشرق من سيعير، واستعلن من جبال فاران. وفي الإنجيل، إني أطلب إلى أبي وأبيكم حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليطا ليكون معكم إلى الأبد.

وفي الزبور: تقلد أيها المختار السيف، فإن ناموسك وشرائعك مقرونة بهيبة يمينك، وسهامك لمسنونة، والأمم يخرون تحتك. وأما المنكرون فأكثرهم أهل جهل وعناد وغاية متشبث الآخرين القدح في النسخ مطلقاً، وفي نسخ دين موسى خصوصاً.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (تعذيب العباد)

(٢) الحق يقال ان الإسلام دخل بلاد الهند والكثير من أهل الهند يُدينون بالإسلام وقد برز من بينهم علماء أجلاء لهم باع طويل في علوم الإسلام.

اما الأول: فلوجهين:[1]:

أحدهما: أنه إما لا لمصلحة فعبث، أو لمصلحة لم يعلمها أولاً فجهل، أو علمها وأهملها، ثم رعاها فبداء.

قلنا: لمصلحة تجددت.

وثانيهما: أن الحكم إما مؤقت، فنفيه بعده لا يكون نسخاً، وإما مؤبد، فنسخهتناقض، وإما مرسل ففي علم الله إما أن يستمر إلى الأبد[2] فلا يرتفع، أو إلى غاية ما، فبعدها لا رفع ولا نسخ.

قلنا: مرسل عن توقيت الوجوب مثلاً وتأييده وما بعده، والمعلوم استمرار الوجوب إلى وقت النسخ ولا تناقض فيه، وإن كان الواجب أبداً كما إذا قلت: صوم الأبد واجب.

وأما الثاني: فلوجهين:

أحدهما: تواتر التأييد مثل: تمسكوا بالسبت ابداً.

قلنا: إفتراء، ولو سلم فعبارة عن طول الزمان.

وثانيهما: أنه إن كان قد صرح بدوام شريعته فذاك، أو بانقطاعها لزم تواتر ذلك لنوفر الدواعي، ولم يتواتر أو سكت عن الأمرين، لزم أن لا يتكرر، ولا يتقرر حتى ينسخ وقد تقرر.

قلنا صَرَّح بالانقطاع، ولم يتواتر لقلة الدواعي والنقلة في كل طبقة، أو سكت وتقررت بحكم الأصل، أو تكرر الأسباب).

الواردة في كتب الأنبياء المتقدمين المنقولة إلى[3] العربي، المشهورة فيما بين أممهم.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (لوجهين).

(٢) الأبد: هو استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل كما أن الأزل استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي.

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (اللسان).

أما من التوراة فمنها ما جاء في السفر الخامس[1]: جاء الله من طور سيناء، وأشرق من سيعير، واستعلن من جبال فاران، يريد الإخبار عن إنزال التوراة على موسى بطور سيناء. والإنجيل على عيسى بسيعير، فإنه كان يسكن من سيعير بقرية تسمى ناصرة، وأنزل القرآن على محمد بمكة. فإن فاران في طريق مكة قبل العدن بميلين ونصف، وهو كان المنزل، وقد بقي إلى اليوم[2] على يسار الطريق من العراق إلى مكة. وهذا ما ذكر في التوراة أن إسماعيل أقام برية فاران، يعني بادية العرب.

ومنها ما جاء في السفر الخامس أنه تعالى قال لموسى ﷺ: إني مقيم لهم نبياً من بني إخوتهم مثلك، وأجري قولي في فيه، ويقول لهم ما آمرهم به، والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي يتكلم باسمي فأنا انتقم منه. والمراد ببني أخوة بني إسرائيل بنو إسماعيل[3] على ما هو المتعارف، فلا يصرف إلى من بعد موسى من أنبياء بني إسرائيل، ولا إلى عيسى لأنهم لم يكونوا من بني إخوتهم، ولا إلى موسى لكونه صاحب شريعة مستأنفة فيها بيان مصالح الدارين، فتعين محمد ﷺ.

ومنها ما جاء في السفر الأول أنه تعالى قال لإبراهيم (عليه السلام): إن هاجر تلد، ويكون من ولدها من يده فوق الجميع، ويد الجميع مبسوطة إليه بالخشوع.

وأما في الإنجيل، فمنها ما ورد في الصحاح الرابع عشر: أنا أطلب لكم إلى أبي حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليطا ليكون معكم إلى الأبد. والفارقليط روح الحق واليقين.

وفي الخامس عشر: وأمّا فارقليط روح القدس الذي يرسله أبي باسمي، وهو يعلمكم ويمنحكم جميع الاشياء، وهو يذكركم ما قلته لكم، ثم قال: وإني قد أخبرتكم بهذا قبل أن يكون حتى إذا كان ذلك تؤمنوا به. وقوله: «باسمي» يعني

---

(١) راجع ما كتبناه في تحقيق الجزء الثاني من كتاب (الفصل في الملل والأهواء والنحل لإبن حزم) طبعة دار عكاظ (جدة) المملكة العربية السعودية. (٢) سقط من (أ) حرف الجر (إلى).

(٣) قال تعالى: ﴿وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم، ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا وتُبْ علينا إنك أنت التواب الرحيم﴾.

بالنبوة، ومعنى الفارقليط كاشف الخفيات.

وفي السادس عشر: أقول لكم الآن حقاً يقيناً أن انطلاقي عنكم خير لكم، فإن لم أنطلق عنكم إلى أبي، لم يأتكم الفارقليط، وإن انطلقت أرسلت به إليكم، فإذا جاء هو يفيد أهل العالم، ويدينهم ويوبخهم، ويوقفهم على الخطيئة والبر[1] ثم قال: إذا جاء روح الحق واليقين، يرشدكم، ويعلمكم، ويدبركم جميع الحق، لأنه ليس يتكلم بدعة من تلقاء[2] نفسه.

وأما في الزبور فقوله: تقلد أيها الجبار السيف، فإن ناموسك وشرائعك مقرونة بهيئة يمينك، وسهامك مسنونة، والأمم يخرون[3] تحتك. وقوله: قال داود: اللهم ابعث جاعل السنة حتى يعلم الناس أنه بشر يعني أبعث محمداً حتى يعلم الناس أن عيسى بشر.

قال في تلخيص المحصل: وأمثال هذا كثير في كتب الأنبياء المتقدمين يذكرها المصنفون الواقفون على كتبهم، ولا يقدر المخالف على دفعها أو صرفها إلى ملك او نبي آخر، ولا على أن يكتمها، ولقد جمع أبو الحسين البصري[4] في كتاب غرر الأدلة ما يوقف من نصوص التوراة على صحة نبوة محمد (عليه السلام). وأما المنكرون، أنكر المشركون والنصارى والمجوس، ومن يجري مجراهم نبوة محمد (عليه السلام) بغياً منهم وحسداً وعناداً ولدداً من غير تمسك بشبهة، وأكثر اليهود تمسكوا بأنه لو كان نبياً لزم نسخ دين موسى، واللازم باطل.

أما أولاً: فلبطلان النسخ مطلقاً لوجهين:

أحدهما ـ أنه لم يكن لمصلحة، فعبث، وإن كان لمصلحة لم يعلمها عند شرعية الحكم المنسوخ فجهل، وإن كان لمصلحة علمها وأهملها أولاً ثم رعاها فبداء، أو نقول: إن كان في شرعية الحكم المنسوخ مصلحة، لم يعلم إهمالها عند النسخ فجهل، وإن كان يعلمها فرأى رعايتها أولاً، ثم أهملها فبداء.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (البر).
(٢) في (ب) (عند) بدلاً من (تلقاء)
(٣) في (ب) بزيادة لفظ (سجلاً).
(٤) سبق الترجمة له في كلمة وافية في الجزء الأول من هذا الكتاب.

والجواب: أنه لمصلحة تجددت وحصلت بعد ما لم تكن، فإن المصالح تختلف باختلاف الأزمان والأحوال. فرب دواء يصلح في الصيف دون الشتاء، ولزيد دون عمرو، ولهذا أورد في التوراة أن آدم أمر بتزويج بناته من بنيه، ثم نسخ وفاقاً.

وثانيهما: أن الحكم إما مؤقت مثل: صم غداً، فنفيه بعد ذلك لا يكون نسخاً، وإما مؤبد مثل، صم أبداً. فنسخه تناقض بمنزلة قولك: الصوم واجب أبداً[1] وليس بواجب. وإما مرسل لا توقيت فيه ولا تأبيد، وحينئذ فإما أن يعلم الله تعالى استمراره ابداً، فلا يرتفع للزوم الجهل، أو إلى غاية ما[2]، فلا رفع بعدها ولا نسخ.

والجواب: أنه مرسل عن توقيت الوجوب مثلاً، وتأبيده، والمعلوم عند الله استمرار الوجوب إلى غاية هي وقت نسخه ورفعه. ولا تناقض من ذلك، سواء كان الواجب مؤقتاً أو مؤبداً بمنزلة قولك: صوم الغد أو الأبد واجب حيناً دون حين. وإنما التناقض في رفع الوجوب بعد تأبيده، كما إذا قيل: الوجوب ثابت ابداً، ثم نسخ فيكون زمان لا وجوب فيه، وهذا لا نزاع في امتناعه، وهو المراد بقولهم: إن النسخ ينافي التأبيد، وعليه يبتنى امتناع نسخ شريعتنا. والفرق بين كون التأبيد راجعاً إلى الواجب، أو إلى الوجوب مما يتضح بالرجوع إلى الأصل الذي مهدنا في بحث الرؤية في قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾[3].

على ان التحقيق أن لا رفع ههنا. وإنما النسخ بيان لانتهاء حكم شرعي سبق على الإطلاق.

وأما ثانياً، فبطلان نسخ شريعة موسى (عليه السلام) لوجهين:

الأول ـ أنه تواتر النص منه على تأبيدها، مثل: تمسكوا بالسبت ابداً، وهذه شريعة مؤبدة مادامت السموات والأرض.

---

(١) ليس في (ب) لفظ (أبداً).

(٢) في (ب) تقتضي ذلك بدلاً من (ما).

(٣) سورة الأنعام اية رقم ١٠٣ وتكملة الآية ﴿وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾

والجواب: أنه افتراء على موسى (عليه السلام). ودعوى تواتره مكابرة[1]. ولو صح لما ظهرت المعجزات على عيسى أو محمد (عليهما السلام) ولأظهروه في زمانهما احتجاجاً عليهما. ولو أظهروه لاشتهر لتوفر الدواعي، على أنه كثيراً ما يعبر بالتأبيد، فالدوام عن طول الزمان.

وثانيهما ـ أنه إما أن يكون صرح بدوام شريعته فيدوم، أو بانقطاعها فيلزم تواتره لكونه من الأمور العظام التي تتوافر الدواعي[2] على نقلها ولم تتواتر، أو سكت عن الدوام والانقطاع، فيلزم أن لا يتكرر ولا يتقرر[3] إلى أوان النسخ وقد تقرر.

والجواب: أنه صرح بانقطاعها بالناسخ ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي، ولقلة الناقلين في بعض الطبقات، إذ لم يبق من اليهود في زمان بخت نصر[1] إلا أقل من القليل. أو سكت، وقد تقرر وتكرر بناء على تكرر الأسباب والمحال، أو على أن الأصل في الثابت هو البقاء حتى يظهر دليل العدم.

قال: المبحث الخامس

(المبحث الخامس، قد دلت النصوص، وانعقد الاجماع على أنه مبعوث إلى الناس كافة، بل إلى الثقلين، لا إلى العرب خاصة، وأنه خاتم النبيين، لا نبي بعده، ولا نسخ لشريعته، وأنه أفضل الأنبياء، وأمته خير الأمم، واختلفوا في الأفضل بعده، فقيل: آدم، وقيل: إبراهيم. وقيل: موسى، وقيل: عيسى. وفضله النصارى على الكل بأنه روح من الله تعالى وتقدس وكلمته ألقاها إلى سيدة نساء العالمين المطهرة على الأدناس، وتربى في حجر الأنبياء، وتكلم في المهد، ولم يخل قط عن التوحيد والشرائع، ولم يلتفت إلى زخارف الدنيا ولذاتها، ولم يسع في هلاك احد، ولم يمت، بل رفع إلى السماء، واختص بمعجزات مثل الإحياء.

قلنا: بل الأفضل من كان في غاية التوحيد والمعارف وأنه في الخيرات

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (ممن ادعاه). (٣) سقط من (ب) لفظ (يتكرر).

(٢) في (ب) الناس بدلاً من (الدواعي)، (٤) هذا الملك الجبار كان له دور كبير في تشتيت جماعة اليهود.

والكمالات مع ولادته من المشركين والمشركات، ونشأته فيما بينهم، ومن دام على ملاحظة جناب القدس مع الشغل الظاهر بما يؤدي إلى نظام أمر العباد في المعاش والمعاد، وإلى رفع قواعد الحق، وهدم أساس الباطل بالجهاد، ومن اختص بمعجزة باقية على وجه الزمان، وروضته ظاهرة تأتيها الزوار، وتستنزل بها البركات).

يريد أنه مبعوث إلى الثقلين، لا إلى العرب خاصة، على ما زعم بعض اليهود والنصارى زعماً منهم أن الاحتياج إلى النبي إنما كان للعرب خاصة دون أهل الكتابين، ورد بما مر من احتياج الكل إلى من يجدد أمر الشريعة، بل احتياج اليهود والنصارى أكثر لاختلال دينهم بالتحريفات وأنواع الضلالات، مع ادعائهم أنه من عند الله تعالى، والدليل على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين، لا نبي بعده، ولا نسخ لشريعته هو أنه ادعى ذلك بحيث لا يحتمل التأويل، وأظهر المعجزة على وفقه، وأن كتابه المعجز قد شهد بذلك قطعاً كقوله تعالى: **﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾**(١) **﴿قُلْ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِليكم جَمِيعاً﴾**(٢) **﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الجِنّ...﴾**(٣) الآيات **﴿ولَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾**(٤) **﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدين﴾**(٥).

لا يقال: ففي القرآن ما يدل على أن التوراة والإنجيل هدى للناس من غير تفرقة بين ما يوافق القرآن ويخالفه، فيختص هداية القرآن وبعثة محمد (عليه السلام) بقومه الذين هم العرب على ما يشير إليه بقوله:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾(٦).

لأنا نقول: هما هدى للناس من قبل نزول القرآن، أو هدى لهم إلى الإيمان

---

(١) سورة سبأ آية رقم ٢٨.
(٢) سورة الأعراف آية رقم ١٥٨.
(٣) سورة الجن الآيات رقم ١، ٢، ٣، ٤.
(٤) سورة الأحزاب آية رقم ٤٠.
(٥) سورة التوبة آية رقم ١٦.
(٦) سورة إبراهيم آية رقم ٤.

بمحمد (عليه السلام) والاتباع لشريعته لما فيهما من البشارة ببعثته، والإنباء عن الاهتداء بمتابعته. فإن قيل: أليس عيسى (عليه السلام) حياً بعد نبينا، رفع إلى السماء، وسينزل إلى الدنيا؟ قلنا: بلى، ولكنه على شريعة نبينا، لا يسعه إلا اتباعه، على ما قال (عليه السلام) في حق موسى أنه لو كان حياً لما وسعه إلا اتباعي، فيصح أنه خاتم الأنبياء، بمعنى أنه لا يبعث نبي بعده، وأجمع المسلمون على أن أفضل الأنبياء محمد، لأن أمته خير الأمم لقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلناسِ﴾(١) ﴿وكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾(٢).

وتفضيل الأمة من حيث إنها أمة تفضيل للرسول الذي هم أمته، ولأنه مبعوث إلى الثقلين، وخاتم الأنبياء والرسل، ومعجزته الظاهرة الباهرة باقية على وجه الزمان، وشريعته ناسخة لجميع الأديان، وشهادته قائمة في القيامة على كافة البشر، الى غير ذلك من خصائص لا تعد ولا تحصى. وقوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾(٣).

إشارة إلى ذلك، والأحاديث الصحاح في هذا المعنى كثيرة، حتى قال (عليه السلام): أنا أكرم الأولين والآخرين على الله تعالى ولا فخر. كما قال (عليه السلام): لا تخيروني على موسى، وما ينبغي لعبد أن يقول: إني خير من يونس بن متى تواضع منه.

واختلفوا في الأفضل بعده، فقيل: آدم، لكونه أبا البشر. وقيل: نوح، لطول عبادته ومجاهدته. وقيل: إبراهيم، لزيادة توكله واطمئنانه. وقيل: موسى، لكونه كليم الله ونجيه. وقيل: عيسى، لكونه روح الله وصفيه. وفضله النصارى على الكل بأنه كلمة ألقاها إلى مريم وروح منه، طاهر مقدس، لم يخلق من نطفة، وقد ولدته سيدة نساء العالمين المطهرة عن الأدناس، وتربى في حجر الأنبياء والأولياء، وتكلم

(١) سورة آل عمران آية رقم ١٩.
(٢) سورة البقرة آية رقم ١٤٣.
(٣) سورة البقرة آية رقم ٢٥٣.

في المهد بعبودية نفسه، وربوبية الله، لم يخل زماناً من التوحيد والشرائع، ولم يلتفت إلى زخارف الدنيا، ولم يستمتع بلذاتها، ولم يدخر قوت يوم، ولم يسع في هلاك نفس، أو سبيها، أو استرقاقها، ولا في أخذ مال ولا ولد، ولا إيذاء لأحد، معجزاته من إحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص أبهر المعجزات وأشهرها، ثم هو في السماء، ومن زمرة الأحياء، ونبوته مما اتفق عليها ذوو الآراء، واعترف بها خاتم الأنبياء.

والجواب: أن البعض من ذلك حجة لنا وشاهد بفضل نبينا، كالولادة من المشركين والمشركات، والتربي في حجرهم، مع المواظبة على التوحيد والطاعات، وكالإقبال على الجهاد، وقمع المشركين، وقهر أعداء الدين، وكالقيام بمصالح نظام العالم، مع الاستغراق في التوجه إلى جناب القدس. وأما معجزاته، فإنما اشتهر تلك الشهرة بإخبار من نبينا وكتابه، مع ذلك فأين هن من معجزاته؟ ثم الكون ميتاً في الأرض أنفع للأمة من الكون حياً في السماء، حيث صارت الروضة المقدسة مهبطاً للبركات، ومصعداً للدعوات، وموطناً للاجتماع على الطاعات.. إلى غير ذلك من أنواع الخيرات.. ونبوة محمد (ﷺ) مما نطق به العجماء، وشهد به رب الأرض والسماء واتفق عليه من سبقه من الأنبياء، وخصائصه مما لا يضبطه العد والإحصاء وقد أشرقت الأرض بنورها إشراق الشمس في كبد السماء. فصياح الخصماء نباح الكلاب في الليلة القمراء..

قال خاتمة

(معراج النبي (ﷺ) إلى المسجد الأقصى ثابت بالكتاب(1) وهو في اليقظة وبالجسد بإجماع القرن الثاني، ثم إلى السماء بالخبر المستفيض، ثم إلى الجنة أو إلى العرش أو إلى طرف العالم بخبر الواحد، وما روي عن عائشة (رضي الله عنها) أنها قالت: والله ما فقدت جسد رسول الله (ﷺ). وعن معاوية أنها كانت رؤيا صالحة، لا يعارض ما ذكرنا على أنه لو ادعى المعراج للروح أو في المنام لما نكره الكفار غاية الإنكار).

(1) قال تعالى: ﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا أنه هو السميع البصير﴾.

قد ثبت معراج النبي (ﷺ) بالكتاب والسنة، وإجماع الأمـة. إلا أن الخلاف في أنه في المنام أو في اليقظة؟ وبالروح فقط، أو بالجسـد؟ وإلى المسجد الأقصى فقط أو إلى السماء؟ والحق أنه في اليقظة بالجسد إلى المسجد الأقصى بشهادة الكتاب، وإجماع القرن الثاني ومن بعدهم، ثم إلى السماء بالأحاديث المشهورة، والمنكر مبتدع، ثم إلى الجنة أو العرش، أو طرف العالم على اختلاف الآراء بخبر الواحد، وقد اشتهر أنه نعت لقريش المسجد الأقصى على ما هو عليه، وأخبرهـم بحـال غيرهم، وكان على ما أخبر وبما رأى في السماء من العجائب، وبما شاهـد من أحوال الأنبياء على ما هو مذكور في كتب الأحاديث لنا أنـه أمر ممكن أخبـر به الصادق، ودليل الإمكان أما تماثل الأجسام، فيجوز الخرق على السماء كالأرض، وعروج الإنسان كغيره، وأما عدم دليل الامتناع وأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال، وأيضاً لو كان دعوى النبي (ﷺ) المعراج في المنام أو بالروح لما أنكره الكفرة غاية الإنكار، ولم يرتد بعض من أسلم تردداً منه في صدق النبي (عليه السلام) تمسك المخالف بما روي عن عائشة (رضي الله عنها) أنها قالت: والله ما فقدت جسد محمد رسول الله، وعن معاوية إنها كانت رؤيا صالحة، وأنت خبير بأنه على تقدير صحة روايته لا يصلح حجة في مقابلة ما ورد من الأحاديث وأقوال كبار الصحابة، وإجماع القرون اللاحقة.

قال: المبحث السادس

(الأنبياء معصومون عما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب في التبليغ. وجوزه القاضي سهواً، وعن الكفر، وجوزه الأزارقة[1] حيث جوزوا الذنب مع القول بأن كل ذنب كفر، وعن تعمد الكبار سمعاً عندنا، وعقلاً عند المعتزلة، وجوزه الحشوية

---

(١) الأزارقة: فرقة من فرق الخوارج التي تزعمها نافع بن الأزرق الذي توفي في حياة عبد الملك بن مروان عام ٦٥ هـ وهو من أصل البصرة، صحب في أول أمره عبد الله بن عباس، وله أسئلة رواها عنه قال الذهبي مجموعة في جزء أخرج الطبراني بعضهـا في مسند ابن عبـاس من المعجـم الكبـير، وكان وأصحاب له من أنصار الثورة على عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه ـ وَوَالَوْا علياً إلى أن كانت قضية التحكيم فاجتمعوا في حروراء، وهي قرية من ضواحي الكوفة ونادوا بالخروج على علي، وكان نافع جباراً فتاكاً قاتله المهلب ابن أبي صفرة، ولقى الأهوال في حربه وقتل يوم «دولاب» على مقربـة من الأهواز.

وعن الصغائر المنفرة وكذا تعمد غير المنفرة خلافاً لإمام الحرمين، وأبي هاشم، والمختار عن سهو الكبيرة أيضاً لنا لو صدر عنهم الذنب، لزم حرمة اتباعهم، ورد شهادتهم، ووجوب زجرهم، واستحقاقهم العذاب والذم، وعدم نيلهم عهد النبوة، وكونهم غير مخلصين، وغير مسارعين في الخيرات، وغير معدودين من المصطفين الأخيار، واللوازم منتفية، وفي قيام بعض الوجوهعلى الصغيرة، وسهو الكبيرة نظر. احتج المخالف بما نقل من نسبة المعصية والذنب إليهم، ومن توبتهم واستغفارهم. والجواب إجمالاً رد ما نقل آحاداً وحمل المتواتر والمنصوص على السهو، أو ترك الأولى، أو ما قبل البعثة، أو نحو ذلك والتفاصيل في التفاسير).

في عصمة الأنبياء، وقد سبق أن المعجزة تقتضي الصدق في دعوى النبوة وما يتعلق بهامن التبليغ ،وشرعية الأحكام .فما يتوهم صدوره عن الأنبياء من القبائح إما أن يكون منافياً لما يقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ أو لا. والثاني إما أن يكون كفراً ومعصية غيره، وهي إما أن تكون كبيرة كالقتل والزنا، أو صغيرة منفرة كسرقة لقمة، والتطفيف بحبة. أوغير منفرة ككذبة ،وهَمٍّ بمعصية .كل ذلك إما عمداً أو سهواً، وبعد البعثة أو قبلها. والجمهور على وجوب عصمتهم[1] عما ينافي مقتضى المعجزة، وقد جوزه القاضي سهواً زعماً منه أنه لا يدخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر، وقد جوزه الأزارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب، مع قولهم بأن كل ذنب كفر، وجوز الشيعة إظهاره تقية واحترازاً عن إلقاء النفس في التهلكة ورد بأن أولى الأوقات بالتقية ابتداع الدعوة لضعف الداعي، وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة، فعندنا سمعاً، وعند المعتزلة عقلاً، وجوزه الحشوية[2] إما لعدم دليل الامتناع ،وإما لما سيجيء من شبه الوقوع،

(١) العصمة: ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها، والعصمة المؤثمة: هي التي يجعل من هتكها آثماً، والعصمة المقومة: هي التي يثبت بها للانسان قيمة بحيث من هتكها فعليه القصاص أو الدية.

(٢) الحشوية: فرقة من الفرق الإسلامية أجمعت على الجبر والتشبيه، وينكرون الخوض في الكلام والجدل، ويقولون على التقليد وظواهر الروايات والتشبيه ولهذا تسمى بالمشبهة وتنسب هذه الفرقة إلى محمد ابن كرام الذي نشأ في سجستان وتوفي ببيت المقدس سنة ٨٦٩ م.

وكذا عن الصغائر المنفرة لإخلالها بالدعوة إلى الإتباع. ولهذا ذهب كثير من المعتزلة إلى نفي الكبائر قبل البعثة أيضاً، وبعض الشيعة إلى نفي الصغائر ولو سهواً. والمذهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقاً، والصغائر عمداً لا سهواً، لكن لا يصرون ولا يقرون، بل ينبهون فيتنبهون، وذهب إمام الحرمين منا وأبو هاشم من المعتزلة إلى تجويز الصغائر عمداً .لنا .أنه لو صدر عنهم الذنب لزم أمور كلها منتفية.

الأول ـ حرمة اتباعهم. لكنه واجب بالإجماع، وبقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُم الله﴾(١).

الثاني ـ رد شهادتهم ـ لقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُم فَاسِقٌ...﴾(٢) الآية.

والإجماع على ذلك، لكنه منتف للقطع بأن من يرد شهادته في القليل من متاع الدنيا لا يستحق القبول في أمر الدين القائم إلى يوم الدين.

الثالث ـ وجوب منعهم وزجرهم، لعموم أدلة الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. لكنه منتف لاستلزامه إيذائهم المحرم بالإجماع، ولقوله تعالى: ﴿والَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...﴾(٣) الآية.

الرابع ـ استحقاقهم العذاب واللعن واللوم والذم لدخولهم تحت قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾(٤) وقوله ﴿أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾(٥) وقوله: ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾(٦) وقوله: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾(٧).

لكن ذلك منتف بالإجماع. ولكونه من أعظم المنفرات.

---

(١) سورة آل عمران آية رقم ٣١.
(٢) سورة الحجرات آية رقم ٦.
(٣) سورة التوبة آية رقم ٦١.
(٤) سورة الجن آية رقم ٢٣.
(٥) سورة هود آية رقم ١٨.
(٦) سورة الصف آية رقم ٢.
(٧) سورة البقرة آية رقم ٤٤.

الخامس ـ عدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾(١) فإن المراد به النبوة أو الإمامة التي دونها.

السادس ـ كونهم غير مخلصين، لأن المذنب قد أغواه الشيطان، والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية: ﴿وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾(٢).

لكن اللازم منتف بالإجماع. وبقوله تعالى في إبراهيم ويعقوب: ﴿إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ﴾(٣). وفي يوسف: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾(٤).

السابع ـ كونهم من حزب الشيطان ومتبعيه. واللازم قطعي البطلان.

الثامن ـ عدم كونهم مسارعين في الخيرات، ومعدودين عند الله من المصطفين الأخيار، إذ لا خير في الذنب، لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾(٥). ﴿وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ﴾(٦).

وحصول المطلوب من هذه الوجوه، محل بحث، لأن وجوب الاتباع إنما هو فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الأحكام، وبالجملة فيما ليس بزلة ولا طبع واستحقاق العذاب، ورد الشهادة إنما يكون بكبيرة، أو إصرار على صغيرة من غير إنابة ورجوع، ولزوم الزجر والمنع، واستحقاق العذاب واللوم إنما هو على تقدير التعمد وعدم الإنابة، ومع ذلك فلا يتأذى به النبي، بل يبتهج وبمجرد كبيرة سهواً أو صغيرة ولو عمداً لا يعد المرء من الظالمين على الإطلاق، ولا من الذين أغواهم الشيطان، ولا من حزب الشيطان، سيما مع الإنابة، وعلى كون الخيرات لعموم كل

(١) سورة البقرة آية رقم ١٢٤.
(٢) سورة الحجر آية رقم ٣٩، ٤٠.
(٣) سورة ص آية رقم ٤٦.
(٤) سورة يوسف آية رقم ٢٤.
(٥) سورة الأنبياء آية رقم ٩٠.
(٦) سورة ص آية رقم ٤٧.

فعل وترك. فمسارعة البعض إليها أو كونه من زمرة الأخيار لاينافي صدور ذنب عن آخر سيما سهواً أو مع التوبة[1]. وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهواً، أو الصغيرة الغير المنفر عمداً على ما هو المتنازع محل نظر، احتج المخالف بما نقل من أقاصيص الأنبياء، وما شهد به كتاب الله من نسبة المعصية والذنب إليهم، ومن توبتهم واستغفارهم وأمثال ذلك.

والجواب عنه إما إجمالاً فهو أن ما نقل آحاداً مردود وما نقل متواتراً أو منصوصاً في الكتاب محمول على السهو والنسيان أو ترك الأولى، أو كونه قبل البعثة، أو غير ذلك من المحامل والتأويلات، وإما تفصيلاً فمذكور في التفاسير وفي الكتب المصنفة في هذا الباب. أما في قصة آدم (عليه السلام) فأمران.

أحدهما ـ ما ورد في التنزيل من أنه عصى وغوى وأزله الشيطان، وخالف النهي عن أكل الشجرة، وبنزع اللباس، والإخراج من الجنة ثم تاب الله تعالى عليه واجتباه.

والجواب: أنه كان قبل البعثة كيف ولم تكن له في الجنة أمة أو كان عن نسيان لقوله تعالى: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ له عَزْماً﴾[2].

أو كان زلة وسهواً حيث ظن أن المنهي شجرة بعينها، وقد قرب فرداً آخر من جنسها، وإنما عوتب لترك التيقظ والتنبه لإصابة المراد. وقد يعتذر بأنه وإن كان عمداً، لكن لم يكن إلا صغيرة، وهذا هو الظاهر، إلا إن فيه تسليماً للمدعي.

وثانيهما ـ قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾[3]. إلى قوله: ﴿جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتاهُمَا﴾.

ولم يقل أحد في حق الأنبياء بالشرك في الألوهية ولو قبل البعثة، فالوجه على

---

(١) التوبة: هي الرجوع إلى الله بحل عقدة الإصرار عن القلب ثم القيام بكل حقوق الرب. والتوبة النصوح: هي توثيق بالعزم على أن لا يعود لمثله. قال ابن عباس: التوبة النصوح: الندم بالقلب، والاستغفار باللسان، والإقلاع بالبدن، والإضمار على أن لا يعود.

(٢) سورة طه آية رقم ١١٥.

(٣) سورة الأعراف آية رقم ١٨٩، ١٩٠.

أنه على حذف المضاف أي جعل أولادهما له شركاء، بدليل قوله تعالى: ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾(١).

أو المراد ما وقع له من الميل إلى طاعة الشيطان، وقبول وسوسته، أو الخطاب لقريش، والنفس الواحدة قصى. ومعنى «جعل منها زوجها» جعلها من جنسها عربية قرشية. وإشراكهما فيما آتاهما الله تسمية أولادهما بعبد مناف، وعبد العزى، وعبد الدار، ونحو ذلك، وأما الشبهة في حق نوح (عليه السلام) فهو أن قوله تعالى: ﴿يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾(٢) تكذيب له في قوله: ﴿إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي﴾(٣).

والجواب أنه ليس للتكذيب، بل للتنبيه، على أن المراد بالأهل في الوعد هو الأهل الصالح، أو المعنى أنه ليس من أهل دينك، أو أنه أجنبي منك، وإن أضفته إلى نفسك بأبنائك لما روي من أنه كان ابن امرأته، والأجنبي إنما يعد من آل النبي إذا كان له عمل صالح، وأما الشبهة في حق إبراهيم (عليه السلام) فهو أنه كذب في قوله تعالى: ﴿هَذَا رَبِّي﴾(٤) و﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾(٥) و﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾(٦).

والجواب: أن الأول على سبيل الفرض والتقدير، كما يوضع الحكم الذي يراد إبطاله أو على الاستفهام، أو على أنه كان في مقام النظر والاستدلال. وذلك قبل البعثة.

والثاني على التعريض والاستهزاء.

والثالث على أن به مرض الهم والحزن من عنادهم، أو الحمى على ما قيل.
وأما الشبهة في قصة يوسف من جهة يعقوب (عليهما السلام) الإفراط في المحبة، والحزن والبكاء.

والجواب: أنه لا معصية في ميل النفس سيما من يلوح عليه آثار الخير

---

(١) سورة الأعراف آية رقم ١٩٠.
(٢) سورة هود آية رقم ٤٦.
(٣) سورة هود آية رقم ٤٥.
(٤) سورة الأنعام آية رقم ٤٦.
(٥) سورة الأنبياء آية رقم ٦٣.
(٦) سورة الصافات آية رقم ٨٩.

والصلاح، وأنواع الكمال، ولا في بث الشكوى والحزن إلى الله تعالى في مصائب يكون من جهة العباد سيما وقيل: إنه كان من خوف أن يموت يوسف (عليه السلام) على غير دين الإسلام. ومن جهة الأخوة ما فعلوا بيوسف، وما قالوا من الكذب.

والجواب: أنهم لم يكونوا أنبياء. ومن جهة يوسف الهم المشار إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾[1] و﴿جَعَلَ السِّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ﴾[2].

والرضا بسجود إخوته وأبويه له.

والجواب: أن ذلك قبل البعثة. أو المراد: ﴿وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾[3] على أن يكون الجواب المحذوف ما دل عليه الكلام السابق. ويكون التقدير: لولا أن رأى برهان ربه لخالطها، أو المراد الميلان المذكور في الطبيعة البشرية، لا الهم بالمعصية، والقصد إليها، أو هو من باب المشارفة، أي شارف أن يهم بها. وبالجملة فلا دلالة ههنا على العزم والقصد إلى المعصية فضلاً عما يذكره الحشوية من الحشويات. ولهذا ورد في هذا المقام من الثناء على يوسف ما ورد من غير أن تنعى عليه زلة، أو يذكر له استغفار وتوبة.

وأما جعل السقاية في رحل أخيه، فقد كان بإذنه ورضاه، بل بإذن الله تعالى. ونسبة السرقة إلى الأخوة تورية عما كانوا فعلوا بيوسف مما يجري مجرى السرقة. أو هو قول المؤذن: والسجدة كانت عندهم تحية وتكرمة كالقيام والمصافحة. لو كانت مجرد انحناء وتواضع، لا وضع جبهة.

وأما في قصة موسى فقتل القبطي وتوبته عنه، واعترافه لكونه من عمل الشيطان محمول على أنه كان خطأ، وقبل البعثة، وإذنه للسحرة في إظهار السحر بقوله: ﴿أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾[4].

---

(١) سورة يوسف آية رقم ٢٤.
(٢) سورة يوسف آية رقم ٧٠.
(٣) سورة يوسف آية رقم ٢٤.
(٤) سورة يونس آية رقم ٨٠.

ليس رضاء به. بل الغرض إظهار إبطاله، او اظهار معجزته، ولا يتم الا به وقيل لم يكن حراماً حينئذ، وإلقاء الألواح كان عن دهشة وتحير لشدة غضبه والأخذ برأس هارون، وجره إليه لم يكن على سبيل الايذاء، بل كان بدنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال، فخاف هارون أن يحمله بنو إسرائيل على الايذاء، ويفضي إلى شماتة الأعداء، فلم يثبت بذلك ذنب له،ولا لهارون، فإنه كان ينهاهم عن عبادة العجل، وقوله للخضر:﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً نُكْراً﴾[١]أي عجباً وما فعله الخضر كان بإذن الله تعالى.

وأما في قصة داود (عليه السلام)، فلم يثبت سوى أنه خطب امرأة كان خطبها أوريا، فزوجها أولياؤها داود دون أوريا، أو سأل أن ينزل عنها فيطلقها، وكان ذلك عادة في عهده، فكان زلة منه لاستغنائه بتسعة وتسعين، والخصمان كانا ملكين أرسلهما الله تعالى إليه لينبهاه، فلما تنبه، استغفر ربه، وخرَّ راكعاً وأناب. وسياق الآيات يدل على كرامته عند الله تعالى، ونزاهته عما ينسبه إليه الحشوية، إلا أنه بالغ في التضرع والتحزن والبكاء والاستغفار استعظاماً للزلة بالنظر إلى ماله من رفيع المنزلة، وتقرير الملكين تمثيل وتصوير للقصة، لا إخبار بمضمون الكلام، ليلزم الكذب، ويحتاج إلى ما قيل إن المتخاصمين كانا لصين دخلا عليه للسرقة، فلما رآهما اخترعا الدعوى.أو كانا راعييْ غنم ظلم أحدهما الآخر، والكلام على حقيقته.

وأما في قصة سليمان فأمور:

أحدها ما أشير إليه بقوله: ﴿إذ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ...﴾[٢] الخ.

وذلك انه اشتغل باستعراض الأفراس حتى غربت الشمس، وغفل عن العصر، أو عن ورد كان له وقت العشي، فاغتمّ لذلك، واسترد الأفراس فعقرها.

---

(١) سورة الكهف آية رقم ٧٤.

(٢) سورة ص آية رقم ٣١.

والجواب: أن ذلك كان على سبيل السهو والنسيان، وعقر الجياد، وضرب أعناقها كان لإظهار الندم، وقصد التقرب إلى الله تعالى، والتصدق على الفقراء من أحب ماله. على أن المفسرين من قال: المراد حبه للجهاد، وإعلاء كلمة الله. وضمير «توارت» للجياد، لا للشمس، وإنما طفق مسحاً بالسوق والأعناق تشريفاً لها، أو امتحاناً، أو إظهاراً لإصلاح آلة الجهاد بنفسه.

وثانيها - ما أشير إليه بقوله: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ..﴾(١) الآية.

فإن كان ذلك ما روي أنه وُلدَ له ابن، فكان يغذوه في السحابة خوفاً من أن تقتله الشياطين أو تخبله، مما دعاه، إلى أن ألقي على كرسيه ميتاً، فتنبه لخطئه في ترك التوكل، فاستغفر وأناب. فهذا مما لا بأس به، وغايته ترك الأولى، وليس في التحفظ، ومباشرة الأسباب ترك الامتثال لأمر التوكل على ما قال (عليه السلام): «اعقلها وتوكل»(٢).

وكذا ما روي أنه قال: «لأطوفن الليلة على سبعين امرأة، كل واحدة تأتي بفارس مجاهد في سبيل الله» ولم يقل: «إن شاء الله». فلم تحمل إلا امرأة واحدة، جاءت بشق ولد له عين واحدة، ويد واحدة، ورجل واحدة. فألقته القابلة على كرسيه.

وأما ما روي عن حديث الخاتم والشيطان، وعبادة الوثن في بيته، وجلوس الشيطان على كرسيه، فعلى تقدير صحته يجوز أن يكون اتخاذ التماثيل غير محرم في شريعته وعبادة التماثيل في بيته غير معلوم له.

وثالثها - ما يشعر به قوله تعالى: ﴿وَهَبْ لِي مُلْكاً لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي﴾(٣).

---

(١) سورة ص اية رقم ٣٤.

(٢) الحديث أخرجه الترمذي في كتاب صفة القيامة ٦٠ باب ٢٥١٧ حدثنا عمرو بن علي، حدثنا يحيى، ابن سعيد القطان حدثنا المغيرة بن أبي قرة السدوسي قال: سمعت أنس بن مالك يقول: قال رجل يا رسول الله أعقلها وأتوكل أو أطلقها وأتوكل قال: أعقلها وتوكل. قال عمرو بن علي، قال: يحيى، وهذا عندي حديث منكر. وقال الترمذي: وهذا حديث غريب من حديث أنس لا نعرفه إلا من هذه الوجه.

(٣) سورة ص آية رقم ٣٥.

من الحسد، وعدم إرادة الخير للغير.

والجواب: أن ذلك لم يكن حسداً، بل طلباً للمعجزة على وفق ما غلب في زمانه، ولاق بحاله. فإنهم كانوا يفتخرون في ذلك العهد بالملك والجاه، وهو كان ناشئاً في بيت الملك والنبوة، ووارثاً لهما، أو إظهاراً لإمكان طاعة الله وعبادته مع هذا الملك العظيم. وقيل: أراد ملكاً لا يورث مني، وهو ملك الدين، لا الدنيا، أو ملكاً لا أسلبه، ولا يقوم فيه غيري مقامي، كما وقع ذلك مرة. وقيل: ملكاً خفياً لا ينبغي للناس، وهي القناعة. وقيل: كان ملكه عظيماً، فخاف أن لا يقوم غيره بشكره ولا يحافظ فيه على حدود الله.

وأما في قصة يونس مما يشعر به قوله تعالى: ﴿وذا النون إذ ذهب مغاضباً فظن أن لن نقدر عليه﴾[1]

فالجواب أن المغاضبة على الكفار المعاندين، لا على الله تعالى. ومعنى: «لن نقدر»، لن نضيق عليه. كما في قوله تعالى: ﴿فقدر عليه رزقه﴾[2]

فلا يوجب شكاً في القدرة. ومعنى الظلم في قوله: ﴿إني كنت من الظالمين﴾[3] ترك الأفضل وهو الصبر. وهذا معنى قوله تعالى: ﴿ولا تكن كصاحب الحوت﴾[4]

أي في ترك الصبر على معاندة الكفار.

وأما في حق نبينا فمثل: ﴿واسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾[5] و﴿لقد تاب الله على النبي﴾[6] و﴿ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك﴾[7].

محمول على ما فرط منه من الزلة وترك الأفضل، وقوله: ﴿ووجدك ضالاً فهدى﴾[8].

معناه فقدان الشرائع والأحكام، وقيل: إنه ضل في صباه في بعض شعاب

---

(1) سورة الأنبياء آية رقم ٨٧.
(2) سورة الفجر آية رقم ١٦.
(3) سورة الأنبياء آية رقم ٨٧.
(4) سورة القلم آية رقم ٤٨.
(5) سورة غافر آية رقم ٥٥.
(6) سورة التوبة آية رقم ١١٧.
(7) سورة الفتح آية رقم ٢.
(8) سورة الضحى آية رقم ٧.

مكة، فرده أبو جهل إلى عبد المطلب. وقيل: ضل في طريق الشام حين خرج به أبو طالب. وبالجملة لا دلالة على العصيان، والميل عن طريق الحق. ولذا قال: ﴿ما ضل صاحبكم وما غوى﴾[1] وقوله: ﴿ووضعنا عنك وزرك﴾[2].

ثم لما كان يثقل عليه، ويغمه من فرطاته قبل النبوة، أو من جهله بالشرائع والأحكام، أو من تهالكه على إسلام أولي العناد وتلهفه.

وقوله: ﴿عفا الله عنك لم أذنت لهم﴾[3]. تلطف في الخطاب، وعتاب على ترك الأفضل، وإرشاد إلى الاحتياط في تدبيره الخيرات. قوله: ﴿ما كان لنبي أن يكون له أسرى..﴾ إلى قوله: ﴿لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم فيه عذاب عظيم﴾.

عتاب على ترك الأفضل، وهو أن لا يرضى باختيار الصحابة الفداء. وكذا الكلام في قوله: ﴿لم تحرم ما أحل الله لك﴾[5]

وقوله تعالى: ﴿عبس وتولى أن جاءه الأعمى﴾[6].

وما روي من أنه قرأ بعد قوله: ﴿أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى﴾[7]« تلك الغرانيق العلى، وإن شفاعتها لترتجى» فلما أخبره جبريل بما وقع منه، حزن وخاف خوفاً شديداً، فنزل قوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته﴾[8].
تسلية له.

فالجواب: أنه كان من إلقاء الشيطان، لا تعمداً منه. وقيل: بل الغرانيق هي الملائكة. وكان هذا قرآناً فنسخ. وقيل: معنى تمنى النبي حديث النفس. وكان الشيطان يوسوس إليه غير الهدى، فينسخ الله وساوسه من نفسه، ويهديه إلى الصواب.

---

(١) سورة النجم آية رقم ٢.
(٢) سورة الشرح آية رقم٢.
(٣) سورة التوبة آية رقم ٤٣.
(٤) سورة الأنفال آية رقم ٦٧.
(٥) سورة التحريم آية رقم ١.
(٦) سورة عبس آية رقم ١، ٢.
(٧) سورة النجم آية رقم ١٩، ٢٠.
(٨) سورة الحج آية رقم ٥٢.

وقـوله: ﴿وتخفي في نفسـك مـا الله مبـديـه وتخشى النـاس والله أحق أن تخشاه﴾[1].

عتاب على أنه أخفى في نفسه عزيمة تزوج زينب عند تطليق زيد إياها خوفا من طعن المنافقين، ولا خفاء في أن إخفاء أمر دنيوي خوفاً من طعن أعداء الدين ليس من الصغائر، فضلاً عن الكبائر، بل غايته زلة وترك الأولى.

وكذا ميلان القلب لزينب، وأما مثل قوله:

﴿يا أيها النبي اتق الله﴾[2] ﴿ولا تطرد الذين يدعون ربهم﴾[3] ﴿فلا تكونن من الممترين﴾[4] ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك﴾[5] ﴿فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرأون الكتاب﴾[6].

والجواب: أن الأمر لا يقتضي سابقة تركه، ولا النهي سابقة فعله، ولا الشرط وقوع مضمونه، وبالجملة فمسألة جواز الصغيرة عمداً على الأنبياء في معرض الاجتهاد لا قاطع فيها، لا نفياً ولا إثباتاً.

فإن قيل: ما بال زلة الأنبياء حكيت بحيث تقرأ بأعلى الصوت على وجه الزمان، مع أن الله غفار ستار، وقد أمرنا بالستر على من ارتكب ذنباً؟

قلنا ليدل على صدق الأنبياء، وكون ما يبلغون السيىء بأمر من الله من غير إخفاء لشيء، أو ليكون امتحاناً للأمم كيف يفعلون بأنبيائهم بعد الاطلاع على زلالتهم، وليعلموا أن الأنبياء مع جلالة قدرهم، وكثرة طاعاتهم كيف التجأوا إلى التضرع والاستغفار في أدنى زلة، وأن الصغيرة ليست مما يقدح في الولاية والإيمان البتة، أو تقع مكفرة لا محالة، بحيث لا عتاب عليها ولا عقاب.

---

(١) سورة الأحزاب آية رقم ٣٧.
(٢) سورة الأحزاب آية رقم ١.
(٣) سورة الأنعام آية رقم ٥٢.
(٤) سورة البقرة آية رقم ١٤٧.
(٥) سورة الزمر آية رقم ٦٥.
(٦) سورة يونس آية رقم ٩٤.

قال: خاتمة

(خاتمة ـ النبوة مشروطة بالذكورة، وكمال العقل، وقوة الرأي، والسلامة عن المنفرات كزنا الآباء، وعهر الأمهات والفظاظة، ومثل البرص، والجذام، والحرف الدنيئة، وكل ما يخل بالمروءة وحكمة البعثة، ونحو ذلك).

من شروط النبوة الذكورة، وكمال العقل، والذكاء، والفطنة، وقوة الرأي، ولو في الصبا كعيسى ويحيى (عليهما السلام)، والسلامة عن كل ما ينفر عنه كزنا الآباء، وعهر الأمهات، والغلظة والفظاظة، والعيوب المنفرة كالبرص، والجذام، ونحو ذلك، والأمور المخلة بالمروءة كالأكل على الطريق، والحرف الدنيئة كالحجامة، وكل ما يخل بحكم البعثة من آداء الشرائع، وقبول الأمة.

قال: وقد ورد

(وقد ورد في الحديث أن عدد الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً، وعدد الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر، لكن الأولى ترك التنصيص لأنه ربما يفضي إلى إثبات النبوة حيث ليس، ونفيها حيث أيس، ويخالف ظاهر قوله تعالى ﴿منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك﴾[1].

يعني قد ذكر في بعض الأحاديث بيان عدد الأنبياء والرسل على ما روي عن أبي ذر الغفاري أنه قال: قلت لرسول الله ﷺ: كم الأنبياء؟ فقال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً. فقلت: وكم الرسل؟ فقال ثلاثمائة وثلاثة عشر جماً غفيراً. لكن ذكر بعض العلماء أن الأولى أن لا يقتصر عددهم لأن خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط لا يفيد إلا الظن، ولا يعتبر إلا في العمليات دون الاعتقادات وههنا حصر عددهم يخالف ظاهر قوله تعالى: ﴿منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص﴾[1]

ويحتمل أيضاً مخالفة الواقع، وإثبات نبوة من ليس بنبي إن كان عددهم في

(١) سورة غافر آية رقم ٧٨.

الواقع أقل مما ذكر. ونفي النبوة عمن هو نبي إن كان أكثر. فالأولى عدم التنصيص على عدد.

قال: المبحث السابع

(المبحث السابع ـ الملائكة عباد مكرمون، يواظبون على الطاعة، ويظهرون في صور مختلفة، ويتمكنون من أفعال شاقة، ومع كونهم أجساماً أحياء، لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة. واختلفت الأمة في عصمتهم، وفي فضلهم على الأنبياء.

تمسك القائلون بالعصمة بمثل قوله تعالى: ﴿وهم لا يستكبرون. يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون[1]... يسبحون الليل والنهار لا يفترون﴾[1].

والمخالفون بأن إبليس مع كونه من الملائكة ﴿أبى واستكبر وكان من الكافرين﴾[2]، وبأن قول الملائكة ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها..﴾[3] الآية

اغتياب للخليفة، واستبعاد لفعل الله تعالى، وإعجاب بأنفسهم، وبأن هاروت وماروت يعذبان لارتكابهما السحر.

والجواب: أن إبليس من الجن، وعد من الملائكة تغليباً، وأن الاغتياب والإعجاب إنما هو حيث يكون الغرض منقصة الغير ومنقبة النفس، وإنما غرضهم التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من لا يليق به مع وجود اللائق، وأن هاروت وماروت لم يكونا مرتكبين للسحر، ولا معتقدين لتأثيره، وإنما أنزل عليهما السحر ابتلاء للناس، وكانا يعلمان ويعظان ويقولان: ﴿ إنما نحن فتنة﴾[4] وتعذيبهما معاتبة كما يعاتب الأنبياء. وتمسك القائلون بفضل الأنبياء وهم جمهور أصحابنا والشيعة بوجوه:

الأول: أمر الملائكة بالسجود لآدم سجدة الأدنى للأعلى تعظيماً وتكرمة، لا

---

(١) سورة النحل آية رقم ٤٩، ٥٠.
(٢) سورة البقرة آية رقم ٣٤.
(٣) سورة البقرة آية رقم ٣٠.
(٤) سورة البقرة آية رقم ١٠٢.

زيارة وتحية، بدليل استكبار إبليس وتعليله بأنه خير منه لكونه من نار، وآدم من طين.

الثاني - أمر آدم بتعليمهم الأسماء قصداً إلى إظهار فضله.

الثالث - أن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين، الذين من جملتهم الملائكة.

الرابع - ان المواظبة على الطاعات مع الشواغل واكتساب الكمال مع العوائق أدخل في استحقاق الثواب.

جمهور المسلمين على أن الملائكة أجسام لطيفة تظهر في صور مختلفة، وتقوى على أفعال شاقة، هم عباد مكرمون يواظبون على الطاعة والعبادة، ولا يوصفون بالذكورة والأنوثة، واستقر الخلاف بين المسلمين في عصمتهم، وفي فضلهم على الأنبياء، ولا قاطع في أحد الجانبين، فلنذكر تمسكات الفريقين في المقامين:

المقام الأول - أعني العصمة، فتمسك المثبتون بمثل قوله تعالى: ﴿**وهم لا يستكبرون. يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون**﴾[1] وقوله تعالى: ﴿**بل عباد مكرمون. لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون**﴾.. إلى قوله: ﴿**وهم من خشيته مشفقون**﴾[2] وقوله تعالى: ﴿ **لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون. يسبحون الليل والنهار لا يفترون**﴾[3]

ولا خفاء في أن أمثال هذه العمومات تفيد الظن وإن لم تفد اليقين، وما يقال أنه لا عبرة بالظنيات في باب الاعتقادات. فإن أريد أنه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم ولا يصح الحكم القطعي، فلا نزاع فيه. وإن أريد أنه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان. تمسك النافون بوجوه:

الأول - أن إبليس مع كونه من الملائكة بدليل تناول أمر الملائكة بالسجود في قوله تعالى: ﴿**وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم**﴾[4] إياه. ولذا عوتب بقوله تعالى:

---

(١) سورة النحل آية رقم ٤٩، ٥٠.
(٢) سورة الأنبياء آية رقم ٢٦ : ٢٨.
(٣) سورة الأنبياء آية رقم ١٩، ٢٠.
(٤) سورة البقرة آية رقم ٣٤.

﴿ ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك﴾[1].

وبدليل صحة استثنائه منهم في قوله تعالى: ﴿فسجدوا إلا إبليس﴾[2]

وقوله تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس أبى أن يكون مع الساجدين﴾[3].

ورد بالمنع بل ﴿كان من الجن ففسق عن أمر ربه﴾ وإنما أدرج في الملائكة على سبيل التغليب لكونه جنياً واحداً مغموراً فيما بينهم، لا يقال معنى قوله: «كان من الجن» صار أو كان من طائفة من الملائكة مسماة بالجن، شأنهم الاستكبار، لأنا نقول: هذا مع كونه كلاماً على السند خلاف الظاهر.

الثاني ـ أن قولهم في جواب: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾: ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك﴾[4] غتياب للخليفة واستبعاد لفعل الله تعالى، بحيث يشبه صورة الإنكار بمعنى أنه لا ينبغي أن يكون، واتباع للظن، ورجم بالغيب فيما لا يليق، وإعجاب بأنفسهم، وتزكية لها. وأمثال هذه تخل بالعصمة لا محالة.

والجواب: ان الاغتياب إنما يكوّن حيث الغرض إظهار منقصة الغير، والتزكية حيث الغرض إظهار منقبة النفس. ولا يتصور ذلك بالنسبة إلى علام الغيوب، بل الغرض التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف بما لا يليق بذلك، مع وجود الأولى والأليق. وإنما علموا ذلك بإعلام من الله تعالى، أو مشاهدة من اللوح، أو مقايسة بين الجن والإنس بمشاركتهما في الشهوة والغضب المفضيين إلى الفساد وسفك الدماء. لا يقال قوله تعالى: ﴿أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين﴾ اي في أني استخلف من يتصف بما ذكرتم ينافي كون ذلك متحققاً معلوماً لهم بإعلام من الله تعالى، أو إخبار، أو بمشاهدة من اللوح، لأنا نقول:

---

(١) سورة الأعراف آية رقم ١٢.
(٢) سورة الأعراف آية رقم ١١.
(٣) سورة الحجر آية رقم ٣٠، ٣١.
(٤) سورة البقرة آية رقم ٣٠.

المعنى ﴿إن كنتم صادقين﴾[1] في أني أستخلف من يتصف بذلك من غير حكم، ومصالح، وصفات تلائم الاستخلاف، إذ التعجب إنما يكون عند ذلك. ولذا قال في الرد عليهم ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾[2].

إشارة إلى تلك الحكم والمصالح. لا يقال: ففيه دلالة على نفي العصمة بإثبات الكذب من الجملة، لأنا نقول: هذا القدر من الخطأ والسهو لا ينافي العصمة، ولا يوجب المعصية.

الثالث ـ قصة هاروت وماروت ملكين ببابل يعذبان لارتكابهما السحر.

والجواب: منع ارتكابهما العمل بالسحر، واعتقاد تأثيره، بل أنزل الله تعالى عليهما السحر ابتلاء للناس، فمن تعلمه وعمل به فكافر. ومن تجنبه أو تعلمه ليتوقّاه، ولا يغتر به فهو مؤمن، وهما كانا يعظان الناس ويقولان: ﴿إنما نحن فتنة﴾[3] للناس وابتلاء، فلا تكفروا. أي لا تعتقدوا ولا تعملوا فإن ذلك كفر. وتعذيبهما إنما هو على وجه المعاتبة كما تعاتب الأنبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب منهما لكبيرة فضلاً عن كفر، واعتقاد سحر أو عمل به. واليهود هم الذين يدعون أن الواحد من الملك قد يرتكب الكبيرة فيعاقبه الله بالمسخ.

وأما المقام الثاني فذهب جمهور أصحابنا والشيعة إلى أن الأنبياء أفضل من الملائكة، فالمعتزلة والقاضي، وأبي عبدالله الحليمي منا. وصرح بعض أصحابنا بأنّا عوام البشر من المؤمنين أفضل من عوام الملائكة، وخواص الملائكة أفضل من عوام البشر، أي غير الأنبياء. لنا وجوه نقلية وعقلية:

الأول ـ أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم، والحكيم لا يأمر بسجود الأفضل للأدنى. وإباء إبليس، واستكباره، والتعليل بأنه خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين، يدل على أن المأمور به كان سجود تكرمة وتعظيم، لا

---

(١) سورة الأنبياء آية رقم ٣٨ وسورة يونس آية رقم ٣٨ وسورة هود آية رقم ١٣، وسورة النحل آية رقم ٧١.

(٢) سورة البقرة آية رقم ٣٠.

(٣) سورة البقرة آية رقم ١٠٢.

سجـود تحية وزيـارة، ولا سجود الأعلى لـلأدنى إعظامـاً له، ورفعـاً لمنزلتـه، وهضماً لنفوس الساجدين.

الثاني ـ أن آدم أنبأهم بالأسماء وبما علم الله من الخصائص. والمعلم أفضل من المتعلم، وسوق الآية ينادي على أن الغرض إظهار ما خفي عليهم من أفضلية آدم، ودفع ما توهموا فيه من النقصان. ولذا قال الله تعالى: ﴿ألم اقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض﴾[1]

وبهذا يندفع ما يقال: إن لهم أيضاً علوماً جمة أضعاف العلم بالأسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الأزمنة المتطاولة بالتجارب والأنظار المتوالية.

الثالث ـ قوله تعالى:

﴿إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين﴾[2].

وقد خص من آل إبراهيم وآل عمران غير الأنبياء بدليل الإجماع. فيكون آدم، ونوح، وجميع الأنبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة، إذ لا مخصص للملائكة عن العالمين، ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات.

الرابع ـ أن للبشر شواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة، والغضب، وسائر الحاجات الشاغلة، والموانع الخارجة والداخلة. فالمواظبة على العبادات، وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العاقلة يكون أشق وأفضل وأبلغ في استحقاق الثواب. ولا معنى للأفضـلية سوى زيادة استحقـاق الثـواب والكرامة. لا يقال: لو سلـم انتفـاء الشهـوة والغضـب وسائـر الشواغـل في حق الملائكة، فالعبادة مع كثرة المتاعب والشواغل إنما تكون أشق وأفضل من الأخرى إذا استـويـا في المقـدار وبـاقي الصفـات. وعبـادة المـلائكـة أكثـر وأدوم، فإنهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون، والإخلاص الـذي به القـوام، والنظام واليقين الـذي هـو الأسـاس والتقـوى التي هي الثمـرة فيهم أقـوى وأقــوم لأن

---

(١) سورة البقرة آية رقم ٣٣.

(٢) سورة آل عمران آية رقم ٣٣.

طريقهم العيان لا البيان، والمشاهدة لا المراسلة، لأنا نقول: انتفاء الشواغل في حقهم مما لم ينازع فيه أحد. ووجود المشقة والألم في العبادة والعمل عند عدم المنافي والمضاد مما لا يعقل قلت أو كثرت. وكون باقي الصفات في حق الأنبياء أضعف وأدنى مما لا يسمع ولا يقبل. وقد يتمسك بأن للملائكة عقلاً بلا شهوة، وللبهائم شهوة بلا عقل، وللإنسان كليهما. فإذا ترجح شهوته على عقله يكون أدنى من البهائم، لقوله تعالى: ﴿بل هم أضل﴾(١).

فإذا ترجح عقله على شهوته يجب أن يكون أعلى من الملائكة، وهذا عائد إلى ما سبق، لأن تمام تقريره هو أن الكافر آثر النقصان مع التمكن من الكمال، وكل من فعل كذا فهو أضل وأرذل ممن آثره بدونه، لأن إيثار الشيء مع وجود المضاد والمنافي أرجح وأبلغ من إيثاره بدونه. فيلزم ان يكون من آثر الكمال مع التمكن من النقصان أفضل وأكمل ممن آثره بدونه.

وأما التمسك بقوله تعالى: ﴿ولقد كَرَّمْنَا بني آدم﴾(٢)

والتكريم المطلق لأحد الأجناس يشعر بفضله على غيره، فضعيف. لأن التكريم لا يوجب التفضيل سيما مع قوله تعالى: ﴿وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً﴾(٣)

فإنه يشعر بعدم التفضيل على القليل، وليس غير الملائكة بالإجماع، كيف وقد وصف الملائكة أيضاً بأنهم ﴿عباد مكرمون﴾(٤).

قال: وتمسك المخالفون

(والمخالفون وهم المعتزلة، والقاضي، والحليمي منا بوجوه:

الأول - الآيات الدالة على شرفهم وقربهم وكرامتهم ومواظبتهم على الطاعة، وترك الاستكبار.

---

(١) سورة الأعراف آية رقم ١٧٩.
(٢) سورة الإسراء آية رقم ٧٠.
(٣) سورة الإسراء آية رقم ٧٠.
(٤) سورة الانبياء آية رقم ٢٦.

وأجيب بأنها لا تفيد الأفضلية.

الثاني - قوله تعالى: ﴿قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول إني ملك﴾[1]

وأجيب بأن المعنى لست بملك حتى يكون لي القوة والقدرة على إنزال العذاب بإذن الله كما كان بجبريل، أو يكون لي العلم بذلك بإخبار الله تعالى بلا واسطة.

الثالث - ﴿ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين﴾[2]

وأجيب بأنه مع كونه تخييلاً من الشيطان إنما يفيد الأفضلية على آدم قبل البعثة.

الرابع - ﴿علمه شديد القوى﴾[3] يعني جبريل، والمعلم أفضل.

وأجيب بأنه مبلغ، وإنما التعليم من الله.

الخامس - ﴿لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون﴾ فإنه يقال: لا يترفع عن هذا الأمر الأمير ولا من فوقه. ولا يقال: ولا من هو دونه.

وأجيب بأن مثله إنما يفيد الزيادة فيما جعل سبباً للترفع والاستنكاف، ككون عيسى (عليه السلام) ولد بلا أب، وأبرأ الأكمه والأبرص. فالمعنى ولا من هو فوقه في ذلك وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم، ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى (عليه السلام).

السادس - اطراد تقديم ذكرهم على ذكر الأنبياء.

وأجيب بأنه لتقدمهم في الوجود، او في قوة الإيمان بهم لخفاء امرهم.

السابع - أنها مجردة في ذواتها، متعلقة بالهياكل العلوية، مبرأة عن ظلمة

---

(١) سورة الأنعام آية رقم ٥٠.

(٢) سورة الأعراف آية رقم ٢٠.

(٣) سورة النجم آية رقم ٥.

المادة، وعن الشرور والقبايح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالعقل، قوية على الأفعال العجيبة، مطلعة على أسرار الغيب، سابقة إلى أنواع الخيرات.

وأجيب بأن بعضها على قواعد الفلسفة، وبعضها مشترك وبعضها معارض.

الثامن ـ أن أعمالهم أكثر وأدوم وأقوم، وعلومهم أكمل وأكثر.

وأجيب بأن المقرون بقهر المضاد وتحمل المشاق أدخل في استحقاق الثواب.).

ايضاً بوجوه نقلية وعقلية، أما النقليات فمنها قوله تعالى: **﴿والله يسجد ما في السموات وما في الأرض من دابّة والملائكة وهم لايستكبرون. يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون﴾**(1)

خصصهم بالتواضع، وترك الاستكبار في السجود. وفيه إشارة إلى أن غيرهم ليس كذلك، وأن أسباب التكبر والتعظم حاصلة لهم، ووصفهم باستمرار الخوف، وامتثال الأوامر. ومن جملتها اجتناب المنهيات. ومنها قوله تعالى:

﴿ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولايستحسرون. يسبحون الليل والنهار لا يفترون﴾(2)

وصفهم بالقرب والشرف عنده، وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح. ومنها قوله تعالى:

﴿بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون﴾(3)..

إلى أن قال: ﴿وهم من خشيته مشفقون﴾.

وخصصهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية، وهذه الأمور أساس كافة الخيرات.

---

(1) سورة النحل آية رقم ٤٩، ٥٠.

(2) سورة الأنبياء آية رقم ١٩، ٢٠.

(3) سورة الأنبياء آية رقم ٢٦، ٢٧، ٢٨.

والجواب أن جميع ذلك إنما يدل على فضيلتهم، لا أفضليتهم، سيما على الأنبياء، ومنها قوله تعالى:

﴿قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول إني ملك﴾(١)

فإن مثل هذا الكلام إنما يحسن إذا كان الملك أفضل. والجواب أنه إنما قال ذلك حين استعجله قريش العذاب الذي أوعدوا به بقوله تعالى:

﴿والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون﴾(٢).

والمعنى أني لست بملك حتى يكون لي القوة والقدرة على إنزال العذاب بإذن الله كما كان لجبرئيل (عليه السلام)، أو يكون لي العلم بذلك بإخبار من الله بلا واسطة.

ومنها قوله تعالى: ﴿ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين﴾(٣).

أي إلّا كراهة أن تكونا ملكين. يعني أن الملكية بالمرتبة العليا، وفي الأكل من الشجرة ارتقاء إليها.

والجواب أن ذلك تمويه من الشيطان وتخييل أن ما يشاهد في الملك من حسن الصورة، وعظم الخلق، وكمال القوة يحصل بأكل الشجرة. ولو سلم فغاية التفضيل على آدم (عليه السلام) قبل النبوة.

ومنها قوله تعالى: ﴿عَلَّمه شديد القوى﴾(٤).

يعني جبرئيل (عليه السلام) والمعلم أفضل من المتعلم.

والجواب ان ذلك بطريق التبليغ، وإنما التعليم من الله تعالى.

ومنها قوله تعالى: ﴿لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون﴾(٥).

---

(١) سورة الأنعام آية رقم ٥٠.
(٢) سورة الأنعام آية رقم ٤٩.
(٣) سورة الأعراف آية رقم ٢٠.
(٤) سورة النجم آية رقم ٥.
(٥) سورة النساء آية رقم ١٧٢.

أي لا يترفع عيسى في العبودية، ولا من هو أرفع منه درجة، كقولك: لن يستنكف من هذا الأمر الوزير ولا السلطان. ولو عكست أحلت بشهادة علماء البيان، والبصراء بأساليب الكلام، وعليه قوله تعالى: ﴿**ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى**﴾[1].

أي مع أنهم أقرب مودة لأصل الإسلام، ولهذا خص الملائكة بالمقربين منهم لكونهم أفضل.

والجواب أن الكلام سبق لرد مقالة النصارى وغيرهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة البنوة، بل الألوهية، والترفع عن العبودية لكونه روح الله، ولد بلا أب، ولكونه يبرىء الأكمه والأبرص، والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية[2] ولا من هو فوقه في هذا المعنى، وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى (عليه السلام)، ولا دلالة على الأفضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات، ألا يرى أن فيما ذكرت من المثال لم يقصد الزيادة والرفعة في الفضل والشرف والكمال، بل فيما هو مظنة الاستنكاف والرضا. كالغلبة والاستكبار، والاستعلاء في السلطان، وقرب المودة في النصارى.

ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الأنبياء والرسل، ولا يعقل له جهة سوى الأفضلية.

والجواب أنه يجوز أن يكون بجهة تقدمهم في الوجود، أو في قوة الإيمان بهم، والاهتمام به لأنهم أخفى، فالإيمان بهم أقوى، وبالتحريض عليه أحرى.

وأما العقليات فمنها أن الملائكة[3] روحانيات مجردة في ذواتها، متعلقة بالهياكل العلوية، مبرأة عن ظلمة المادة، وعن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح، متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالعقل من غير شوائب

---

(1) سورة البقرة آية رقم ١٢٠.

(2) هي الوفاء بالعهود، وحفظ الحدود، والرضا بالموجود والصبر على المفقود.

(3) الملائكة: أجسام نورانية لطيفة تتشكل بأشكال مختلفة وقال تعالى في صفتهم: ﴿**عباد مكرمون لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون**﴾.

الجهل والنقص والخروج من القوة إلى الفعل على التدريج، ومن احتمال الغلط، قوية على الأفعال العجيبة وإحداث السحب والزلازل، وأمثال ذلك، مطلعة على أسرار الغيب، سابقة إلى أنواع الخير، ولا كذلك حال البشر.

والجواب أن مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة.

ومنها أن أعمالهم المستوجبة للمثوبات أكثر لطول زمانهم، وأدوم لعدم تخلل الشواغل، وأقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب، وعلومهم أكمل وأكثر لكونهم نورانيين روحانيين، يشاهدون اللوح المحفوظ المنتقش بالكائنات، وأسرار المغيبات.

والجواب أن هذا لا يمنع كون أعمال الأنبياء وعلومهم أفضل وأكثر ثواباً لجهات أخر، كقهر المضاد والمنافي، وتحمل المتاعب والمشاق، ونحو ذلك على ما مر.

قال: المبحث الثامن ـ

(الولي[1] هو العارف بالله تعالى، الصارف همته عما سواه. والكرامة ظهور أمر خارق للعادة من قبله، بلا دعوى النبوة، وهي جائزة ولو بقصد الولي، ومن جنس المعجزات لشمول قدرة الله تعالى. وواقعة كقصة مريم[2] وآصف، وأصحاب الكهف، وما تواتر جنسه من الصحابة والتابعين، وكثير من الصالحين. وخالفت المعتزلة لأنها توجب التباس النبي بغيره، إذ الفارق هو المعجزة، والخروج عن بعض العادة لكثرة الأولياء، وانسداد باب إثبات النبوة لاحتمال أن تكون المعجزة إكراماً، لا تصديقاً، والإخلال بعظم قدر الأنبياء لمشاركة الأولياء.

والجواب أن الكرامة لا تقارن دعوى النبوة، وكثرتها تكون استمرار نقض العادة، والمقارنة للدعوى تفيد القطع بالصدق عادة، والكرامة تزيد جلالة قدر

(١) الولي: فعيل: بمعنى الفاعل: وهو من توالت طاعته من غير أن يتخللها عصيان، أو بمعنى المفعول فهو من يتوالى عليه إحسان الله وأفضاله، والولي: هو العارف بالله وصفاته بحسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي ،المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات.

(٢) قال تعالى: ﴿كلما دخل عليها زكريا المحراب وجدعندها رزقاً قال يا مريم أنى لك هذا قالت: هو من عند الله إن الله يرزق من يشاء بغير حساب﴾. سورة آل عمران آية رقم ٣٧.

الأنبياء، حيث نالت أمتهم ذلك ببركة الاقتداء، ومما هو قوي في منع الإخبار بالمغيبات قوله تعالى﴿ عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً .إلا من ارتضى من رسول﴾[1]

والجواب أنه لو سلم عموم الغيب يجوز أن يختص بحال القيمة بقرينة السياق، إذ يكون القصد إلى سلب العموم، أو يخص الاطلاع بما يكون بطريق الوحي).

وصفاته: المواظب على الطاعات، المجتنب عن المعاصي، المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات، وكرامته ظهور أمر خارق للعادة من قبله، غير مقارن لدعوى النبوة، وبهذا يمتاز عن المعجزة، وبمقارنة الاعتقاد، والعمل الصالح، والتزام متابعة النبي عن الاستدراج، وعن مؤكدات تكذيب الكذابين، كما روي أن مسيلمة، دعا لأعور أن تصير عينه العوراء صحيحة، فصارت عينه الصحيحة عوراء. ويسمى هذا إهانة. وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصاً لهم من المحن والمكارة، وتسمى معونة. فلذا قالوا: إن الخوارق أنواع اربعة: معجزة، وكرامة، ومعونة، وإهانة. **وذهب جمهور المسلمين إلى جواز كرامة الأولياء، ومنعه أكثر المعتزلة، والأستاذ ابو إسحاق يميل إلى قريب من مذهبهم. كذا قال إمام الحرمين، ثم المجوزون ذهب بعضهم إلى امتناع كون الكرامة بقصد واختيار من الولي، وبعضهم إلى امتناع كونها على قضية الدعوى، حتى لو ادعى الولي الولاية .واعتقد بخوارق العادات، لم يجز، ولم يقع، بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية. وبعضهم إلى امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة لنبي، كانفلاق البحر، وانقلاب العصا، وإحياء الموتى.**

قالوا: وبهذه الجهات تمتاز عن المعجزات، وقال الإمام: هذه الطرق غير سديدة. والمرضي عندنا تجويز جملة خوارق العادات في معرض الكرامات. وإنما تمتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوة، حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدواً لله، لا يستحق الكرامة، بل اللعنة والإهانة.

---

(١) سورة الجن آية رقم ٢٦، ٢٧.

فإن قيل: هذا الجواز مناف للإعجاز، إذ من شرطه عدم تمكن الغير من الإتيان بالمثل، بل مفضٍ إلى تكذيب النبي، حيث يدعي عند التحدي أنه لا يأتي أحد بمثل ما أتيت به.

قلنا: المنافي هو الإتيان بالمثل على سبيل المعارضة. ودعوى النبي أنه لا يأتي بمثل ما أتيت به أحد من المتحدين، لا أنه لا يظهر مثله كرامة لولي، أو معجزة لنبي آخر. نعم قد يرد في بعض المعجزات نص قاطع على أن احداً لا يأتي بمثله اصلاً كالقرآن، وهو لا ينافي الحكم بأن كل ما وقع معجزة لنبي يجوز أن يقع كرامة لولي. لنا على الجواز ما مر في المعجزة من إمكان الأمر في نفسه، وشمول قدرة الله تعالى. وذلك كالملك يصدق رسوله ببعض ما ليس من عاداته، ثم يفعل مثل ذلك إكراماً لبعض أوليائه، وعلى الوقوع وجهان:

الأول ـ ما ثبت بالنص من قصة مريم عند ولادة عيسى(عليه السلام)، وأنه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقاً قال: يا مريم أنى لك هذا؟ قالت: هو من عند الله. وقصة أصحاب الكهف، ولبثهم في الكهف سنين بلا طعام وشراب. وقصة آصف وإتيانه بعرش بلقيس[1] قبل ارتداد الطرف. فإن قيل: كان الأول إرهاصاً لنبوة عيسى، أو معجزة لزكريا، والثاني لمن كان نبياً في زمن أصحاب الكهف، والثالث لسليمانﷺ ، قلنا: سياق القصص يدل على أن ذلك لم يكن لقصد تصديقهم في دعوى النبوة، بل لم يكن لزكريا علم بذلك، ولذا سأل. ونحن لا ندعي إلا جواز ظهور الخوارق من بعض الصالحين، غير مقرونة بدعوى النبوة، ولا مسوقة لقصد تصديق نبي، ولا يضرنا تسميته إرهاصاً أو معجزة لنبي هو من أمته، على أن ما ذكرتم يرد على كثير من معجزات الأنبياء لجواز أن يكون معجزة لنبي آخر.

والثاني ـ ما تواتر معنا وإن كانت التفاصيل آحاداً من كرامات الصحابة،

---

(١) قال تعالى: ﴿قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك. فلما رآه مستقراً عنده قال: هذا من فضل ربي ليبلوني ءأشكر أم أكفر ومن شكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن ربي غني كريم﴾. سورة النمل آية رقم ٤٠.

والتابعين، ومن بعدهم من الصالحين، كرؤية عمر (رضي الله عنه) على المنبر جيشه بنهاوند حتى قال: يا سارية الجبل الجبل. وسمع سارية ذلك[1]. وكشرب خالد (رضي الله تعالى عنه) السم من غير أن يضر به. وأما من علي (رضي الله تعالى عنه) فأكثر من أن تحصى.

وبالجملة وظهور كرامات الأولياء يكاد يلحق بظهور معجزات الأنبياء، وإنكارها ليس بعجيب من أهل البدع والأهواء، إذ لم يشاهدوا ذلك من أنفسهم قط، ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون أنهم على شيء مع اجتهادهم في أمور العبادات، واجتناب السيئات، فوقعوا في أولياء الله تعالى أصحاب الكرامات، يمزقون أديمهم، ويمضغون لحومهم، لا يسمونهم إلا باسم الجهلة المتصوفة[2]، ولا يعدونهم إلا في عداد آحاد المبتدعة، قاعدين تحت المثل السائر أوسعتهم سباً وأودوا بالإبل، ولم يعرفوا أن مبنى هذا الأمر على صفاء العقيدة، ونقاء السريرة، واقتفاء الطريقة، واصطفاء الحقيقة، وإنما العجب من بعض فقهاء أهل السنة حيث قال فيما روي عن إبراهيم بن أدهم انهم رأوه بالبصرة يوم التروية، وفي ذلك اليوم بمكة. أن من اعتقد جواز ذلك يكفر. والإنصاف ما ذكره الإمام النسفي[3] حين سئل عما يحكى أن الكعبة كانت تزور واحداً من الأولياء، هل يجوز القول به؟ فقال: نقض العادة على سبيل الكرامة لأهل الولاية جائز عند أهل السنة وللمخالف وجوه:

الأول ـ وهو العمدة، أنه لو ظهرت الخوارق من الولي لالتبس النبي

---

(١) يقول الرسول ـ ﷺ ـ إن يكن في أمتي محدثون فعمر منهم.

(٢) التصوف: الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً فيرى حكمها من الظاهر في الباطن، وباطناً فيرى حكمها من الباطن في الظاهر فيحصل للمتأدب بالحكمين كمال. وقيل: مذهب كله جد فلا يخلطونه بشيء من الهزل، وقيل: تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية.

(٣) هو عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل أبو حفص. نجم الدين النسفي: عالم بالتفسير والادب، والتاريخ، من فقهاء الحنفية، ولد بنسف وإليها نسبته وتوفي بسمرقند قيل له نحو مئة مصنف منها: التيسير في التفسير، والمواقيت، وتعداد شيوخ عمر، والاشعار بالمختار من الأشعار «عشرون جزءاً»، ونظم الجامع الصغير في فقه الحنفية، وقيد الأوابد، وتاريخ بخارى، وغير ذلك كثير توفي عام ٥٣٧ هـ. راجع الفوائد البهية ١٤٩ والجواهر المضية ١: ٣٩٤ ولسان الميزان ٤: ٣٢٧ وإرشاد الأريب ٦: ٥٣.

بغيره، إذ الفارق هو المعجزة. ورد بما مر من الفرق بين المعجزة والكرامة.

الثاني ـ أنها لو ظهرت لكثرت كثرة الأولياء، وخرجت عن كونها خارقة للعادة حقاً. ورد بالمنع، بل عايته استمرار نقص العادة.

الثالث ـ لو ظهرت لا لغرض التصديق لانسد باب إثبات النبوة بالمعجزة لجواز أن يكون ما يظهر من النبي لغرض آخر غير التصديق. ورد بما مر من أنها عند مقارنة الدعوى تفيد التصديق قطعاً.

الرابع ـ أن مشاركة الأولياء للأنبياء في ظهور الخوارق تخل بعظم قدر الأنبياء ووقوعهم في النفوس[1]، ورد بالمنع، بل يزيد في جلالة أقدارهم، والرغبة في اتباعهم، حيث نالت أممهم وأتباعهم مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بشريعتهم، والاستقامة على طريقتهم.

الخامس ـ وهو في الإخبار عن المغيبات قوله تعالى: ﴿**عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً. إلا من ارتضى من رسول**﴾[2].

خص الرسل من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب، فلا يطلع غيرهم، وإن كانوا أولياء مرتضين. فما يشاهد من الكهنة إلقاء الجن والشياطين، ومن أصحاب التعبير والنجوم ظنون واستدلالات ربما تقع وربما لا تقع، ليس من اطلاع الله تعالى في شيء.

والجواب أن الغيب ههنا ليس للعموم، بل مطلق أو معين هو وقت وقوع القيمة بقرينة السياق ولا يبعد ان يطلع عليه بعض الرسل من الملائكة أو البشر، فيصح الاستثناء، وإن جعل منقطعاً فلا خفاء، بل لا امتناع حينئذ في جعل الغيب للعموم

---

(١) النفس: هي الجوهر البخاري اللطيف، الحامل لقوة الحياة، والحس والحركة الإرادية، وسماها الحكيم: الروح الحيوانية: فهي جوهر مشرق للبدن وعند الموت ينقطع ضوؤه عن ظاهر البدن وباطنه، وأما في وقت النوم فينقطع عن ظاهر البدن دون باطنه فثبت أن النوم والموت من جنس واحد لأن الموت هو الانقطاع الكلي والنوم هو الانقطاع الناقص فثبت أن القادر الحكيم دبر تعلق جوهر النفس بالبدن على ثلاثة أضرب الأول: إذا بلغ ضوء النفس إلى جميع أجزاء البدن ظاهره وباطنه فهو اليقظة، وإن انقطع ضوؤها عن ظاهره دون باطنه فهو النوم، أو بالكلية فهو الموت.

(٢) سورة الجن آية رقم ٢٦ ، ٢٧ .

لكون اسم الجنس المضاف بمنزلة المعرف باللام، سيما وقد كان في الأصل مصدراً ويكون الكلام لسلب العموم، أي لا يطلع على كل غيبه احداً، وهو لا ينافي في اطلاع البعض على البعض، وكذا لا إشكال إن خص الاطلاع بطريق الوحي، وبالجملة فالاستدلال مبني على أن الكلام لعموم السلب. أي لا يطلع على شيء من غيبه أحداً من الأفراد نوعاً من الاطلاع، وذلك ليس بلازم.

قال: خاتمة

(لا يبلغ الولي درجة النبي ولا يسقط عنه التكاليف بكمال الولاية، ولا تكون ولاية غير النبي أفضل من النبوة، وإنما الكلام في ولايته، فقيل: هي أفضل لما فيها من معنى القرب والاختصاص، وقيل: بل نبوته لما فيها من الوساطة بين الحق والخلق والقيام بمصالح الدارين مع شرف مشاهدة الملك).

حكي عن بعض الكرامية أن الولي قد يبلغ درجة النبي، بل أعلى. وعن بعض الصوفية أن الولاية أفضل من النبوة، لأنها تنبىء عن القرب والكرامة كما هو شأن خواص الملك والمقربين منه، والنبوة عن الإنباء والتبليغ، كما هو حال من أرسله الملك إلى الرعايا لتبليغ أحكامه. إلا أن الولي لا يبلغ درجة النبي، لأن النبوة لا تكون بدون الولاية. وعن أهل الإباحة والإلحاد أن الولي إذا بلغ الغاية في المحبة، وصفاء القلب، وكمال الإخلاص، سقط عنه الأمر والنهي، ولم يضره الذنب، ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة. والكل فاسد بإجماع المسلمين.

والأول خاصة بأن النبي مع ما له من شرف الولاية، معصوم عن المعاصي، مأمون عن سوء العاقبة بحكم النصوص القاطعة، مشرف بالوحي ومشاهدة الملك، مبعوث لإصلاح حال العالم ونظام أمر المعاش والمعاد.. إلى غير ذلك من الكمالات.

والثاني بأن النبوة تنبىء عن البعثة والتبليغ من الحق إلى الخلق. ففيها ملاحظة للجانبين. ويتضمن قرب الولاية وشرفها لا محالة، فلا تقصر عن مرتبة ولاية غير الأنبياء لأنها لا تكون على غاية الكمال، لأن علامة ذلك نيل مرتبة النبوة. نعم، قد

يقع تردد في أن نبوة النبي أفضل أم ولايته. فمن قائل بالأول لما في النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين، والقيام بمصالح الخلق في الدارين، مع شرف مشاهدة الملك. ومن مائل إلى الثاني لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال، بخلاف ولاية غير النبي. وفي كلام بعض العرفاء أن ما قيل الولاية أفضل من النبوة لا يصح مطلقاً، وليس من الأدب إطلاق القول به، بل لا بد من التقييد، وهو أن ولاية النبي أفضل من نبوته، لأن نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت، والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت، بل قام سلطانها إلى قيام الساعة، بخلاف النبوة فإنها مختومة[1] بمحمدﷺ من حيث ظاهرها الذي هو الإنباء، وإن كانت دائمة من حيث باطنها الذي هو الولاية، أعني التصرف في الخلق بالحق، فإن الأولياء من أمة محمدﷺ تصرف ولايته بهم، يتصرف في الخلق بالحق إلى قيام الساعة، ولهذا كانت علامتهم المتابعة. إذ ليس الولي إلا مظهر تصرف النبي. وأما بطلان القول بسقوط الأمر والنهي فلعموم الخطابات، ولأن أكمل الناس في المحبة والإخلاص هم الأنبياء، سيما حبيب الله، مع أن التكاليف في حقهم أتم وأكمل، حتى يعاتبون بأدنى زلة، بل بترك الأفضل. نعم حكي عن بعض الأولياء أنه استعفى الله عن التكاليف، وسأله الإعتاق عن ظواهر العبادات، فأجابه إلى ذلك بأن سلبه العقل الذي هو مناط التكليف، ومع ذلك كان من علو المرتبة على ما كان .وأنت خبير بأن العارف لا يسأم من العبادة، ولا يفتر في الطاعة، ولا يسأل الهبوط من أوج الكمال إلى حضيض النقصان، والنزول من معارج الملك إلى منازل الحيوان، بل ربما يحصل له كمال الانجذاب إلى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب الحق ،بحيث يذهب عن هذا العالم، ويخل بالتكاليف من غير تأثم بذلك لكونه في حكم غير المكلف كالنائم، وذلك لعجزه عن مراعاة الأمرين وملاحظة الجانبين، فربما يسأل دوام تلك الحالة، وعدم العود إلى عالم الظاهر، وهذا الذهول هو الجنون الذي ربما يرجح على بعض العقول، والمتسمون به هم المسمون بمجانين العقلاء. وبهذا يظهر فضل الأنبياء على الأولياء، فإنهم مع أن استغراقهم أكمل، وانجذابهم أشمل لا يخلون بأدنى طاعة،

---

(١) قال تعالى :﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين﴾.

ولا يذهلون من هذا الجانب ساعة، لأن قوتهم القدسية من الكمال بحيث لا يشغلها شاغل عن ذلك الجناب، ولهذا ينعى عليهم أدنى زلة عن منهج الصواب.

قال: المبحث التاسع ـ السحر

(إظهار أمر خارق للعادة بمباشرة أعمال مخصوصة، يجري فيها التعليم والتعلم، وتعين عليها شرة النفس، وتتأتى فيهاالمعارضة، وهوجائز عقلاً كالكرامة والمعجزة، وثابت سمعاً بقوله تعالى: ﴿يعلمون الناس السحر..﴾[1] الآية.

ولما ثبت من أنه سحر النبيﷺ وعائشة، وابن عمر (رضي اللهعنهما)،والطعن الكاذب من الكفرة في النبيﷺ بأنه مسحور أريد به زوال العقل بالسحر، والعصمة المشار إليها بقوله تعالى: ﴿والله يعصمك من الناس﴾[2]

هي العصمة أن يهلكوه، أو يوقعوا خللاً فينبوته. وليس للساحر أن يفعل ما يشاء من الإضرار بالأنبياء، وإزالة ملك الخلفاء وغير ذلك.

وقوله تعالى: ﴿يخيل إليه من سحرهم﴾[3]

.لا يدل على أن كل سحر تخييل وتمويه، بمنزلة الشعوذة على ما هو رأي المعتزلة. وأما الإصابة بالعين فتكاد تجري مجرى المشاهدات، وفيها نزل قوله: ﴿وإن يكاد الذين كفروا ليزلقونك بأبصارهم﴾[4]

واختلف القائلون بالسحر والعين في جواز الاستعانة بالرقى والعوذ، وفي جواز تعليق التمائم، والنفث، والمسح، والمسألة فرعية).

إظهار أمر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة أعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتتلمذ، وبهذين الاعتبارين يفارق المعجزة والكرامة، وبأنه لا يكون بحسب اقتراح المقترحين، وبأنه يختص ببعض الأزمنة أو الأمكنة أو الشرائط،

---

(١) سورة البقرة آية رقم ١٠٢.
(٢) سورة المائدة آية رقم ٦٧.
(٣) سورة طه آية رقم ٦٦.
(٤) سورة القلم آية رقم ٥١.

وبانه قد يتصدى بمعارضته،ويبذل الجهد في الإتيان بمثله، وبأن صاحبه ربما يعلن بالفسق، ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن، والخزي في الدنيا والآخرة. . إلى غير ذلك من وجوه المفارقة وهو عند أهل الحق جائز عقلاً، ثابت سمعاً، وكذلك الإصابة بالعين. وقالت المعتزلة: بل هو مجرد إراءة ما لا حقيقة له بمنزلة الشعبذة التي سببها خفة حركات اليد، أو خفاء وجه الحيلة فيه لنا على الجواز ما مر في الإعجاز من إمكان الأمر في نفسه، وشمول قدرة الله تعالى، فإنه هو الخالق، وإنما الساحر فاعل وكاسب. وأيضاً إجماع الفقهاء، وإنما اختلفوا في الحكم، وعلى الوقوع وجوه: منها قوله تعالى:

﴿يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت. .﴾إلى قوله **﴿فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله﴾**(١)

وفيه إشعار بأنه ثابت حقيقة، ليس مجرد إراءة وتمويه، وبأن المؤثر والخالق هو الله وحده.

ومنها سورة الفلق، فقد اتفق جمهور المسلمين على أنها نزلت فيما كانت من سحر لبيد بن أعصم اليهودي لرسول الله ﷺ حتى مرض ثلاث ليال.

ومنها ما روي أن جارية سحرت عائشة (رضي الله عنها) وأنه سحر ابن عمر (رضي الله عنه) فتكوعت يده.

فإن قيل: لو صح السحر لأضرت السحرة بجميع الأنبياء والصالحين، ولحصلوا لأنفسهم الملك العظيم، وكيف يصح أن يسحر النبي ﷺ وقد قال الله تعالى: **﴿والله يعصمك من الناس﴾**(٢) **﴿ولا يفلح الساحر حيث أتى﴾**(٣).

وكانت الكفرة يعيبون النبيﷺ بأنه مسحور، مع القطع بأنهم كاذبون.

---

(١) سورة البقرة آية رقم ١٠٢.
(٢) سورة المائدة آية رقم ٦٧.
(٣) سورة طه آية رقم ٦٩

قلنا: ليس السحر يوجد في كل عصر وزمان، وبكل قطر ومكان، ولا ينفذ حكمه كل أوان، ولا له يد في كل شأن، والنبي معصوم من أن يهلكه الناس، أو يوقع خللاً في نبوته، لا أن يوصل ضرراً وألماً إلى بدنه. ومراد الكفار بكونه مسحوراً أنه مجنون أزيل عقله بالسحر، حيث ترك دينهم.

فان قيل: قوله تعالى في قصة موسى ﷺ:

﴿يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى﴾[1]

يدل على أنه لا حقيقة للسحر، وإنما هو تخييل وتمويه.

قلنا: يجوز أن يكون سحرهم هو إيقاع ذلك التخييل، وقد تحقق. ولو سلم فكون أثره في تلك الصورة هو التخييل لا يدل على أنه لا حقيقة له اصلاً. وأما الإصابة بالعين وهو أن يكون لبعض النفوس خاصية أنها إذا استحسنت شيئاً لحقته الآفة، فثبوتها يكاد يجري مجرى المشاهدات التي لا تفتقر إلى حجة. وقد قال النبي ﷺ: العين حق. وقال: العين يدخل الرجل القبر، والجمل القدر. وذهب كثير من المفسرين إلى أن قوله تعالى:

﴿وإن يكاد الذين كفروا ليزلقونك بأبصارهم..﴾[2] الآية.

نزل في ذلك، وقالوا: كان العين في بني أسد، وكان الرجل منهم يتجوع ثلاثة أيام، فلا يمر به شيء يقول فيه: لم أر كاليوم، إلاّ عانه، فالتمس الكفار من بعض من كانت له هذه الصفة ان يقول في رسول الله ﷺ ذلك فعصمه الله، واعترض الجبائي بأن القوم ما كانوا ينظرون إلى النبي ﷺ نظر استحسان بل مقت وبغض.

والجواب: أنهم كانوا يستحسنون منه الفصاحة وكثيراً من الصفات. وإن كانوا يبغضونه من جهة الدين، ثم للقائلين بالسحر والعين إختلاف في جواز الاستعانة بالرقى والعوذ، وفي جواز تعليق التمائم، وفي جواز النفث والمسح، ولكل من

(١) سورة طه آية رقم ٦٦.
(٢) سورة القلم آية رقم ٥١.

الطرفين أخبار وآثار. والجواز هو الأرجح. والمسألة بالفقهيات أشبه والله أعلم.

قال: الفصل الثاني ـ في المعاد وفيه مباحث.

وهو مصدر أو مكان، وحقيقة العود توجه الشيء إلى ما كان عليه، والمراد ههنا الرجوع إلى الوجود بعد الفناء، أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق، وإلى الحياة بعد الموت، والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة، وأما المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة، فمعناه رجوع الأرواح إلى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن، واستعمال الآلات، أو التبرؤ عما ابتليت به من الظلمات.

قال: المبحث الأول ـ

يجوز إعادة المعدوم خلافاً للفلاسفة مطلقاً، ولبعض المعتزلة في الأعراض، ولبعضهم في غير الباقية منها كالأصوات لنا إقناعاً أن الأصل هو الإمكان حتى يقوم دليل الوجوب أو الامتناع، والزاماً أن المعاد مثل المبدأ، بل عينه، فيمتنع كونه ممكناً في وقت، ممتنعاً في وقت، بل ربما يدعي أن الوجود الأول إفادة زيادة استعداد لقبول الوجود على ما يشير إليه قوله تعالى ﴿وهو أهون عليه﴾[1] وفيه نظر لا يقال: لعله امتنع لأمر لازم لأنا نقول فيمتنع أو لا.

كثير من مباحث المتكلمين يرى في الظاهر أجنبية عن العلم بالعقائد الدينية، ويعلم عند تحقيق المقاصد الأصلية أنها نافعة في إيراد الحجج عليها، أو دفع الشبه عنها. وذلك كإعادة المعدوم، وثبوت الجزء والخلاء، وصحة الفناء على العالم، وجواز الخرق على الأفلاك، وعدم اشتراط الحياة بالبنية، وعدم لزوم تناهي القوى الجسمانية، ونحو ذلك في إثبات الحشر وعذاب القبر، والخلود في الجنة أو النار.. وغير ذلك على اختلاف الآراء. وإنما أخر بحث إعادة المعدوم خاصة إلى ههنا، لما لها من زيادة الاختصاص بأمر المعاد، حيث لا يفتقر إليها إلا في

---

(١) سورة الروم آية رقم ٢٧ وتكملة الآية ﴿وله المثل الأعلى في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم﴾.

إثبات المعاد بطريق الوجود بعد الفناء، اتفق جمهور المتكلمين على جوازها، والحكماء على امتناعها. وأما المعتزلة فذهب غير البصري إلى جواز إعادة الجواهر، لكن بناء على بقاء ذواتها في العدم، حتى لو بطلت لاستحالت إعادتها، واختلفوا في الاعراض، فقال بعضهم: يمتنع إعادتها مطلقاً، لأن المعاد إنما يعاد بمعنى، فيلزم قيام المعنى بالمعنى. وإلى هذا ذهب بعض أصحابنا. وقال الأكثرون منهم بامتناع إعادة الاعراض التي لا تبقى كالأصوات والإرادات لاختصاصها عندهم بالأوقات، وقسموا الباقية الى ما يكون مقدوراً للعبد، وحكموا بأنه لا يجوز إعادتها، لا للعبد ولا للرب، وإلى ما لا يكون مقدوراً للعبد، وجوزوا إعادتها لنا إقناعاً أن الأصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الإمكان على ما قالت الحكماء أن كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يزدك عنه قائم البرهان. فمن ادعى عدم إعادة المعدوم فعليه الدليل، وإلزاماً أن المعاد مثل المبدأ، بل عينه، لأن الكلام في إعادة المعدوم بعينه، ويستحيل كون الشيء ممكناً في وقت، ممتنعاً في وقت، للقطع بأنه لا أثر للأوقات فيما هو بالذات. وعلى هذا لا يرد ما يقال أن العود، وهو الوجود ثانياً أخص من مطلق الوجود، ولا يلزم من إمكان الأعم إمكان الأخص. وقريب من هذا ما يقال أن المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب، فالوجود الأول أن إفادة زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شأن سائر القوابل، بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل، فقد صار قابليته للوجود ثانياً أقرب، وإعادته على الفاعل أهون، ويشبه أن يكون هذا هو الحق. والمراد بقوله تعالى: ﴿**وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه**﴾[1] وإن لم يفده زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة أنه لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الأوقات. هذا، ولكن الأقرب أن تحمل الإعادة التي جعلت أهون على إعادة الأجزاء وما تفتت من المواد إلى ما كانت عليه من الصور والتأليفات على ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿**قل يحييها الذي أنشأها أول مرة**﴾[2] لا على إعادة المعدوم، لأنه لم يبق

(١) سورة الروم آية رقم ٢٧.

(٢) سورة يس آية رقم ٧٩.

هناك القابل والمستعد، فضلاً عن الاستعداد القائم به.

فإن قيل: ما معنى كون الإعادة أهون على الله تعالى وقدرته قديمة لا تتفاوت المقدورات بالنسبة إليها؟

قلنا: كون الفعل أهون تارة يكون من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية، وتارة من جهة القابل بزيادة استعدادات القبول، وهذا هو المراد ههنا، وأما من جهة قدرة الفاعل فالكل على السواء. لا يقال: غاية ما ذكرتم أن المعدوم ممكن الوجود في الزمان الثاني كما في الزمان الأول نظراً إلى ذاته(١) وهو لا ينافي امتناع وجوده لأمر لازم له كامتناع الحكم عليه، والإشارة إليه على أن الكلام ليس في الوجود، بل في الإعادة التي هي الإيجاد ثانياً لذلك الشيء بعينه، وإمكان الوجود لا يستلزم إمكانها لأنا نقول: لو امتنع المعدوم لأمر لازم(٢) له لامتنع وجوده اولاً، كما لو امتنع لذاته. ثم إمكان الوجود مستلزم لإمكان الإيجاد، سيما بالنظر إلى قدرة واحدة، على أن المراد بالإعادة ههنا كونه معاداً، وهو معنى الوجود ثانياً.

قال: والمنكرون منهم من ادعى الضرورة.

(مكابرة ومنهم من تمسك بوجوه:

أحدها ـ أنه لو أعيد لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو باطل بالضرورة(٣)، ورد بالمنع بان حاصله تخلل العدم بين زماني وجوده بعينه، وما ذاك إلا كتخلل الوجود بين العدمين الشيء بعينه.

الثاني ـ أنه لو جاز إعادته بجميع مشخصاته(٤) لجاز إعادة وقته الأول، فيكون مبتدأ من حيث أنه معاد، وفيه جمع بين المتقابلين، ومنع بكونه معاداً، إذ هو الموجود في الوقت الثاني، ورفع للامتياز إذا لم يكن معاداً إلا من حيث كونه مبتدأ. ورد بأن الوقت ليس من جملة المشخصات. ولو سلم فالموجود في الوقت الأول

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (تعالى).
(٢) سقط من (ب) لفظ (لازم له).
(٣) سقط من (ب) لفظ (بالضرورة).
(٤) في (ب) أشخاصه بدلاً من (مشخصاته). وهو تحريف.

إنما يلزم كونه مبتدأ لو لم يكن الوقت معاداً، أولم يكن هو مسبوقاً بحدوث آخر. وهذا ما يقال: إن المبتدأ هو الواقع أولاً، لا الواقع في زمان أول، والمعاد هو الواقع ثانياً، لا الواقع في زمان ثان[1].

الثالث: أنه لو جاز لجاز أن يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع المشخصات، فيلزم عدم امتياز الاثنين، ورد بأن عدم الامتياز في نفس الأمر غير لازم وعند العقل غير مستحيل.

الرابع: أن المعدوم لا إشارة إليه[2]، فلا حكم عليه. ورد بعد تسليم عدم ثبوت المعدوم أن التمييز والثبوت عند العقل كاف لصحة الحكم. كما يقال: المعدوم الممكن يجوز أن يوجد).

وقال: الحكم بأن الموجود ثانياً ليس بعينه هو الموجود أولاً ضروري لا يتردد فيه العقل عند الخلوص عن شوائب[3] التقليد والتعصب. واستحسنه الإمام في المباحث حيث قال: ونعم ما قال الشيخ من أن كل من رجع إلى فطرته السليمة، ورفض عن نفسه[4] الميل والعصبية، شهد عقله الصريح بأن إعادة المعدوم ممتنع. والرد بالمنع كيف وقد قال بجوازه كثير من العقلاء، وقام البرهان[5] عليه. ومنهم من تمسك بوجوه:

الأول ـ أنه لو أعيد المعدوم بعينه، لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه، واللازم باطل بالضرورة. ورد بمنع ذلك بحسب وقتين، فإن معناه عند التحقيق تخلل العدم بين زماني وجود بعينه، واتصاف ذلك الشيء، بل وجوده السابق واللاحق نظراً إلى الوقتين لا ينافي اتحاده بالشخص، ويكفي لصحة تخلل العدم، كتخلل الوجود بين العدم السابق واللاحق. وجعل صاحب المواقف هذا الوجه بياناً لدعوى

---

(١) في (ب) تالي بدلاً من (ثان).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (البتة).

(٣) في (ب) عوائد بدلاً من (شوائب).

(٤) ليس في (ب) لفظ (عن نفسه).

(٥) قال تعالى: ﴿أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم﴾.

الضرورة، وهو مخالف[1] لكلام القوم، وللتحقيق فإن ضرورية مقدمة الدليل لا توجب ضرورية المدعي.

الثاني - لو جاز إعادة المعدوم بعينه، أي بجميع مشخصاته، لجاز إعادة وقته الأول، لأنه من جملتها ضرورة أن الموجود بقيد[2] كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد[3] كونه في وقت آخر، ولأن الوقت ايضاً معدوم يجوز إعادته لعدم التمايز، أو بطريق الإلزام على من يقول بجواز إعادة الشكل، لكن اللازم باطل لإفضائه إلى كون الشيء مبتدأ من حيث أنه معاد، إذ لا معنى للمبتدأ إلا الموجود في وقته الأول. وفي هذا جمع بين المتقابلين،حيث صدق على شيء واحد، في زمان واحد، من جهة واحدة أنه مبتدأ أو معاد، لما أشرنا إليه من لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معاداً، ومنع لكونه معاداً لأنه الموجود في الوقت الثاني، وهذا قد وجد في الوقت الأول، ورفع للتفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد، حيث لم يكن معاداً إلا من حيث كونه مبتدأ. والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري. وقد يجعل هذا الوجه ثلاثة أوجه بحسب ما يلزم من الفسادات.

والجواب - أنا لا نسلم كون الوقت من المشخصات. فإنا قاطعون بأن هذا الكتاب هو بعينه الذي كان بالأمس، حتى إن من زعم[4] خلاف ذلك نسب إلى السفسطة[5]. وتغاير الاعتبارات والإضافات لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج. ولو سلم فلا نسلم أن ما يوجد في الوقت الأول يكون مبتدأ البتة، وإنما يلزم لو لم يكن الوقت ايضاً معاداً أو لم يكن هو مسبوقاً بحدوث آخر، وهذا ما يقال أن المبتدأ هو الواقع أولاً، لا الواقع في الزمان الأول، والمعاد هو الواقع ثانياً، لا الواقع في الزمان الثاني. وبهذا يمكن ان يدفع ما يقال: لو أعيد الزمان بعينه لزم

(١) هو عضد الدين الإيجي، وقد سبق الترجمة له في كلمة وافية في الجزء الأول .
(٢) في (ب) يفيد بدلاً من (بقيد) وهو تحريف.
(٣) في (ب) يفيد بدلاً من (بقيد) وهو كسابقه لا يعتدّ به لانه تحريف.
(٤) في (ب) تصور بدلاً من زعم.
(٥) السفسطائيون الذين عاشوا في دولة اليونان وكانت لهم افكار عجيبة. سبق الحديث عنهم في كلمة وافية.

التسلسل. لأنه لا مغايرة بين المبتدأ والمعاد بالماهية، ولا بالوجود،ولا بشيء من العوارض، وإلا لم يكن إعادة له بعينه، بل بالقبلية والبعدية، بأن هذا في زمان سابق، وذلك في زمان لاحق، فيكون للزمان زمان يمكن إعادته بعد العدم ويتسلسل.

الثالث ـ لو جاز أن يعاد المعدوم بعينه، لجاز أن يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية، وجميع العوارض المشخصة لأن حكم الأمثال واحد، ولأن التقدير أن وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات[1]. واللازم باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد، لأن التقدير اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض. ورد بأن عدم التميز في نفس الأمر غير لازم كيف ولو لم يتميزا لم يكونا شيئين، وعند العقل غير مسلم الاستحالة، إذ ربما يلتبس، وعلى العقل ما هو متميز[2] في نفس الأمر. وقد يجاب بأنه لو صح هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم، ويلزم عدم التميز، وحاصله أنه لا تعلق لهذا بإعادة المعدوم.

الرابع ـ أن المعدوم تمتنع الإشارة إليه إذ لم يبق له ثبوت اصلاً، فيمتنع الحكم عليه بصحة العود، لأن الحكم بثبوت شيء لشيء يقتضي تميزه وثبوته في الجملة.

والجواب ـ عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم وبقاء ذاته ظاهر. وعندنا أن التميز والثبوت عند العقل كاف في صحة الحكم، والاحتياج إلى الثبوت العيني إنما هو عند ثبوت الصفة له في الخارج. وما يقال: إن القضية تكون حينئذ ذهنية، لا حقيقية، ولا خارجية، فلا يفيد إلا صحة العود في الذهن، ليس بشيء لأنا نأخذ للقضية مفهوماً عاماً[3] هو أن ما يصدق عليه الوصف العنواني في الجملة يصدق عليه المحمول. فالمعنى ههنا أن ما يصدق عليه أنه معدوم في الخارج يصدق عليه أنه يوجد في الخارج. ولو سلم فالذهنية معناها أن الموضوع المأخوذ في الذهن محكوم عليه بالمحمول. فالمعنى ههنا أن المعنى الذهني المعدوم في الخارج

---

(١) في (ب) بزيادة (الواجبة).

(٢) في (ب) بزيادة (عن غيره).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (آخر).

يصح أن يعاد، ويوجد في الخارج. وبالجملة فهذا كما يقال: المعدوم الممكن[1] يجوز أن يوجد، ومن سيولد يجوز ان يتعلم، إلى غير ذلك من الحكم على ما ليس بموجود في الخارج حال[2] الحكم. وقد يجاب عن جميع الوجوه بأنا نعني بالإعادة أن يوجد ذلك الشيء الذي هو بجميع أجزائه وعوارضه، بحيث يقطع كل من يراه، بأنه هو ذلك الشيء، كما يقال: أعد كلامك، أي تلك الحروف بتأليفها وهيئاتها، ولا يضر كون هذا معاداً وفي زمان، وذاك مبتدأ وفي زمان آخر ولا المناقشة في أن هـذا نفس الأول أو مثله. وهذا القـدر كاف في إثبـات الحشر[3] ولا يبـطل بشيء من الوجوه.

قال: المبحث الثاني -

(إختلف الناس في المعاد فنفاه الطبيعيون[4] ذهاباً إلى أن الإنسـان هو هذا الهيكل المحسوس الذي يفنى بصورته وأعراضه، فلا يعاد، وتوقف جالينوس لتردده في أن النفس هو المزاج أم جوهر باق، وأثبته الحكمـاء والمليون. إلا أنـه عنـد الحكماء روحاني فقط، وعند جمهور المسلمين جسماني فقط بناء على أن الروح جسم لطيف، وعند المحققين منهم كالغزالي، والحليمـي، والراغـب، والقاضـي، وأبي زيد روحاني وجسماني ذهاباً إلى تجرد النفس، وعليه أكثر الصوفية والشيعة والكرامية، وليس بتناسخ، لأنه عود في الدنيا إلى بدن ما، وهذا عود في الآخـرة إلى بدن من الأجزاء الأصلية للبدن الأول، والقول بأنه ليس هو الأول بعينه لا يضر، وربما يؤيد بقوله تعالى: ﴿كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها﴾[5] وقوله تعالى: ﴿أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقـادر علـى أن يخلـق مثلهـم بلى﴾[6]

---

(١) سقط من (ب) لفظ (الممكن).

(٢) في (ب) عند وجود بدلاً من (حال).

(٣) في (ب) البعث بدلاً من (الحشر).

(٤) الذين يقولون بالطبيعة الخالقة وينكرون الخالق الموجد. وقد ناقشهم الإمام الغزالي في دعواهم الباطلة ورد كيدهم في نحورهم.

(٥) سورة النساء اية رقم ٥٦.

(٤) سورة يس آية رقم ٨١.

وبما ورد في الحديث من كون أهل الجنة جرداً مرداً، وكون ضرس الجهنمي مثل أحد لنا أنه أمر ممكن، أخبر به الصادق، إذ تواتر من نبينا القول به. وورد في التنزيل مالا يحتمل التأويل مثل:

﴿قل يحييها الذي أنشأها أول مرة﴾[1] ﴿فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون﴾[2] وقوله: ﴿أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه﴾[3] ﴿يوم تشقق الأرض عنهم سراعاً ذلك حشر علينا يسير﴾[4]

إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث، وحملها على التمثيل للمعاد الروحاني ترغيباً وترهيباً للعوام، وتتميماً لأمر النظام نسبة للأنبياء إلى الكذب في التبليغ، والقصد إلى التضليل.)

الفلاسفة الطبيعيون الذين لا يعتد بهم في المسألة، ولا في الفلسفة، أنه لا معاد للبشر اصلاً، زعماً منهم أنه هذا الهيكل المحسوس بما له من المزاج، والقوى، والأعراض، وأن ذلك يفنى بالموت وزوال الحياة، ولا يبقى إلا المواد العنصرية المتفرقة، وأنه لا إعادة للمعدوم، وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من أهل الفلسفة، وللشرع على ما يراه المحققون من أهل الملة. وتوقف جالينوس في أمر المعاد لتردده في أن النفس هو المزاج، فيفنى بالموت، فلا يعاد، أم جوهر باق بعد الموت يكون له المعاد. واتفق المحققون من الفلاسفة، والمليين على حقية المعاد واختلفوا في كيفيته، فذهب جمهور المسلمين إلى أنه جسماني فقط، لأن الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم، والماء في الورد. وذهب الفلاسفة إلى أنه روحاني فقط، لأن البدن ينعدم بصوره وأعراضه، فلا يعاد. والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل إليه للفناء، فيعود إلى عالم المجردات بقطع

(١) سورة يس آية رقم ٧٩.
(٢) سورة يس آية رقم ٥١.
(٣) سورة القيامة آية رقم ٣.
(٤) سورة ق آية رقم ٤٤.

التعلقات. وذهب كثير من علماء الإسلام كالإمام الغزالي [1] والكعبي، والحليمي، والراغب[2]، والقاضي أبي زيد الدبوسي إلى القول بالمعاد الروحاني والجسماني جميعاً، ذهاباً إلى أن النفس جوهر مجرد يعود إلى البدن. وهذا رأي كثير من الصوفية، والشيعة، والكرامية، وبه يقول جمهور النصارى، والتناسخية.

قال الإمام الرازي: إلا أن الفرق أن المسلمين يقولون بحدوث الأرواح، وردها إلى الأبدان،لا في هذا العالم، بل في الآخرة، والتناسخية بقدمها وردها إليها في هذا العالم، وينكرون الآخرة والجنة والنار. وإنما نبهنا على هذا الفرق لأنه يغلب على الطباع العامية أن هذا المذهب يجب ان يكون كفراً وضلالاً، لكونه مما ذهب إليه التناسخية والنصارى، ولا يعلمون أن التناسخية إنما يكفرون لإنكارهم القيامة والجنة والنار، والنصارى لقولهم بالتثليث. وأما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع اصلاً من أصول الدين، بل ربما يؤيده، ويبين الطريق إلى إثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين، كذا في نهاية العقول. وقد بالغ الإمام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني، وبيان أنواع الثواب والعقاب بالنسبة إلى الروح، حتى سبق إلى كثير من الأوهام، ووقع في ألسنة بعض العوام أنه ينكر حشر الأجساد افتراء عليه. كيف وقد صرح به في مواضع من كتاب الإحياء وغيره، وذهب إلى أن إنكاره كفر. وإنما لم يشرحه في كتبه كثير شرح، لما قال أنه ظاهر لا يحتاج إلى زيادة بيان. نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعادين إلى أن معنى ذلك أن يخلق الله تعالى من الأجزاء المتفرقة لذلك البدن بدناً، فيعيد إليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن. ولا يضرنا كونه غير البدن الأول، بحسب الشخص، ولامتناع

---

(1) هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد حجة الإسلام، فيلسوف متصوف له نحو مئتي مصنف ولد عام ٤٥٠ هـ ووفاته عام ٥٠٥ هـ. رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر، وعاد إلى بلدته. من كتبه إحياء علوم الدين، وتهافت الفلاسفة، وغير ذلك كثير.

(2) هو الحسين بن محمد بن المفضل أبو القاسم الأصفهاني المعروف بالراغب، أديب من الحكماء العلماء من أهل أصبهان، سكن بغداد واشتهر حتى كان يقرن بالإمام الغزالي من كتبه محاضرات الأدباء، والذريعة إلى مكارم الشريعة، والأخلاق، ويسمى أخلاق الراغب وجامع التفاسير، والمفردات في غريب القرآن وغير ذلك كثير توفي عام ٥٠٢ هـ راجع روضات الجنات ٢٤٩ وتاريخ حكماء الإسلام ١١٢.

إعادة المعدوم بعينه، وما شهد به النصوص ومن كون أهل الجنة جرداً مرداً، وكون ضرس الكافر مثل جبل أحد يعضد ذلك. وكذا قوله تعالى: ﴿كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها﴾[1].

ولا يبعد أن يكون قوله تعالى: ﴿أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم﴾[2].

إشارة إلى هذا.

فإن قيل: فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة و ارتكب المعصية.

قلنا: العبرة في ذلك بالإدراك. وإنما هو للروح، ولو بواسطة الآلات، وهو باق بعينه، وكذا الأجزاء الأصلية من البدن. ولهذا يقال للشخص من الصبا إلى الشيخوخة أنه هو بعينه، وإن تبدلت الصور والهيئات ، بل كثير من الآلات والأعضاء. ولا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب أنها عقوبة لغير الجاني.

قال لنا المعتمد في إثبات حشر الأجساد دليل السمع، والمفصح عنه غاية الإفصاح من الأديان دين الإسلام، ومن الكتب القرآن، ومن الأنبياء محمد ﷺ. والمعتزلة يدعون إثباته، بل وجوبه بدليل العقل. وتقريره أنه يجب على الله ثواب المطيعين ، وعقاب العاصين، وأعواض المستحقين. ولا يتأتى ذلك إلا بإعادتهم بأعيانهم، فيجب. لأن ما لا يتأتى الواجب إلا به واجب. وربما يتمسّكون بهذا في وجوب الإعادة على تقدير الفناء، ومبناه على أصلهم الفاسد[3] في الوجوب على الله تعالى، وفي كون ترك الجزاء ظلماً لا يصح صدوره من الله تعالى، مع إمكان المناقشة[4] في أن الواجب لا يتم إلا به، وأنه لا يكفي المعاد الروحاني. ويدفعون

(١) سورة النساء آية رقم ٥٦.
(٢) سورة يس آية رقم ٨١.
(٣) سقط من (ب) لفظ (الفاسد).
(٤) في (ب) المجادلة بدلاً من (المناقشة).

ذلك بأن المطيع والعاصي هي هذه الجملة أو الأجزاء الأصلية، لا الروح وحده. فلا يصل الجزاء إلى مستحقه إلا بإعادتها[1].

والجواب ـ أنه إن اعتبر الأمر بحسب الحقيقة، فالمستحق هو الروح، لأن مبنى الطاعة والعصيان على الإدراكات والإرادات والأفعال والحركات، وهو المبدأ للكل. وإن اعتبر بحسب الظاهر، يلزم أن يعاد جميع الأجزاء الكائنة من أول التكليف إلى الممات. ولا يقولون بذلك، فالأولى التمسك بدليل السمع، وتقريره أن الحشر والإعادة أمر ممكن أخبر به الصادق، فيكون واقعاً، أما الإمكان فلأن الكلام فيما عدم بعد الوجود، أو تفرق بعد الاجتماع، أو مات بعد الحياة، فيكون قابلاً لذلك. والفاعل هو الله القادر على كل الممكنات، العالم بجميع الكليات والجزئيات. وأما الإخبار فلما تواتر من الأنبياء، سيما نبيناﷺ أنهم كانوا يقولون بذلك، ولما ورد في القرآن من نصوص لا يحتمل أكثرها التأويل مثل قوله تعالى:

﴿قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة﴾[2].

﴿فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون﴾[3].

﴿فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة﴾[4]، ﴿أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوي بنانه﴾[5]،

﴿وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء﴾[6]،

﴿كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها﴾[7]،

﴿يوم تشقق الأرض عنهم سراعاً ذلك حشر علينا يسير﴾[8]،

﴿أفلا يعلم إذا بعثر ما في القبور﴾[9].

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (كاملة).
(٢) سورة يس آية رقم ٧٨، ٧٩.
(٣) سورة يس آية رقم ٥١.
(٤) سورة الإسراء آية رقم ٥١.
(٥) سورة القيامة آية رقم ٣.
(٦) سورة فصلت آية رقم ٢١.
(٧) سورة النساء آية رقم ٥٦.
(٨) سورة الذاريات آية رقم ٤٢.
(٩) سورة العاديات آية رقم ٩.

إلى غير ذلك من الآيات، وفي الأحاديث ايضاً كثيرة.وبالجملة فإثبات الحشر من ضروريات الدين، وإنكاره كفر بيقين.

فإن قيل: الآيات المشعرة بالمعاد الجسماني ليست أكثر وأظهر من الآيات المشعرة بالتشبيه والجبر والقدر، ونحو ذلك، وقد وجب تأويلها قطعاً، فلنصرف هذه ايضاً إلى بيان المعاد الروحاني، وأحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الأبدان على وجه يفهمه العوام، فإن الأنبياء مبعوثون إلى كافة الخلائق لإرشادهم إلى سبيل الحق، وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية، وتبقية النظام المفضي إلى صلاح الكل،وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة بما يعتقدونه لذة وكمالاً، والإنذار عما يعتقدونه ألماً ونقصاناً،وأكثرهم عوام تقصر عقولهم عن فهم الكمالات الحقيقية،واللذات العقلية، وتقتصر على ما لقوه من اللذات والآلام الحسية، وعرفوه من الكمالات والنقصانات البدنية، فوجب أن تخاطبهم الأنبياء بما هو مثال للمعاد الحقيقي ترغيباً وترهيباً للعوام، وتتميماً لأمر النظام، وهذا ما قال أبو نصر[1] الفارابي أن الكلام مثل وخيالات للفلسفة.

قلنا: إنما يجب التأويل عند تعذر الظاهر. ولا تعذر ههنا، سيما على القول بكون البدن المعاد مثل الأول، لاعينه، وما ذكرتم من حمل كلام الأنبياء ونصوص الكتاب على الإشارة إلى مثال معاد النفس، والرعاية لمصلحة العامة نسبة للأنبياء إلى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ، والقصد إلى تضليل أكثر الخلائق،والتعصب طول العمر لترويج الباطل وإخفاء الحق، لأنهم لا يفهمون إلا هذه الظواهر التي لا حقيقة لها عندكم. نعم،لو قيل: إن هذه الظواهر مع إرادتها من الكلام وثبوتها في نفس الأمر مثل للمعاد الروحاني واللذات والآلام العقلية، وكذا أكثر ظواهر القرآن على ما يذكره المحققون من علماء الإسلام، لكان حقاً لا ريب فيه ولا اعتداد بمن ينفيه.

قال: احتج المنكرون بوجوه: الأول ـ

---

(١) سبق الترجمة له فى هذا الجزء في كلمة وافية فليرجع إليها

(الأول ـ انه مبني على إعادة المعدوم للقطع بفناءِ المزاج والحياة والتـأليف والهيئات، وقد ثبت استحالتها، ورد بمنع المقدمتين.

الثاني ـ لو أكل إنسان إنساناً فالأجزاء المأكولة إما أن تعاد في بدن الآكل، فلا يكون المأكول بعينه معاداً أو بالعكس، على أن لاأولوية، ولا سبيل إلى جعلها جزءاً من كل منهما، وأنه يلزم في أكل الكافر المؤمن تنعيم الأجزاء العاصية، وتعـذيب المطيعة، ورد بأن المعاد هي الأجزاء الأصلية، فلا محذور، ولعل الله يحفظها من أن تصير جزءاً أصلياً لبدن آخر. بل عند المعتزلـة يجـب ذلك ليصـل الجـزاء إلـى مستحقه.

فإن قيل: مثل من يحيي العظام وهي رميم، أئذا متنـا وكنـا ترابـاً يشعـر بأن المتنازع إعادة الأجزاء بأسرها. قلنا: لأنه ورد إزالة لاستبعادهـم إحياء الـرميم والتراب، والوارد لإثبات نفس الإعادة ايضاً كثير مثل:

﴿وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده﴾[1]

﴿فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة﴾[2].

الثالث ـ أن الإعادة لا لغرض عبث، ولغرض عائد إلى الله تعالى نقص، وإلى العبد إما إيصال ألم، وهو سفه، أو لذة، ولا لذة في الوجود، سيما في عالم الحس إذ هي خلاص عن ألم، والإيلام ليعقبه الخلاص غير لائق بالحكمـة. بمنع لـزوم الغـرض، ومنع انحصـاره فيما ذكـر، إذ ربما يكـون إيصال الجـزاء إلى المستحق غرضاً، ومنع كون اللذة الأخروية دفع الألم).

إن المعاد الجسماني موقوف على إعادة المعدوم، وقد بان إستحالتهـا وجـه التوقف إما على تقدير كونها إيجاداً بعد الفناء فظاهر. وأما على تقدير كونها جمعاً وإحياء بعد التفرق والموت فللقطـع بفنـاء التـأليف والمـزاج والحياة، وكثير من الأغراض والهيئات.

---

(١) سورة الروم آية رقم ٢٧.

(٢) سورة الإسراء آية رقم ٥١.

والجواب ـ منع امتناع الإعادة. وقد تكلمنا على أدلته، ولو سلم، فالمراد إعادة الأجزاء إلى ما كانت عليه من التأليف والحياة، ونحو ذلك. ولا يضرنا كون المعاد مثل المبدأ، لاعينه.

الثاني ـ لو أكل إنسان إنساناً، وصار غذاء له جزءاً من بدنه، فالأجزاء المأكولة إما أن تعاد في بدن الآكل، أو في بدن المأكول، وأياً ما كان لا يكون أحدهما بعينه معاداً بتمامه، على أنه لا أولوية لجعلها جزءاً من بدن أحدهما دون الآخر ـ ولا سبيل لجعلها جزءاً من كل منهما، وايضاً إذا كان الآكل كافراً والمأكول مؤمناً يلزم تنعيم الأجزاء العاصية، أو تعذيب الأجزاء المطيعة.

والجواب ـ أنا نعني بالحشر إعادة الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره، لا الحاصلة بالتغذية، فالمعاد من كل من الآكل والمأكول الأجزاء الأصلية الحاصلة في أول الفطرة من غير لزوم فساد.

فإن قيل: يجوز أن يصير تلك الأجزاء الغذائية الأصلية في المأكول الفضل في الآكل نطفة وأجزاء أصلية لبدن آخر، ويعود المحذور.

قلنا: الفساد إنما هو في وقوع ذلك، لا في إمكانه فلعل الله تعالى يحفظها من أن تصير جزءاً لبدن آخر، فضلاً عن أن تصير جزءاً أصلياً. وقد ادعى المعتزلة(١) أنه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك ليتمكن من إيصال الجزاء إلى مستحقه، ونحن نقول: لعله يحفظها عن التفرق، فلا يحتاج إلى إعادة الجمع والتأليف، بل إنما يعاد إلى الحياة والصور والهيئات.

فإن قيل: الآيات الواردة في باب الحشر من مثل:

﴿من يحيي العظام وهي رميم﴾(٢)

﴿أئذا متنا وكنا تراباً﴾(٣)

﴿إذا مزقتم كل ممزق إنكم لفي خلق جديد﴾(٤).

---

(١) سبق الحديث عنها في كلمة ضافية في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢) سورة يس آية رقم ٧٨.

(٣) سورة الواقعة آية رقم ٤٧.

(٤) سورة سبأ آية رقم ٧.

تشعر بأن الأصلية، وغير الأصلية، ومتنازع المحق والمبطل، ومتوارد الإثبات والنفي هي إعادة الأجزاء بأسرها إلى الحياة، لا الأصلية وحدها، ولا إعادة المعدوم بعينه.

قلنا: ومن الآيات ما هو مسوق لنفس الإعادة مثل:

﴿وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده﴾(١)

﴿فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة﴾(٢)

وكأن المنكرين استبعدوا إحياء ما كانوا يشاهدون من الرميم والتراب، فأزيل استبعادهم بتذكير ابتداء الفطرة والتنبيه على كمال العلم والقدرة.

وأما حديث إعادة المعدوم، والأجزاء الأصلية فلعله لم يخطر ببالهم.

الثالث ـ أن الإعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم، ولغرض عائد إلى الله تعالى نقص يجب تنزيهه عنه، ولغرض عائد إلى العباد ايضاً باطل، لأنه إما إيصال ألم، وهو لا يليق بالحكيم، وإما إيصال لذة، ولا لذة في الوجود، سيما في عالم الحس. فكل ما يتخيل لذة فإنما هو خلاص عن الألم، ولا ألم في العدم أو الموت، ليكون الخلاص عنه لذة مقصودة بالإعادة، بل إنما يتصور ذلك بأن يوصل إليه ألماً ثم يخلصه عنه، فتكون الاعادة لإيصال ألم يعقبه خلاص(٣) وهو غير لائق بالحكمة(٤).

والجواب ـ منع لزوم الغرض، وقبح الخلو عنه في فعل الله تعالى. ثم منع انحصار الغرض في إيصال اللذة والألم(٥)، إذ يجوز أن يكون نفس إيصال الجزاء إلى من يستحقه غرضاً، ثم منع كون اللذة دفعاً للألم، وخلاصاً عنه. كيف واللذة والألم من الوجدانيات التي لا يشك العاقل في تحققها، وقد سبق تحقيق

---

(١) سورة الروم آية رقم ٢٧.

(٢) سورة الإسراء آية رقم ٥١.

(٣) في (ب) بزيادة (خلاص العبد).

(٤) في (ب) الحكيم بدلاً من (الحكمة).

(٥) في (ب) بزيادة لفظ (فقط).

ذلك[1]، ثم منع كون اللذات الأخروية من جنس الدنيوية بحسب الحقيقة ليلزم كونها دفعاً للألم وخلاصاً عنه.

قال: تنبيه

((تنبيه) بعد إثبات تجرد النفس وبقائها بعد خراب البدن لا يفتقر إثبات المعاد الروحاني إلى زيادة بيان، لأنه عبارة إما عن عودها إلى ما كانت عليه من التجرد المحض[2]، أوالتبرؤمنظلمات التعلق ملتذة او متألمة، بما اكتسبت[3] وإما عن تعلقها بالبدن المحشور الذي ليس بمعقول ولا منقول، إما أن تتعلق به نفس أخرى، وتبقى نفسها معطلة أو متعلقة ببدن آخر).

القائلون بالمعاد الروحاني فقط، أو به، وبالجسماني جميعاً هم الذين يقولون بأن النفوس الناطقة مجردة باقية لا تفنى بخراب البدن لما سيق من الدلائل، ويشهد بذلك نصوص من الكتاب والسنة، فلا حاجة للأولين إلى زيادة بيان في إثبات المعاد، لأنه عبارة عن عود النفس إلى ما كانت عليه من التجرد أو التبرؤ من ظلمات التعلق وبقائها ملتذة بالكمال، أو متألمة بالنقصان، ولا للآخرين بعد إثبات حشر الأجساد، لأن القول بإحياء البدن مع تعلق نفس أخرى به تدبر أمره وبقاء نفسه معطلة، أو متعلقة ببدن آخر غير مقبول عند العقل، ولا منقول من أحد. كيف ونفسها مناسبة لذلك المزاج، آلفة به، لم تفارقه إلا لانتفاء قابليته لتصرفاتها. فحين عادت القابلية، عاد التعلق لا محالة. وقد يقال إن قوله تعالى: **﴿فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين﴾**[4] **﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾**[5] **﴿ورضوان من الله أكبر﴾**[6]

إشارة إلى المعاد الروحاني، وكذا الأحاديث الواردة في حال أرواح المؤمنين،

---

(١) في (ب) بزيادة (في هذا الكتاب).
(٢) سقطمن (ب) لفظ (المحض).
(٣) في (ب) بزيادة لفظ (النفس).
(٤) سورة السجدة آية رقم ١٧.
(٥) سورة يونس آية رقم ٢٦.
(٦) سورة التوبة آية رقم ٧٢.

وخصوصاً الصديقين والشهداء والصالحين، وأنها في حواصل طيور خضر في قناديل من نور معلقة تحت العرش، وإن كانت ظواهرها مشعرة بأن الأرواح من قبيل الأجسام على ما قال إمام الحرمين أن الأظهر عندنا أن الأرواح أجسام لطيفة مشابكة للأجسام المحسوسة، أجرى الله تعالى العادة باستمرار حياة الأجساد ما استمرت مشابكتها بها. فإذا فارقها، يعقب الموت الحياة في إستمرار العادة، ثم الروح يعرج به، ويرفع في حواصل طيور خضر في الجنة، ويهبطبه إلى سجين من الكفرة كما وردت فيه الآثار، والحياة عرض يحيى به الجوهر. والروح يحيا بالحياة ايضاً إن قامت به الحياة، فهذا قولنا في الروح، كذا في الإرشاد.

قال: المبحث الثالث ـ

(المبحث الثالث اختلف القائلون بصحة فناء الجسم في أنه بإعدام معدم، أو بحدوث ضد، أو بانتفاء شرط.

أما الأول ـ فقال القاضي وبعض المعتزلة هو بإعدام الله تعالى بلا واسطة. وقال أبو الهذيل[1]: بأمر إفن، كالوجود بأمر كن.

وأما الثاني ـ فقال ابن الأخشيد[2]: يخلق الله تعالى الفناء في جهة معينة، فتفنى الجواهر بأسرها. وقال ابن شبيب[3]: يخلق الله في كل جوهر فناء، فيقتضي فناءه في الزمان الثاني. وقال أبو علي: يخلق بعدد كل جوهر فناء، لا في محل. وقال أبو هاشم[4]: بل فناء واحداً.

وأما الثالث ـ فقال بشر[5]: ذلك الشرط بقاء يخلقه الله، لا في محل. وقال أكثر

---

(١) هو محمد بن الهزيل بن عبد الله بن مكحول العبدي مولى عبد القيس أبو الهذيل العلاف، من أئمة المعتزلة، ولد في البصرة عام ١٣٥ هـ واشتهر بعلم الكلام قال: المأمون: أطل أبو الهذيل على الكلام كإطلال الغمام على الأنام له مقالات في الاعتزال، ومجالس ومناظرات وكان حسن الجدل قوي الحجة، سريع الخاطر توفي عام ٢٣٥.

(٢) سبق الترجمه له في الجزء الثاني.

(٣) سبق الترجمة له في الجزء الثالث.

(٤) سبق الترجمة له في الجزء الأول.

(٥) سبق الترجمة له في الجزء الأول.

أصحابنا بقاء قائم بالجسم يخلق الله فيه حالاً فحالاً. وقال إمام الحرمين الأعراض التي تحت إتصاف الجسم بها. وقال القاضي في أحد قوليه: الأكوان التي يخلقها فيه حالاً فحالاً. وقال: النظام[1] خلقه لأنه ليس بباق، بل يخلق حالاً فحالاً.)

قد سبقت في مباحث الجسم إشارة إلى أن الأجسام باقية، غير متزايلة على ما يراه النظام، وقابلة للفناء، غير دائمة للبقاء على ما يراه الفلاسفة قولاً بأنها أزلية أبديه. والجاحظ[2]، وجمع من الكرامية[3] قولاً بأنها أبدية، غير أزلية. وتوقف أصحاب أبي الحسين في صحة الفناء، واختلف القائلون بها في أن الفناء بإعدام معدم، أو بحدوث ضد، أو بانتفاء شرط.

اما الأول ـ فذهب القاضي، وبعض المعتزلة إلى أن الله تعالى يعدم العالم بلا واسطة، فيصير معدوماً كما أوجده كذلك، فصار موجوداً. وذهب أبو الهذيل إلى أنه تعالى يقول له: «إفنَ» فيفنى، كما قال له: ﴿كن﴾ فكان.

وأما الثاني ـ فذهب جمهور المعتزلة إلى أن فناء الجوهر بحدوث ضد له هو الفناء، ثم اختلفوا فذهب ابن الأخشيد إلى أن الفناء، وإن لم يكن متحيزاً، لكنه يكون حاصلاً في جهة معينة. فإذا أحدثه الله تعالى فيها، عدمت الجواهر بأسرها. وذهب ابن شبيب إلى أن الله تعالى يحدث في كل جوهر فناء، ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني. وذهب أبو علي[4] وأتباعه إلى أنه يخلق بعدد كل جوهر فناء لا في محل، فتفنى الجواهر.

---

(١) سبق الترجمة له في هذا الجزء.

(٢) هو عمرو بن بحر بن محبوب أبو عثمان الشهير بالجاحظ كبير أئمة الأدب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة ولد عام ١٦٣ في البصرة، ومات والكتاب على صدره قتلته مجلدات من الكتب على رأسه عام ٢٥٥ هـ له تصانيف كثيرة منها كتاب الحيوان، والبيان والتبيين، والبخلاء والمحاسن والأضداد والتبصر بالتجارة، ومجموع رسائل اشتمل على أربع وهي، المعاد والمعاش، وكتمان السر وحفظ اللسان، والجد والهزل، والحسد والعداوة وغير ذلك كثير. راجع إرشاد الأريب ٦ : ٥٦ - ٨٠ والوفيات ١ : ٣٨٨.

(٣) سبق الكلام عنها في كلمة وافية.

(٤) سبق الترجمة له في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

وقال أبو هاشم وأشياعه: يخلق فناء واحد، لا في محل، فتفنى به الجواهر بأسرها.

وأما الثالث ـ وهو أن فناء الجوهر بانقطاع شرط وجوده. فزعم بشر أن ذلك الشرط بقاء يخلقه الله تعالى، لا في محل، فإذا لم يوجد عدم الجوهر. وذهب الأكثرون من أصحابنا والكعبي[1] من المعتزلة إلى أنه بقاء قائم به، يخلقه الله تعالى حالاً فحالاً. فإذا لم يخلقه الله تعالى فيه، انتفى الجوهر.

وقال إمام الحرمين بأنها الأعراض التي يجب اتصاف الجسم بها. فإذا لم يخلقها الله فيه فني. وقال القاضي في أحد قوليه: هو الأكوان التي يخلقها الله تعالى في الجسم حالاً فحالاً. فمتى لم يخلقها فيه انعدم.

وقال النظام إنه ليس بباق، بل يخلق حالاً فحالاً فمتى لم يخلق فني.

وأكثر هذه الأقاويل من قبيل الأباطيل، سيما القول: بكون الفناء أمراً محققاً في الخارج، وضداً للبقاء، قائماً بنفسه، أو بالجوهر، وكون البقاء موجوداً إلّا في محل، ولعل وجه البطلان غني عن البيان.

قال: المبحث الرابع ـ

(واختلفوا في أن الحشر إيجاد بعد الفناء، أو جمع التفرق، والحق التوقف. احتج الأولون بوجوه:

الأول ـ الإجماع قبل ظهور المخالفين، ورد بالمنع.

الثاني ـ قوله تعالى: ﴿هو الأول والآخر﴾[2].

ولا يتصور إلا بانعدام المخلوقات، وليس بعد القيمة وفاقاً، فيكون قبلها.

---

(1) هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي من بني كعب البلخي الخراساني أبو القاسم، أحد أئمة المعتزلة، كان رأس طائفة منهم تسمى الكعبية، وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها وهو من أهل بلخ أقام ببغداد مدة طويلة وتوفي بها عام ٣١٩ هـ له كتب منها التفسير، وتأييد مقالة أبي الهذيل وقبول الأخبار، ومقالات الإسلاميين، وباب ذكر المعتزلة، وأدب الجدل، وتحفة الوزراء وغير ذلك كثير راجع تاريخ بغداد ٩: ٣٨٤، والمقريزي ٢: ٣٤٨ ووفيات الأعيان ١: ٢٥٢.

(2) سورة الحديد آية رقم ٣.

وأجيب بأن المعنى هو المبدأ أو الغاية، أو هو الآلة لا غير، أو هو الباقي بعد موت الأحياء، أو هو الأول خلقاً، والآخر رزقاً.

الثالث ـ قوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾(١).

وليس المراد الخروج عن الانتفاع، لأن منفعة الدلالة على الصانع باقية بعد التفرق.

وأجيب بأن الإمكان هلاك في نفسه، وكذا الخروج عن الانتفاع الذي خلق الشيء لأجله، وإن صلح لمنفعة أخرى، وليس خلق كل جوهر للاستدلال.

الرابع ـ قوله تعالى: ﴿وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده﴾(٢) ﴿كما بدأنا أول خلق نعيده﴾(٣)
والبدء من العدم، فكذا العود.

وأجيب بأن بدء الخلق قد لا يكون عن عدم، قال الله تعالى: ﴿وبدأ خلق الإنسان من طين﴾(٤).

الخامس ـ قوله تعالى: ﴿كل من عليها فان﴾(٥).

وأجيب بأن الفناء قد يكون بالخروج عن الانتفاع المقصود مثل: فني الزاد والطعام، وأفناهم الحرب.)

يعني أن القائلين بصحة الفناء، وبحقية حشر الأجساد اختلفوا في أن ذلك بإيجاد بعد الفناء، أو بالجمع بعد تفرق الأجزاء، والحق التوقف، وهو اختيار إمام الحرمين، حيث قال: يجوز عقلاً أن تعدم الجواهر، ثم تعاد، وأن تبقى وتزول أعراضها المعهودة ثم تعاد بنيتها، ولم يدل قاطع سمعي على تعيين أحدهما. فلا يبعد أن يغير أجسام العباد على صفة أجسام التراب، ثم يعاد تركيبها إلى ما عهد، ولا نحيل أن يعدم منها شيء، ثم يعاد، والله أعلم. احتج الأولون بوجوه: .

---

(١) سورة القصص آية رقم ٨٨.
(٢) سورة الروم اية رقم ٢٧.
(٣) سورة الأنبياء آية رقم ١٠٤.
(٤) سورة السجدة آية رقم ٧.
(٥) سورة الرحمن آية رقم ٢٦.

الأول ـ الإجماع على ذلك قبل ظهور المخالفين، كبعض المتأخرين من المعتزلة، وأهل السنة. ورد بالمنع، كيف وقد أطبقت معتزلة بغداد على خلافه. نعم، كان الصحابة مجمعين على بقاء الحق وفناء الخلق، بمعنى هلاك الأشياء، وموت الأحياء، وتفرق الأجزاء، لا بمعنى انعدام الجواهر بالكلية، لأن الظاهر أنهم لم يكونوا يخوضون في هذه التدقيقات.

الثاني قوله تعالى: ﴿هو الأول والآخر﴾(١)

أي في الوجود. ولا يتصور ذلك إلا بانعدام ما سواه. وليس بعد القيامة وفاقاً. فيكون قبلها.

وأجيب بأنه يجوز أن يكون المعنى هو مبدأ كل موجود، وغاية كل مقصود، أو هو المتوحد في الألوهية أو صفات الكمال، كما إذا قيل لك: أهذا أول من زارك أو آخرهم؟ فتقول: هو الأول والآخر، وتريد أنه لا زائر سواه. أو هو الأول والآخر بالنسبة إلى كل حي. بمعنى أنه يبقى بعد موت جميع الأحياء. أو هو الأول خلقاً والآخر رزقاً كما قال: ﴿خلقكم ثم رزقكم﴾(٢)

وبالجملة فليس المراد أنه آخر كل شيء بحسب الزمان للاتفاق على أبدية الجنة ومن فيها.

الثالث ـ قوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾(٣) فإن المراد به الانعدام، لا الخروج عن كونه منتفعاً به. لأن الشيء بعد التفرق يبقى دليلاً على الصانع، وذلك من أعظم المنافع.

وأجيب بأن المعنى أنه هالك في حد ذاته لكونه ممكناً لا يستحق الوجود إلا بالنظر إلى العلة. أو المراد بالهلاك الموت، أو الخروج عن الانتفاع المقصود به اللائق بحاله. كما يقال: هلك الطعام إذا لم يبق صالحاً للآكل، وإن صلح لمنفعة

---

(١) سورة الحديد آية رقم ٣.

(٢) سورة الروم آية رقم ٤٠.

(٣) سورة القصص آية رقم ٨٨.

أخرى. ومعلوم أن ليس مقصود الباري تعالى من كل جوهر الدلالة عليه، وإن صلح لذلك. كما أن من كتب كتاباً ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب. أو المراد الموت كما في قوله تعالى: ﴿إن امرؤ هلك﴾[1]

وقيل: معناه كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى، فهو هالك، أي غير مثاب عليه.

الرابع - قوله تعالى: ﴿وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده﴾[2] ﴿كما بدأنا أول خلق نعيده﴾[3] ﴿كما بدأكم تعودون﴾[4].

والبدء من العدم، فكذا العود، وايضاً إعادة الخلق بعد إبدائه لا تتصور بدون تخلل العدم.

وأجيب بأنا لا نسلم أن المراد بإبداء الخلق الإيجاد والإخراج عن العدم، بل الجمع والتركيب على ما يشعر به قوله: ﴿وبدأ خلق الإنسان من طين﴾[5]

ولهذا يوصف بكونه مرئياً مشاهداً كقوله: ﴿أو لم يروا كيف يبدأ الله الخلق﴾[6] ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾[7]

وأما القول بأن الخلق حقيقة في التركيب تمسكاً بمثل قوله تعالى: ﴿خلقكم من تراب﴾[8] أي ركبكم. ﴿ويخلقون إفكاً﴾[9]

اي يركبونه، فلا يكون حقيقة في الايجاد دفعاً للاشتراك، فضعيف جداً لإطباق أهل اللغة على أنه إحداث وإيجاد، مع تقدير سواء كان عن مادة كما في خلقكم من تراب أو بدونه، كما في خلق الله العالم.

الخامس - قوله تعالى: ﴿كل من عليها فان﴾[10]

والفناء هو العدم.

---

(١) سورة النساء آية رقم ١٧٦.
(٢) سورة الروم آية رقم ٢٧.
(٣) سورة الأنبياء آية رقم ١٠٤.
(٤) سورة الأعراف آية رقم ٢٩.
(٥) سورة السجدة آية رقم ٧.
(٦) سورة العنكبوت آية رقم ١٩.
(٧) سورة العنكبوت آية رقم ٢٠.
(٨) سورة غافر آية رقم ٦٧.
(٩) سورة العنكبوت آية رقم ١٧.
(١٠) سورة الرحمن آية رقم ٢٦.

وأجيب بالمنع، بل هو خروج الشيء عن الصفة التي ينتفع به عندها.كما يقال: فني زاد القوم وفني الطعام والشراب ولهذا يستعمل في الموت مثل: أفناهم الحرب. وقيل معنى الآية كل من على وجه الأرض من الأحياء فهو ميت.

قال الإمام الرازي[1]: ولو سلم كون الهلاك والفناء بمعنى العدم، فلا بد في الآيتين من تأويل، إذ لو حملتا على ظاهرهما، لزم كون الكل هالكاً فانياً في الحال، وليس كذلك. وليس التأويل بكونه آيلاً إلى العدم على ما ذكرتم أولى من التأويل بكونه قابلاً له، وهذا منه إشارة إلى ما اتفق عليه أئمة العربية من كون اسم الفاعل ونحوه مجازاً في الاستقبال، وأنه لا بد من الاتصاف بالمعنى المشتق منه. وإنما الخلاف في أنه هل يشترط بقاء ذلك المعنى؟ وقد توهم صاحب التلخيص أنه كالمضارع مشترك بين الحال والاستقبال.فاعترض بأن حمله على الاستقبال ليس تأويلاً وصرفاً عن الظاهر.

قال: احتج الآخرون.

(احتج الآخرون بوجوه:

الأول ـ أن المعاد بعد العدم ليس هو المبتدأ بعينه، فلا يكون الجزاء واصلاً إلى مستحقه، وقد عرفت ضعفه.

الثاني ـ وهو المعتزلة، أنه لا يتصور في الإعدام غرض، إذ لا منفعة فيه لأحد، ولا يصلح جزاء الفعل.

وأجيب بأن من الغرض اللطف للمكلف، وإظهار العظمة والاستغناء، والتفرد بالدوام والبقاء.

الثالث ـ الآيات المشعرة بأن النشور بالإحياء بعد الموت، والجمع بعد التفرق: ﴿ أرني كيف تحيي الموتى﴾[2] ﴿أنّى يُحيي هذه الله بعد موتها﴾[3] ﴿وكذلك النشور﴾[4] ﴿وكذلك تخرجون﴾[5] إلى غير ذلك.

---

(١) سبق الترجمة له في كلمة وافية في هذا الجزء.
(٢) سورة البقرة آية رقم ٢٦٠.
(٣) سورة البقرة آية رقم ٢٥٩.
(٤) سورة فاطر آية رقم ٩.
(٥) سورة الروم آية رقم ١٩.

والجواب ـ ان غايتها عدم الدلالة على الإعدام لكونها مسوقة لبيان الإحياء والجمع. ثم هي معارضة بآيات تشعر بالفناء كما سبق).

وهم القائلون بأن حشر الأجساد إنما هو بالجمع بعد التفريق، لا بالإيجاد بعد لانعدام بوجوه:

الأول ـ أنه لو عدمت الأجساد لما كان الجزاء واصلاً إلى مستحقه. واللازم باطل سمعاً عندنا بالنصوص الواردة في أن الله تعالى لا يضيع أجر من أحسن عملاً. وعقلاً عند المعتزلة لما سبق من وجود ثواب المطيع، وعقاب العاصي، بيان اللزوم أن المعاد لا يكون هو المبدأ بل مثله، لامتناع إعادة المعدوم بعينه.

ورد بالمنع، وقد مر بيان ضعف أدلته، ولو سلم فلا يقوم على من يقول ببقاء الروح والأجزاء الأصلية وإعدام البواقي، ثم إيجادها إن لم يكن الثاني هو الأول بعينه، بل مغايراً له في صفة الابتداء والإعادة، أو باعتبار آخر. ولا شك أن العمدة[1] في الاستحقاق هو الروح على ما مر. وقد يقرر بأنها لو عدمت لما علم إيصال الجزاء إلى مستحقه، لأنه لا يعلم أن ذلك المحشور هو الأول أعيد بعينه، أم مثل له خلق على صفته؟ أما على تقدير الفناء بالكلية[2] فظاهر، وأما على تقدير بقاء الروح والأجزاء الأصلية فلانعدام التركيب والهيئات والصفات التي بها تمايز المثلين، سيما على قول من يجعل الروح[3] أيضاً من قبيل الأجسام. واللازم منتف لأن الأدلة قائمة على وصول الجزاء إلى المستحق، لا يقال: لعل الله تعالى يحفظ الروح والأجزاء الأصلية عن التفرق والانحلال، بل الحكمة يقتضي ذلك ليعلم وصول الحق إلى المستحق، لأنا نقول: المقصود إبطال رأي من يقول بفناء الأجساد بجميع الأجزاء، بل أجسام العالم بأسرها، ثم الإيجاد، وقد حصل، ولو سلم، فقد علمت أن العمدة في الحشر هو الأجزاء الأصلية لا الفضلية، وقد سلمتم أنها لا تفرق، فضلاً عن

(١) في (ب) الأصل بدلاً من (العمدة). (٢) سقط من (ب) لفظ (بالكلية).

(٣) الروح الإنساني: هو اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان الراكبة على الروح الحيواني نازل من عالم الأمر تعجز العقول عن إدراك كنهه، وتلك الروح قد تكون مجردة، وقد تكون منطبقة في البدن قال تعالى: **﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي﴾**.

الانعدام بالكلية، بل الجواب أن المعلوم بالأدلة هو أن الله يوصل الجـزاء إلى المستحق ولا دلالة على أنا نعلم ذلك بالإيصال البتة، وكفى بـالله عليماً. ولـو سلم، فلعل الله يخلق علماً ضرورياً، أو طريقاً جلياً جزئياً أو كلياً.

الثاني ـ وهو للمعتزلة أن فعل الحكيم لا بد أن يكون لغرض لامتناع العبث عليه، ولا يتصور له غرض في الإعدام إذ لا منفعة فيه لأحد، لأنها إنما تكون مع الوجود، بل الحياة. وليس ايضاً جزاء المستحق كالعذاب والسؤال والحساب، ونحو ذلك، وهذا ظاهر. ورد بمنع انحصار الغرض في المنفعة والجزاء، فلعل لله تعالى في ذلك حكماً ومصالح لا يعلمهـا غيره. علـى أن في الإخبـار بالإعـدام لطفـاً للمكلفين، وإظهاراً لغاية العظمة والاستغناء، والتفرد بالدوام والبقاء، ثم الإعدام تحقيق لذلك وتصديق، وقد يورد الوجهان على طريق تفريق الأجزاء، أما الثاني فظاهر، وأما الأول فلانعدام التأليف والهيئات التي بها التمايز. فإما أن تمتنع الإعادة، أو يلتبس المعاد بالمثل. ويجاب بأنه يجوز أن لا تنعدم الصفات التي بها التمايز كاختصاص الجواهر بما لها من الجهات مثـلاً، ولـو سلـم فالمستحـق هو تلك الجواهر الموصوفة الباقية، لا مجموع الجواهر والصفـات والتعينات، كمـا إذا جنى وهو شاب سمين سليم الأعضاء، واقتص منه حين صار هرمـاً عجيفـاً ساقـط الأعضاء، وعن الثاني بأن في التفريق منفعة الاعتبار، وإمكان اللذة والألـم علـى طريق الجزاء.

الثالث ـ النصوص الدالة على كون النشور بالإحياء بعد الموت، والجمع بعد التفرق لا الإيجاد، وبعد العدم. كقوله تعـالى: ﴿**وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى**﴾[1] الآية وكقوله: ﴿**أو كالذي مر على قرية**﴾[2] إلى قوله: ﴿**ثـم نكسوها لحماً**﴾[3].

---

(١) سورة البقرة آية رقم ٢٦٠.
(٢) سورة البقرة آية رقم ٢٥٥.
(٣) سورة البقرة آية رقم ٢٥٩.

وكقولـه : ﴿ كذلك النشور﴾[1] ﴿ كذلك تخرجون﴾[2] ﴿ وكمـا بدأكم تعودون﴾؟[3].

بعدما ذكر بدء الخلق من طين على وجه يرى ويشاهد مثل : ﴿ أو لم يروا كيف يبدأ الله الخلق﴾[4].

﴿ قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾[5]

وكقوله : ﴿يوم يكون النـاس كالفـراش المبثـوث وتـكون الجبـال كالعهـن المنفوش﴾[6]

إلى غير ذلك من الآيات المشعرة بالتفريق دون الإعدام .

والجواب ـ أنها لا تنفي الإعدام، وإن لم تدل عليه . وإنما سيقت بياناً لكيفية الإحياء بعد الموت . والجمع بعد التفريق ، لأن السؤال وقع عن ذلك، ولأنه أظهر في بادىء النظر، والشواهد عليه أكثر، ثم هي معارضة بما سبق من الآيات المشعرة بالإعدام والفناء .

قال : المبحث الخامس ـ

(المبحث الخامس ـ الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافاً لبعض المعتزلـة لنـا قصة آدم وحواء، والنصوص الشاهدة بذلك مثل :﴿أعدت للمتقين﴾[7] ﴿ أعدت للكافرين﴾[8] ﴿ وأزلفت الجنة للمتقين﴾، ﴿ وبرزت الجحيم للغاوين﴾[9]

وحملها على المجاز عدول عن الظاهر بلا دليل .

احتج المنكرون بوجوه : الأول ـ أن خلقهما قبل يوم الجزاء عبث، وضعفـه ظاهر .

(١) سورة فاطر آية رقم ٩ .
(٢) سورة الروم آية رقم ١٩ .
(٣) سورة الأعراف آية رقم ٢٩ .
(٤) سورة العنكبوت آية رقم ١٩ .
(٥) سورة العنكبوت آية رقم ٢٠ .
(٦) سورة القارعة آية رقم ٤ ، ٥ .
(٧) سورة آل عمران آية رقم ١٣٣ .
(٨) سورة البقرة آية رقم ٢٤ .
(٩) سورة الشعراء آية رقم ٩٠، ٩١.

الثاني ـ لو خلقتا لهلكتا، لقوله تعالى: ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه﴾[1] وهو باطل بالنص والإجماع.

قلنا: يخصان من عموم الآية، أو يحمل الهلاك على غير الفناء، أو تفنيان لحظة، وهو لا ينافي الدوام عرفاً.

الثالث ـ لو وجدتا فإما في هذا العالم، ولا يتصور في أفلاكه لامتناع الخرق والصعود والهبوط، ولا في عناصره، لأنها لا تسع جنة عرضها كعرض السماء، ولأن عود الروح إلى البدن في عالم العناصر تناسخ. وإما في عالم آخر، وهو باطل لأنه لافتقاره إلى تحدد الجهات يكون كُرياً، فيكون بين العالمين خلاء، ولأنه يشتمل على عناصر وأحياز طبيعية لها، فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان، ويلزم ميله إليه وعنه. قلنا: أكثر المقدمات فلسفية، مع أنه لا يمتنع كون العالمين في محيط بهما بمنزلة تدويرين في فلك، ولا كون العناصر مختلفة الطبائع، ولا كون تحيزها في أحد العالمين حيز طبيعي. والتناسخ تعلق النفس في هذا العالم ببدن آخر.)

جمهور المسلمين على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن، خلافاً لأبي هاشم والقاضي عبد الجبار[2]، ومن يجري مجراهما من المعتزلة، حيث زعموا أنهما إنما يخلقان يوم الجزاء. لنا وجهان:

الأول ـ قصة آدم وحواء، وإسكانهما الجنة، ثم إخراجهما عنها بأكل الشجرة، وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة، وانعقد عليه الإجماع قبل ظهور المخالفين، وحملهما على بستان من بساتين الدنيا يجري

---

(١) سورة القصص آية رقم ٨٨.

(٢) هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني أبو الحسين قاض أصولي كان شيخ المعتزلة في عصره، وهم يلقبونه قاضي القضاة ولي القضاء بالري ومات بها عام ٤١٥ هـ له تصانيف كثيرة منها تنزيه القرآن عن المطاعن، وشرح الأصول الخمسة، والمغني في أبواب التوحيد والعدل، وغير ذلك كثير.

مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لإجماع المسلمين، ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار، فثبوتها ثبوتها.

الثاني ـ الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى: ﴿ولقد رآه نزلة أخرى، عند سدرة المنتهى .عندها جنة المأوى﴾[1]

وكقوله في حق الجنة: ﴿أعدت للمتقين﴾[2] ﴿أعدت للذين آمنوا بالله ورسوله﴾[3] ﴿وأزلفت الجنة للمتقين﴾[4]

وفي حق النار: : ﴿أعدت للكافرين﴾[5]، ﴿وبرزت الجحيم للغاوين﴾[6] وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل: ﴿ونفخ في الصور﴾[7] ﴿ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار﴾[8]

خلاف الظاهر، فلا يعدل إليه بدون قرينة. تمسك المنكرون بوجوه:

الأول ـ أن خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم. وضعفه ظاهر.

الثاني ـ أنهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾[9] واللازم باطل للإجماع على دوامهما، وللنصوص الشاهدة بدوام أكل الجنة وظلها.

وأجيب بتخصيصها من آية الهلاك جمعاً بين الأدلة، وبحمل الهلاك على غير الفناء كما مر، وبأن الدوام المجمع عليه هو أنه لا انقطاع لبقائهما، ولا انتهاء لوجودهما بحيث لا يبقيان على العدم زماناً يعتد به، كما في دوام المأكول، فإنه على التجدد والانقضاء قطعاً [10]، وهذا لا ينافي فناء لحظة.

الثالث ـ أنهما لو وجدتا الآن، فإما في هذا العالم، أو في عالم آخر، وكلاهما باطل.

---

(١) سورة النجم آية رقم ١٣، ١٤، ١٥.
(٢) سورة آل عمران آية رقم ١٣٢.
(٣) سورة الحديد آية رقم ٢١.
(٤) سورة الشعراء آية رقم ٩٠.
(٥) سورة البقرة آية رقم ٢٤.
(٦) سورة الشعراء آية رقم ٩١.
(٧) سورة ق آية رقم ٢٠.
(٨) سورة الأعراف آية رقم ٤٤.
(٩) سورة القصص آية رقم ٨٨.
(١٠) سقط من (ب) لفظ (قطعاً).

اما الأول، فلأنه لا يتصور في أفلاكه لامتناع الخرق والالتيام عليها، وحصول العنصريات فيها، وهبوط آدم منها، ولا في عنصرياته لأنها لا تسع جنة عرضها كعرض السماء والأرض، ولأنه لا معنى للتناسخ[1] إلا عود الأرواح إلى الأبدان، مع بقائها في عالم العناصر.

وأما الثاني فلأنه لا بد في ذلك العالم أيضاً من جهات مختلفة، إنما تتحد بالمحيط والمركز فيكون كُرياً فلا يلاقي هذا العالم إلا بنقطة، فيلزم بين العالمين خلاء[2] وقد تبين استحالته، ولأنه يشتمل ـ لا محالة ـ على عناصر لها فيه أحياز طبيعية، فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان، ويلزم سكون كل عنصر في حيزه الذي في ذلك العالم، لكونه طبيعياً له، وحركته عنه إلى حيّزه الذي في هذا العالم لكونه خارجاً عنه. واجتماع الحركة والسكون محال. وإن لم يلزم الحركة والسكون، فلا أقل من لزوم الميل إليه وعنه، ولأنه لا محالة يكون في جهة من محدد هذا العالم، والمحدد في جهة منه، فيلزم تحدد الجهة قبله لا به، مع لزوم الترجح بلا مرجح، لاستواء الجهات.

والجواب ـ أن مبنى ذلك على أصول فلسفية، غير مسلمة عندنا، كاستحالة الخلاء، وامتناع الخرق والالتيام، ونفي القادر المختار الذي بقدرته وإرادته تحديد الجهات، وترجيح المتساويات إلى غير ذلك من المقدمات، على أن ما ادعوا تحدده بالمحيط والمركز إنما هو جهة العلو والسفل لا غير، ودليلهم على امتناع الخرق إنما قام في المحدد لا غير. وكون العالمين في محيط بهما بمنزلة تدويرين في ثخن فلك، لا يستلزم الخلاء، ولا يمتنع كون عناصر العالمين مختلفة الطبائع، ولا كون تحيزهما في أحد العالمين غير طبيعي. وليس التناسخ عود الأرواح إلى

---

(١) في (ب) النسخ بدلاً من (التناسخ).

(٢) الخلا: هو البعد المفطور عند افلاطون، والفضاء الموهوم عند المتكلمين أي الفضاء الذي يثبته الوهم ويدركه من الجسم المحيط بجسم آخر كالفضاء المشغول بالماء أو الهواء في داخل الكوز فهذا الفراغ الموهوم هو الذي من شأنه أن يحصل فيه الجسم، وأن يكون ظرفاً له عندهم وبهذا الاعتبار يجعلونه حيزاً وباعتبار فراغه من شغل الجسم إياه يجعلونه خلاء، فالخلاء عندهم هو هذا الفراغ مع قيد أن لا يشغله شاغل من الأجسام فيكون لا شيئاً محضاً، والحكماء ذاهبون إلى امتناع الخلاء والمتكلمون إلى إمكانه.

أبدانها، بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم. لا يقال: هذا الدليل لا يليق بالقائلين بوجود الجنة والنار يوم الجزاء، لأنه على تقدير تمامه ينفي وجود جنة يدخلها الناس، ويوجد فيها العنصريات لابتناء ذلك على خرق الأفلاك، لأنا نقول على تقدير إفناء هذا العالم بالكلية، وإيجاد عالم آخر فيه الجنة، والنار، والإنسان، وسائر العنصريات لا يلزم الخرق ولا غيره عن المحالات، فلذا خص هذا الدليل بنفي الجنة. والنار، مع وجود هذا العالم.

قال: خاتمة -

(خاتمة - لا قطع بمكان الجنة والنار. والأكثرون على أن الجنة فوق السماوات السبع، وتحت العرش، لقوله تعالى: ﴿عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى﴾[1]
وقوله ﷺ: «سقف الجنة عرش الرحمن، والنار تحت الأرضين». والحق التوقف).

لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار. والأكثرون على أن الجنة فوق السموات السبع، وتحت العرش تشبثاً بقوله تعالى: **﴿ عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى﴾[2]**

وقوله (عليه السلام): «سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الأرضين السبع». والحق تفويض ذلك إلى علم العليم الخبير.

قال: المبحث السادس -

(المبحث السادس - سؤال القبر وعذابه حق لقوله تعالى: ﴿النار يعرضون عليها غدواً وعشياً﴾[3] ﴿أغرقوا فأدخلوا ناراً﴾[4] ﴿ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين﴾[5]

---

(١) سورة النجم آية رقم ١٤، ١٥.
(٢) سورة النجم آية رقم ١٤، ١٥.
(٣) سورة غافر آية رقم ٤٦.
(٤) سورة نوح اية رقم ٢٥.
(٥) سورة غافر آية رقم ١١.

وليست الثانية إلّا في القبر. ﴿يرزقون. فرحين بما آتاهم الله﴾(١)

ولقوله ﷺ: «القبر روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النيران»(٢)

والأحاديث في هذا الباب متواترة المعنى. تمسك المنكرون بالسمع والعقل. أما السمع فقوله تعالى: ﴿لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى﴾(٣)

ولو كان في القبر حياة ـ ولا محالة ـ يعقبها موت لكان قبل الجنة موتتان. وقوله: ﴿وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم﴾(٤).

وقوله تعالى حكاية: ﴿ ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين﴾(٥)

ولو كان في القبر إحياء لكانت الإحياءات ثلاثة في الدنيا، وفي القبر، وفي الحشر.

والجواب ـ أنّ إثبات الواحد أو الاثنين لا ينافي الثاني والثالث. ثم الظاهر أن قوله تعالى: ﴿ثم يحييكم﴾:

الإحياء في الآخرة، ولم يتعرض لما في القبر، لأنه لخفاء أمره، وضعف أثره لا يصلح في معرض الترغيب في الإيمان، والتعجيب من الكفر، وأن قولهم: ﴿أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين﴾(٦):

في الدنيا وفي القبر. وترك ما في الآخرة لأنه معاين. وقيل: بل القبر والحشر، لأن المراد إحياء يعقبه علم ضروري بالله، واعتراف بالذنوب، وأما العقل فلأن اللذة والألم والمكالمة، ونحو ذلك تتوقف على الحياة المتوقفة

---

(١) سورة آل عمران آية رقم ١٦٩، ١٧٠.

(٢) الحديث رواه الترمذي في كتاب صفة القيامة ٢٦ باب ٢٤٦٠ حدثنا محمد بن أحمد بن مدويه، حدثنا القاسم بن الحكم العرني حدثنا عبد الله بن الوليد الوصافي عن عطيه عن أبي سعيد قال وذكره. قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه.

(٣) سورة الدخان آية رقم ٥٦.

(٤) سورة البقرة آية رقم ٢٨.

(٥) سورة غافر آية رقم ١١.

(٦) سورة غافر آية رقم ١١ وتكملة الآية ﴿فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل﴾.

على البنية والمزاج، ولأن الميت ربما يرى مدة بحالة من غير تحرك وتكلم. وربما يدفن في مضيق لا يتصور جلوسه فيه. وربما يحرق فتذروه الرياح رماداً، وتجويز حياته وعذابه ليس بأبعد من تجويز سرير الميت وكلامه وعذابه.

والجواب ـ أنه لا عبرة بالاستبعاد مع إخبار الصادق على أنه لو سلم اشتراط الحياة بالبنية، فلا يبعد أن يبقى من الأجزاء الأصلية ما يصلح بنيته، وأن يكون التعذيب والمسألة مع الروح أو الأجزاء الأصلية، فلا يشاهده الناظر، وأن يوسع القادر المختار اللحد بحيث يمكن الجلوس).

في سؤال القبر وعذابه. اتفق الإسلاميون على حقية سؤال منكر ونكير في القبر، وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه. ونسب خلافه إلى بعض المعتزلة. قال بعض المتأخرين منهم: حكى إنكار ذلك عن ضرار بن عمرو[1]. وإنما نسب إلى المعتزلة، وهم براء منه لمخالطة ضرار إياهم، وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق. لنا الآيات كقوله تعالى في آل فرعون: ﴿النار يعرضون عليها غدواً وعشياً﴾[2]

أي قبل القيامة، وذلك في القبر بدليل قوله تعالى: ﴿ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب﴾[3]

وكقوله تعالى من قوم نوح: ﴿أغرقوا فأدخلوا ناراً﴾[4]

والفاء للتعقيب، وكقوله تعالى: ﴿ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين﴾[5]

وإحدى الحياتين ليست إلا في القبر، ولا يكون إلا لأنموذج ثواب أو عقاب

(١) هو ضرار بن عمرو الغطفاني: قاض من كبار المعتزلة طمع برياستهم في بلده فلم يدركها فخالفهم فكفروه وطردوه وصنف نحو ثلاثين كتاباً بعضها في الرد عليهم وعلى الخوارج وفيها ما هو مقالات خبيثة، وشهد عليه الإمام أحمد بن حنبل عند القاضي سعيد بن عبد الرحمن الجمحي فأفتى بضرب عنقه فهرب مات نحو ١٩٠ هـ راجع لسان الميزان ٣: ٣٠٣.

(٢) سورة غافر آية رقم ٤٦.

(٣) سورة غافر آية رقم ٤٦.

(٤) سورة نوح آية رقم ٢٥.

(٥) سورة غافر آية رقم ١١.

بالاتفاق، وكقوله تعالى: ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله﴾(١)

والأحاديث المتواترة المعنى كقولهﷺ : «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران»(٢) وكما روي أنه مر بقبرين، فقال: «إنهما ليعذبان. .»(٣) الحديث. وكالحديث المعروف في الملكين اللذين يدخلان القبر، ومعهما مرزبتان، فيسألان الميت عن ربه، وعن دينه، وعن نبيه. . إلى غير ذلك من الأخبار، والآثار المسطورة في الكتب المشهورة. وقد تواتر عن النبيﷺ استعاذته من عذاب القبر، واستفاض ذلك في الأدعية المأثورة. تمسك المنكرون بالسمع والعقل. أما السمع، وهو للمعترفين بظواهر الشرائع فقوله تعالى: ﴿لايذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى﴾(٤).

ولو كان في القبر حياة ـ ولا محالة ـ يعقبها موت إذ لا خلاف في إحياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة فقط.

فإن قيل: ما معنى هذا الاستثناء، ومعلوم أن لا موت في الجنة اصلاً، ولو فرض فلا يتصور ذوق الموتة الأولى فيها.

قلنا: هو منقطع .أي لكن ذاقوا الموتة الأولى، أو متصل على قصد المبالغة في عدم انقطاع نعيم الجنة بالموت، بمنزلة تعليقه بالمحال، أي لو أمكنت فيها موتة، لكانت الموتة الأولى التي مضت وانقضت، لكن ذلك محال.

فإن قيل: وصف الموتة بالأولى يشعر بموتة ثانية، وليست إلا بعد إحياء القبر،

---

(١) سورة آل عمران آية رقم ١٦٩.

(٢) سبق تخريج هذا الحديث في هذا الجزء.

(٣) الحديث أخرجه الإمام البخاري في كتاب الوضوء ٥٥، ٥٦ وكتاب الجنائز ٨٩، والأدب ٤٦، ٤٩ ورواه الإمام مسلم في كتاب الطهارة ١١١، وأبو داود في كتاب الطهارة ١١ والترمذي في كتاب الطهارة ٥٣ والنسائي في كتاب الطهارة ٢٦، ١١٦، وابن ماجه في كتاب الطهارة ٢٦ والدارمي في الوضوء ٦١ وأحمد بن حنبل في المسند ١: ٢٥٥، ٥: ٣٥، ٣٩.

(٤) سورة الدخان آية رقم ٥٦.

فتكون الآية حجة على المتمسك لا له.

قلنا: المراد بالأولى بالنسبة إلى ما يتوهم في الجنة، ويقصد نفيها.

فإن قيل: يجوز أن لا يراد الواحد بالعدد، بل الجنس المتحقق المقابل بهذا المتوهم على ما يتناول موتة الدنيا، وموتة القبر.

قلنا: يأباه بناء المرة، وتاء الوحدة. وكذا قوله تعالى: ﴿وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم﴾(١) ﴿ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين﴾(٢)

ولو كان في القبر إحياء، لكانت الإحياءات ثلاثة: في الدنيا، وفي القبر، وفي الحشر، وقوله تعالى: ﴿وما أنت بمسمع من في القبور﴾(٣)

ولو كان في القبر إحياء لصح إسماع.

والجواب ـ أن إثبات الواحد أو الإثنين لا ينفي وجود الثاني أو الثالث، على أن التعليق بأحد المحالين كاف في المبالغة وإثبات الإماتة والإحياء، فقوله تعالى: ﴿ثم يميتكم ثم يحييكم﴾(٤)

يمكن حمله على جميع ما يقع بعد حياة الدنيا من الإماتة والإحياء في الدنيا وفي القبر والحشر، إذ لا دلالة للفعل على المرة، لكن ربما يقال: إن في لفظ ﴿ثم﴾ الثانية بعض نبوة عن ذلك، ثم الظاهر أن المراد الإماتة في الدنيا والإحياء في الآخرة، ولم يتعرض لما في القبر لخفاء أمره وضعف أثره على ما سيجيء فلا يصلح ذكره في معرض الدلالة على ثبوت الألوهية، ووجوب الإيمان والتعجب والتعجيب من الكفر، وأما في قولهم: ﴿أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين﴾(٥)

فالإماتتان في الدنيا وفي القبر، وكذا الإحياءان، وترك ما في الآخرة لأنه

---

(١) سورة البقرة آية رقم ٢٨.
(٢) سورة غافر آية رقم ١١.
(٣) سورة فاطر آية رقم ٢٢.
(٤) سورة البقرة آية رقم ٢٨.
(٥) سورة غافر آية رقم ١١.

معاين، وقيل: بل ما في القبر، وما في الحشر، لأن المراد إحياء تعقبه معرفة ضرورية بالله، واعتراف بالذنوب. وأما قوله تعالى: ﴿وما أنت بمسمع من في القبور﴾[1].

فتمثيل لحال الكفرة بحال الموتى. ولا نزاع في أن الميت لا يسمع، وأما العقل فلأن اللذة والألم والمسألة والتكلم، ونحو ذلك لا يتصور بدون العلم والحياة، ولا حياة مع فساد البنية وبطلان المزاج. ولو سلم فإنا نرى الميت أو المقتول أو المصلوب يبقى مدة من غير تحرك وتكلم، ولا أثر تلذذ أو تألم، وربما يدفن في صندوق أو لحد ضيق لا يتصور فيه جلوسه على ما ورد في الخبر، وربما يذر على صدره كف من الذرة فترى باقية على حالها. بل ربما يأكله السباع أو تحرقه النار، فيصير رماداً تذروه الرياح في المشارق والمغارب. فكيف يعقل حياته وعذابه وسؤاله وجوابه؟ وتجويز ذلك سفسطة .وليس بأبعد من تجويز حياة سرير الميت وكلامه، وتعذيب خشبة المصلوب واحتراقها. ونحن نراها بحالها.

والجواب إجمالاً ـ أن جميع ما ذكرتم استبعادات لا تنفي الإمكان كسائر خوارق العادات، وإذ قد أخبر الصادق بها، لزم التصديق. وتفصيلاً ـ أنا لا نسلم اشتراط الحياة بالبنية، ولو سلم فيجوز أن يبقى من الأجزاء قدر ما يصلح بنية، والتعذيب والمسألة يجوز أن يكون للروح الذي هو أجسام لطيفة، او للأجزاء الأصلية الباقية، فلا يمتنع أن لا يشاهده الناظر، ولا أن يخفيه الله تعالى عن الإنس والجن لحكمة لا اطلاع لنا عليها، ولا أن يتحقق مع كون الميت في بطون السباع. ومن قال: بالقادر المختار المحيي المميت لا يستبعد توسيع اللحد والصندوق، ولا حفظ الذرة على صدر المتحرك، والقول بأن تجويز أمثال ذلك يفضي إلى السفسطة إنما يصح فيما لم يقم عليه الدليل، ولم يخبر به الصادق، وأما ما يقول به الصالحية والكرامية من جواز التعذيب بدون الحياة، لأنها ليست شرطاً للإدراك، وابن الراوندي[2] من أن الحياة موجودة في كل ميت، لأن الموت ليس

---

(١) سورة فاطر آية رقم ٢٢.

(٢) هو أحمد بن يحيى بن إسحاق أبو الحسن الراوندي أو ابن الراوندي، فيلسوف مجاهر بالإلحاد من=

ضداً للحياة، بل آفة كلية معجزة عن الأفعال الاختيارية، غير منافية للعلم فباطل لا يوافق أصول أهل الحق.

قال: خاتمة ـ

(خاتمة) قد ثبتت بالضرورة من أن للميت في القبر نوع حياة قدر ما يتألم ويتلذذ، ولكن في إعادة الروح إليه تردد وامتناع الحياة بدون الروح ممنوع).

اتفق أهل الحق على أن الله يعيد إلى الميت في القبر نوع حياة قدر ما يتألم ويتلذذ ويشهد بذلك الكتاب والأخبار والآثار، لكن توقفوا في أنه هل يعاد الروح إليه أم لا؟ وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع. وإنما ذلك في الحياة الكاملة التي يكون معها القدرة والأفعال الاختيارية. وقد اتفقوا على أن الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والأفعال الاختيارية. فلهذا لا يعرف حياته كمن أصابته سكتة. ويشكل هذا بجوابه لمنكر ونكير على ما ورد في الحديث.

قال: المبحث السابع ـ

(المبحث السابع ـ سائر ما ورد في الكتاب والسنة من المحاسبة وأهوالها، والصراط، والميزان، والحوض، وتفاصيل أحوال الجنة والنار أمور ممكنة أخبر بها الصادق، فوجب التصديق وأنكر بعض المعتزلة الصراط والميزان على ما وصفا لأن ما هو أدق من الشعر، وأحد من السيف، والعبور عليه لو أمكن فعذاب، والأعمال أعراض لا يعقل وزنها. فالصراط طريق الجنة وطريق النار، أو الأدلة الواضحة، أو العبادات والشريعة والميزان العدل الثابت في كل شيء، أو الإدراك كالحواس للمحسوسات، والعلم للمعقولات.

والجواب ـ أن الله يسهل الطريق حتى يمر البعض كالبرق الخاطف وهكذا.

= سكان بغداد نسبته إلى راوند من قرى أصبهان قال ابن خلكان له مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام، وقد انفرد بمذاهب نقلوها عنه في كتبهم وقال ابن كثير، أحد مشاهير الزنادقة، طلبه السلطان فهرب ولجأ إلى ابن لاوي اليهودي (بالأهواز) وصنف له في مدة مقامه عنده كتابه الذي سماه (الدافع للقرآن) مات عام ٢٩٨ هـ راجع وفيات الأعيان ١: ٢٧ وتاريخ ابن الوردي ١: ٢٤٨، ومروج الذهب ٧: ٢٣٧

حتى يخر البعض على الوجه والأعمال توزن صحائفها، أو تجعل الحسنات أجساماً نورانية، والسيئات ظلمانية).

في سائر السمعيات المتعلقة بأمر المعاد، وجملة الأمر أنها أمور ممكنة نطق بها الكتاب والسنة، وانعقد عليها إجماع الأمة، فيكون القول بها حقاً، والتصديق به واجباً. فمنها المحاسبة المشار إليها بقوله تعالى: ﴿**إن الله سريع الحساب**﴾[1].

وبقوله (عليه السلام): «حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا»[2] وأهوالها: هول الوقوف، قيل: ألف سنة، وقيل: خمسون ألفاً، وقيل: أقل، وقيل: أكثر، والله أعلم: قال الله تعالى: ﴿**وقفوهم إنهم مسؤولون**﴾[3] ﴿**يوم يقوم الروح والملائكة صفاً لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن**﴾[4] وهول تطاير الكتب. قال الله تعالى: ﴿**فأما من أوتي كتابه بيمينه، فسوف يحاسب حساباً يسيراً**﴾[5].

وقال: ﴿**وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً**﴾[6] وهول المسألة: ﴿**وقفوهم إنهم مسؤولون**﴾[7] ﴿**فوربك لنسألنهم أجمعين**﴾[8].

وهول شهادة الشهود العشرة: الألسنة، والأيدي، والأرجل، والسمع، والأبصار، والجلود، والليل، والنهار، والحفظة الكرام. قال الله تعالى: ﴿**يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون**﴾[9] وقال: ﴿**حتى إذا**

---

(١) سورة غافر آية رقم ١٣.
(٢) الحديث أخرجه الإمام الترمذي في كتاب القيامة ٢٥.
(٣) سورة الصافات آية رقم ٢٤.
(٤) سورة النبأ آية رقم ٣٨.
(٥) سورة الانشقاق آية رقم ٧، ٨.
(٦) سورة الإسراء آية رقم ١٣.
(٧) سورة الصافات آية رقم ٢٤.
(٨) سورة الحجر آية رقم ٩٢.
(٩) سورةفصلت آية رقم ٢٠.

ما جلؤوها شهد عليهم سمعهم وأبصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون﴾[1].

وقال ﷺ: ما من يوم وليلة يأتي على ابن آدم إلا قال: أنا ليل جديد، وأنا فيما يُعمل فيّ شهيد[2]. وكذا قال في اليوم، وقال الله تعالى: ﴿وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد﴾[3].

وهول تغير الألوان، قال الله تعالى: ﴿يوم تبيض وجوه وتسود وجوه﴾[4].

وقال: ﴿وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة﴾[5].

وهول المناداة بالسعادة والشقاوة. وقال عليه السلام يكون عند كل كفة الميزان ملك، فإذا ترجح كفة الخير، نادى: ألا إن فلاناً سعد سعادة لا شقاوة بعدها أبداً. وإذا ترجح الكفة الأخرى، نادى الملك الثاني: ألا إن فلاناً شقي شقاوة لا سعادة بعدها أبداً. والحكمة في هذه المحاسبة والأهوال مع أن المحاسب خبير والناقد بصير ظهور مراتب أرباب الكمال، وفضائح أصحاب النقصان على رؤوس الأشهاد زيادة في لذات هؤلاء ومسراتهم. وآلام أولئك وأحزانهم، ثم في هذا ترغيب في الحسنات، وزجر عن السيئات، وهل يظهر أثر هذه الأهوال في الأنبياء والأولياء، والصلحاء والأتقياء؟ فيه تردد. والظاهر السلامة:

﴿تتنزل عليهم الملائكة أن لا تخافوا ولا تحزنوا﴾[6] ﴿ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولاهم يحزنون﴾[7].

ومنها الصراط، وهو جسر ممدود على متن جهنم، يرده الأولون والآخرون. أدق

---

(١) سورة فصلت آية رقم ٢٠ وقد جاءت هذه الآية محرفة في المطبوعة حيث قال: (يوم تشهد) وهنا تحريف.

(٢) سبق تخريج هذا الحديث.

(٣) سورة ق آية رقم ٢١.

(٤) سورة آل عمران آية رقم ١٠٦.

(٥) سورة عبس آية رقم ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١.

(٦) سورة فصلت آية رقم ٣٠.

(٧) سورة يونس آية رقم ٦٢.

من الشعر، وأحد من السيف، على ما ورد في الحديث الصحيح.[1] ويشبه أن يكون المرور عليه هو المراد بورود كل أحد النار على ما قال تعالى: ﴿**وإن منكم إلا واردها**﴾[2].

وأنكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعماً منهم أنه لا يمكن الخطور عليه. ولو أمكن ففيه تعذيب، ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة.

قالوا: بل المراد به طريق الجنة المشار إليه بقوله تعالى. ﴿**سيهديهم ويصلح بالهم**﴾[3] وطريق النار المشار إليه بقوله: ﴿**فاهدوهم إلى صراط الجحيم**﴾[4]

وقيل: المراد الأدلة الواضحة، وقيل: العبادات كالصلاة والزكاة، ونحوهما. وقيل: الأعمال الردية التي يسأل عنها ويؤاخذ بها، كأنه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها، ويقصر بقلتها.

والجواب - أن إمكان العبور ظاهر كالمشي على الماء، والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة. ثم الله تعالى يسهل الطريق على من أراد، كما جاء في الحديث أن منهم من هو كالبرق الخاطف، ومنهم من هو كالريح الهابة، ومنهم من هو كالجواد، ومنهم من تخور رجلاه، وتتعلق يداه، ومنهم من يخر على وجهه.

ومنها الميزان، قال الله تعالى: ﴿**ونضع الموازين القسط ليوم القيامة**﴾[5] وقال: ﴿**فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية وأما من خفت موازينه فأمه هاوية**﴾[6].

ذهب كثير من المفسرين إلى أنه ميزان له كفتان ولسان وساقان، عملاً بالحقيقة لإمكانها، وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك، وأنكره بعض المعتزلة

---

(١) سبق تخريج هذا الحديث.
(٢) سورة مريم آية رقم ٧١.
(٣) سورة محمد آية رقم ٥.
(٤) سورة الصافات آية رقم ٢٣.
(٥) سورة الأنبياء آية رقم ٤٧.
(٦) سورة القارعة آية رقم ٦ - ٨.

ذهاباً إلى أن الأعمال أعراض لا يمكن وزنها، فكيف إذا زالت وتلاشت؟ بل المراد به العدل الثابت في كل شيء، ولذا ذكره بلفظ الجمع، وإلا فالميزان المشهور واحد. وقيل: هو الإدراك. فميزان الألوان البصر، والأصوات السمع، والطعوم الذوق، وكذا سائر الحواس. وميزان المعقولات العلم والعقل.

وأجيب بأنه يوزن صحائف الأعمال. وقيل: بل تجعل الحسنات أجساماً نورانية، والسيئات أجساماً ظلمانية، وأما لفظ الجمع فللاستعظام، وقيل: لكل مكلف ميزان. وإنما الميزان الكبير واحد إظهاراً لجلالة الأمر وعظمة المقام، ومنها الحوض. قال تعالى: ﴿**إنا أعطيناك الكوثر**﴾[1].

وفي الحديث: «حوضي مسيرة شهر، وزواياه سواء، ماؤه أبيض من اللبن، وريحه أطيب من المسك، وكيزانه أكثر من نجوم السماء، من شرب منها فلا يظمأ أبداً».

وقال الصحابة له (عليه السلام) أين نطلبك يوم الحشر؟ فقال: على الصراط. فإن لم تجدوا فعلى الميزان. فإن لم تجدوا فعلى الحوض.

قال: المبحث الثامن -

(ذهب المحققون من الحكماء إلى أن ما ورد في الشرع من تفاصيل أحوال الجنة والنار، والثواب والعقاب تمثيل وتصوير لمراتب النفوس وأحوالها في السعادة والشقاوة ولذاتها وآلامها، فإنها لا تفنى، بل تبقى ملتذة بكمالاتها[2] فذلك ثوابها وجنانها، أو متألمه بنقصانها، فذلك عقابها ونيرانها، وإنما لم تتنبه لذلك في هذا العالم، لما بها من العلائق والعوائق الزائلة بالمفارقة وليست شقاوتها سرمدية[3] البتة، بل قد تتدرج من درجات الشقاوة إلى درجات السعادة. وأنما الشقاوة السرمدية هي الجهل المركب الراسخ، والشرارة المضادة للملكة الفاضلة. وتفصيل ذلك أن فوات كمال النفس يكون إما لأمر

---

(١) سورة الكوثر آية رقم ١.

(٢) في (ب) بأحوالها بدلاً من كمالاتها.

(٣) السرمدي: ما لا أول له ولا آخر.

عـدمي كنقصان الغـريزة، أو وجودي راسخ، أو غيـر راسخ. كـل من الثلاثـة بحسب القوة النظرية أو العملية. فالذي بحسب نقصان الغريزة لا عذاب عليه. والذي بحسب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب، فعذابـه دائم. والثلاثة الباقية تزول بعد عذاب مختلف في الكيف[1] والكم[2] بحسب اختلاف الهيئات المضـادة في شدة الرداءة وضعفها، وفي سرعـة الزوال وبـطئه، وإن كانت النفس خاليـة عن الكمال والشـوق إليه، وعمـا يضاده فهي في سعـة من رحمة الله تعالى. ولم يجوز بعضهم كونها معطلة عن الإدراك، فزعم أنها لا بد أن تتعلق بجسم آخـر، على أن تكون نفساً له تدبره. وهذا هو التناسخ، أو على أن تستعمله لإمكان التخيل، فتتخيل الصور التي كانت عندها، وتلتذ بـذلك، ولا يكون أن تستعمله لإمكان التخيل، فتتخيل الصور التي كانت عندها، وتلتذ بذلك، ولا يكون ذلك الجسم مزاجاً ليقتضي فيضـان نفس، بل يكـون جرمـاً سماوياً، أو هوائياً[3] أو نحو ذلك. ولم يستبعد بعضهم المعاد الجسماني، لأن للتبشير والإنذار نفعاً ظاهراً في أمر النظام، والإيفاء بذلك بثواب المطيع وعقاب العاصي ازدياد للنفع بالقياس إلى الأكثرين، وإن كان ضرراً للمعذب).

في تقرير مذهب الحكماء في الجنة والنار، والثواب والعقاب، أما القائلون بعالم المثل، فيقولون بالجنة والنار، وسائر ما ورد به الشرع من التفاصيل، لكن في عالم المثل لا من جنس المحسوسات المحضة على ما يقول به الإسلاميون. وأما الأكثرون فيجعلون ذلك من قبيل اللذات والآلام العقلية، وذلك أن النفـوس البشرية سواء جعلت أزلية كما هو رأي أفلاطون[4]، أو لا كما هو رأي ارسطو[5]،

---

(١) سبق الحديث عن الكيف في كلمة وافية.

(٢) سبق الحديث عن الكـم في كلمة وافية.

(٣) سقط من (ب) لفظ (أو هوائياً).

(٤) فيلسوف يوناني تتلمذ على سقراط، ودون أفكاره على شكل محاورات أسس الأكاديميـة في أثينا ووضع نظرية المثل وهي أقوى تأكيد لاستقلال المعقولات عن المحسوسات ولموضوعية القيم في الفكر الغربي كانت فلسفته السياسية تميل إلى النزعة الأرستقراطيه. أشهر محاوراته «الجمهورية» التي رسم فيها أول صورة للمدينة الفاضلة، ٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق. م.

(٥) أرسطو: ٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق. م فيلسـوف يوناني تتلمذ على أفلاطون وعلم الإسكندر الأكبر وأسس اللوقيون حيث كان يحاضر ماشياً فسمي هو وأتباعه بالمشائين ألف (الأورغانون) في المنطق، وأهم ما =

فهي أبدية عندهم، لا تفنى بخراب البدن، بل تبقى ملتذة بكمالاتها، مبتهجة بإدراكاتها، وذلك سعادتها وثوابها وجنانها على اختلاف المراتب وتفاوت الأحوال، أو متألمة بفقد الكمالات، وفساد الاعتقادات، وذلك شقاوتها وعقابها ونيرانها على مالها من اختلاف التفاصيل، وإنما لم تتنبه لذلك في هذا العالم لاستغراقها في تدبير البدن، وانغماسها في كدورات عالم الطبيعة لما بها من العلائق والعوائق الزائلة بمفارقة البدن.

فما ورد في لسان الشرع من تفاصيل الثواب والعقاب، وما يتعلق بذلك من السمعيات فهي مجازات وعبارات عن تفاصيل أحوالها في السعادة والشقاوة، واختلاف أحوالها في اللذات والآلام، والتدرج مما لها من دركات الشقاوة إلى درجات السعادة. فإن الشقاوة السرمدية إنما هي الجهل المركب الراسخ، والشرارة المضادة للملكة الفاضلة، لا الجهل البسيط، والأخلاق الخالية عن غايتي الفضل والشرارة، فإن شقاوتها منقطعة بل ربما لا تقتضي الشقاوة أصلاً.

وتفصيل ذلك أن فوات كمالات النفس يكون إما لأمر عدمي كنقصان غريزة العقل، أو وجود كوجود الأمور المضادة للكمالات، وهي إما راسخة أو غير راسخة. وكل واحد من الأقسام الثلاثة إما أن يكون بحسب القوة النظرية أو العملية، يصير ستة، فالذي بحسب نقصان الغريزة في القوتين معاً فهو غير مجبور بعد الموت، ولا عذاب بسببه أصلاً، والذي بسبب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار صورة للنفس، غير مفارقة عنها، فغير مجبور أيضاً، لكن عذابه دائم. وأما الثلاثة الباقية، أعني النظرية، غير الراسخة، كاعتقادات العوام، والمقلدة، والعملية الراسخة وغير الراسخة، كالاختلاف والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فيزول بعد الموت لعدم رسوخها، أو لكونها هيئات مستفادة من الأفعال والأمزجة فيزول بزوالها، لكنها تختلف في شدة الرداءة

- في المنطق هو القياس الذي نستنبط به نتيجة يقينية من مقدمات ولأرسطو في العلم الطبيعي مؤلفات منها السماع الطبيعي، والسماء، والكون، والفساد، والنفس وله فصول في موضوعات مختلفة يطلق عليها (ما وراء الطبيعة).

وضعفها، وفي سرعة الزوال وبطئه، فيختلف العذاب بها في الكم[1] والكيف[2] بحسب الاختلافين، وهذا إذا عرفت النفس أن لها كمالاً فاتها لاكتسابها ما يضاد الكمال، أو لاشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال، أو لتكاسلها في اقتناء الكمال، وعدم اشتغالها بشيء من العلوم. وأما النفوس السليمة الخالية عن الكمال، وعما يضاده، وعن الشوق الى الكمال، فتبقى في سعة من رحمة الله تعالى، خالصة من البدن إلى سعادة تليق بها، غير متألمة بما يتأذى به الأشقياء، إلا أنه ذهب بعض الفلاسفة إلى أنها لا يجوز أن تكون معطلة عن الإدراك، فلا بد أن تتعلق بأجسام أخر لما أنها لا تدرك إلا بالآلات الجسمانية، وحينئذ إما أن تصير مبادىء صور لها، وتكون نفوساً لها، وهذا هو القول بالتناسخ، وإما أن لا تصير، وهذا هو الذي مال إليه ابن سينا[3] والفارابي[4] من أنها تتعلق بأجرام سماوية، لا على أن تكون نفوساً لها مدبرة لأمورها، بل على أن تستعملها لإمكان التخيل، ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عندها، وفي وهمها، فتشاهد الخيرات الأخروية على حسب ما تتخيلها.

---

(١) الكم: هو العرض الذي يقتضي الانقسام لذاته وهو إما متصل أو منفصل لأن أجزاءه إما أن تشترك في حدود يكون كل منها نهاية جزء وبداية آخر وهو المتصل أو لا وهو المنفصل، والمتصل إما قار الذات مجتمع الأجزاء في الوجود وهو المقدار المنقسم إلى الخط والسطح والثخن وهو الجسم التعليمي أو غير قار الذات وهو الزمان والمنفصل هو العدد فقط كالعشرين والثلاثين.

(٢) الكيف هيئة قارة في الشيء لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته فقوله هيئة يشمل الأعراض كلها، وقوله قارة في الشيء احتراز عن الهيئة الغير قارة كالحركة والزمان والفعل والانفعال، وقوله لا يقتضي قسمة، يخرج الكم، وقوله لا نسبة، يخرج الأعم إلخ.

(٣) هو الحسين بن عبد الله بن سينا أبو علي شرف الملك الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب، والمنطق والطبيعيات والإلهيات، أصله من بلخ، ومولده في إحدى قرى بخاري نشأ وتعلم فيها، وطاف البلاد، وناظر العلماء واتسعت شهرته وتقلد الوزارة في همذان وثار عليه عسكرها ونهبوا بيته فتوارى ثم صار إلى أصفهان وصنف بها أكثر كتبه، وعاد في آخر عمره إلى همذان فمرض في الطريق، ومات بها عام ٤٢٨ هـ.

(٤) هو محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ أبو نصر الفارابي ويعرف بالمعلم الثاني أكبر فلاسفة المسلمين تركي الأصل مستعرب ولد في فاراب (على نهر جيحون) وانتقل إلى بغداد فنشأ فيها وألف بها أكثر كتبه ورحل إلى مصر والشام، واتصل بسيف الدولة ابن حمدان وتوفي بدمشق عام ٣٣٩ هـ كان يحسن اليونانية وأكثر اللغات الشرقية المعروفة في عصره، ويقال إنّ الآلة المعروفة بالقانون من وضعه. راجع وفيات الأعيان ٢: ٧٦ وطبقات الأطباء ٢: ١٣٤ وآداب اللغة ٢: ٢١٣.

قالوا: ويجوز ان يكون هذا الجرم متولداً من الهواء والأدخنة من غير أن يقارن مزاجاً يقتضي فيضان نفس إنسانية. ثم إن الحكماء، وإن لم يثبتوا المعاد الجسماني، والثواب والعقاب المحسوسين، فلم ينكروها غاية الإنكار، بل جعلوها من الممكنات لا على وجه إعادة المعدوم، وجوزوا حمل الآيات الواردة فيها على ظواهرها، وصرحوا بأن ذلك ليس مخالفاً للأصول الحكمية والقواعد الفلسفية، ولا مستبعد الوقوع في الحكمة الإلهية لأن للتبشير والإنذار نفعاً ظاهراً في أمر نظام المعاش وصلاح المعاد، ثم الإيفاء بذلك التبشير والإنذار بثواب المطيع وعقاب العاصي تأكيد لذلك وموجب لازدياد النفع، فيكون خيراً بالقياس إلى الأكثرين، وإن كان ضراً في حق المعذب، فيكون من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل، بمنزلة قطع العضو لإصلاح البدن.

قال: المبحث التاسع ـ الثواب فضل

(المبحث التاسع ـ الثواب فضل، والعقاب عدل، لا يجبان على الله إلا بمعنى أنه وعد وأوعد فلا يخلف على اختلاف في الوعيد، ولا يستحقهما العبد إلا بمعنى ترتبهما على الأفعال والتروك، وملائمة إضافتهما إليها في مجاري العقول. ووافقنا على ذلك البصريون من المعتزلة وكثير من البغدادية. لنا وجو:

الأول ـ ما مر من أنه لا يجب عليه شيء.

الثاني ـ الطاعات، وإن كثرت لا تفي بشكر بعض النعم، فلا يستحق عوض عليها.

فإن قيل: تكليف الشكر على الإحسان مستقبح عقلاً، والشكر بلا مشقة صحيح، فلا بد للمشاق من عوض لئلا تكون عبثاً.

قلنا: بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح، ولزوم الغرض المستقبح هو الإحسان للشكر، لا إيجاب الشكر على الإحسان. ولو سلم لزوم كون الغرض هو العوض فيكفي التفضل عوضاً.

الثالث ـ لو وجبا استحقاقاً لما سقطا عمن واظب طول عمره على الطاعات

ثم كفر، أو على المعصية ثم آمن، ولو كان الموت على الطاعة أو المعصية شرطاً في الاستحقاق لم يتحقق أصلاً لعدم اجتماع العلة والشرط. احتج المخالف بوجوه:

الأول - إلزام المشاق بلا منفعة تقابلها - وهي الثواب - ظلم، وبلا مضرة في تركها - وهي العقاب - مستلزم لوجوب النوافل لثبوت المنفعة في فعلها. ورد بعد تسليم لزوم الغرض بأنه يجوز أن يكون الشكر على النعم، أو السرور بالمدح على أداء الواجب، وأن يكون إيجاب الفعل بناء على أن له وجه وجوب بصفة المشقة، أو جعل[1] شاقاً لغرض آخر.

الثاني - عدم وجوبهما يفضي إلى التواني في الطاعات، والاجتراء على[2] المعاصي. ورد بأن مجرد جواز الترك مع شمول الوعد والوعيد وكثرة النصوص في الوقوع غير قادح في المقصود.

الثالث - لو لم يجبا، لزم الخلف والكذب في إخبار الصادق. ورد بأن الوقوع لا يستلزم الوجوب والاستحقاق من الله تعالى).

والعقاب عدل من غير وجوب عليه. ولا استحقاق من العبد خلافاً للمعتزلة، إلا أن الخلف في الوعد نقص لا يجوز أن ينسب إلى الله تعالى، فَيُثِيبُ المطيع البتة[3] إنجازاً لوعده، بخلاف الخلف في الوعيد، فإنه فضل وكرم يجوز إسناده اليه. ، فيجوز ان لا يعاقب العاصي. ووافقنا في ذلك البصريون من المعتزلة وكثير من البغداديين، ومعنى كون الثواب أو العقاب غير مستحق أنه ليس حقاً لازماً[4] يقبح تركه. وأما الاستحقاق بمعنى ترتبهما على الأفعال والتروك، وملائمة إضافتهما إليهما في مجاري العقول والعادات، فمما لا نزاع فيه. كيف وقد ورد بذلك الكتاب[5] والسنة في مواضع لا تحصى، وأجمع السلف على أن

---

(١) في (ب) صار بدلاً من (جعل).
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (ارتكاب).
(٣) سقط من (ب) لفظ (البتة).
(٤) في (ب) واجباً بدلاً من (لازماً).
(٥) في (ب) بزيادة لفظ (الكريم).

كلاً من فعل الواجب والمندوب ينتهض سبباً للثواب. ومن فعل الحرام، وترك الواجب سبباً للعقاب، وبنوا أمر الترغيب في اكتساب الحسنات، واجتناب السيئات على إفادتهما الثواب والعقاب. لنا وجوه:

الأول ـ وهو العمدة، ما مر أنه لا يجب على الله تعالى شيء، لا الثواب على الطاعة[1] ولا العقاب على المعصية.

الثاني ـ أن طاعات العبد ـ وإن كثرت ـ لا تفي بشكر بعض ما أنعم الله عليه. فكيف يتصور استحقاق عوض[2] عليها. ولو استحق العبد بشكره الواجب عوضاً، لاستحق الرب على ما يوليه من الثواب عوضاً، وكذا العبد على خدمته لسيده الذي يقوم بمؤونته، وإزاحة علله[3]، والولد على خدمته لأبيه الذي يربيه، وعلى مراعاته، وتوخي مرضاته. لا يقال: لا يجوز أن تكون الطاعة شكراً للنعمة، لأن العقلاء يستقبحون الإحسان إلى الغير لتكليفه الشكر، ولأن الشكر يتصور بدون تكليف المشاق والمضاد، كشكر أهل الجنة، فلا بد لتكليف المشاق من عوض[4] ليخرج عن العبث[5]، لأنا نقول بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح، ولزوم العوض، وقبح الإحسان لتكليف الشكر. فوجوب الشكر على الإحسان لا يوجب كون الإحسان لأجله حتى يقبح، وكون تكليف المشاق لغرض لا يوجب كونه لغرض. ولو سلم لكفى بترتب التفضل عليه عوضاً.

الثالث ـ أنه لو وجب[6] الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق، وترتب المسبب على السبب. لزم أن يثاب من واظب طول عمره[7] على الطاعات. وارتد ـ نعوذ بالله تعالى ـ في آخر الحياة، وأن يعاقب من أصر دهراً على كفره وتبرأ وأخلص

(١) في (ب) بزيادة (العبد).
(٢) في (ب) أجر بدلاً من (عوض)
(٣) في (ب) أوجاعه بدلاً من (علله).
(٤) سقط من (ب) لفظ (من عوض).
(٥) في (ب) بزيادة لفظ (اللهو).
(٦) في (ب) تحقق بدلاً من (وجب).
(٧) في (ب) حياته بدلاً من (عمره).

الإيمان في آخر عمره ضرورة تحقق الوجوب والاستحقاق. واللازم باطل بالاتفاق. لا يقال: يجوز أن يكون موت المطيع على الطاعة، والعاصي على المعصية شرطاً في استحقاق الثواب والعقاب على ما هو قاعدة الموافاة، لأنا نقول: لو كان كذلك لم يتحقق الاستحقاق أصلاً لعدم الشرط عند تحقق العلة، وانقضاء العلة عند تحقق الشرط. احتج المخالف[1] بوجوه:

الأول ـ أن إلزام المشاق من غير منفعة مؤقتة تقابلها تكون ظلماً، والله منزه عن الظلم، وتلك المنفعة هي الثواب. ثم إن الفعل لا يجب عقلاً لأجل تحصيل المنفعة، وإلا لوجب النوافل. وإنما يجب لدفع المضرة، فلزم استحقاق العقاب بتركه ليحسن إيجابه. ورد بعد تسليم لزوم الغرض بأنه يجوز أن يكون شكراً للنعم السابقة[2]، أو يكون الغرض أمراً آخر، كحصول السرور بالمدح على اداء الواجب، واحتمال المشاق في طاعة الخالق، على أنه يجوز أن يكون إيجاب الواجبات بناء على أن لها وجه وجوب في أنفسها، وما يقال من أنه لو كان كذلك، لوجب على الله تعالى أن لا يجعلها شاقة علينا بأن يزيد في قوانا لأن وجه الوجوب لا يتوقف على كونها شاقة، كرد الوديعة[3]، وترك الظلم[4] يجب سواء كان شاقاً أو لا، فليس بشيء لجواز أن يكون وجوبها بهذا الوجه. ولأن الوجوب، وإن لم يتوقف على كونها شاقة، لكن لم يكن منافياً لذلك، فيجوز ان تجعل شاقة لغرض آخر.

الثاني ـ أنه لو لم يجب الثواب والعقاب، لأفضى ذلك إلى التواني في الطاعات[5]، والاجتراء على المعاصي، لأن الطاعات مشاق ومخالفات للهوى، لا تميل إليها النفس إلا بعد القطع بلذات ومنافع تربى عليها. ورد بأن شمول الوعد والوعيد للكل، وغلبة ظن الوفاء بهما، وكثرة الأخبار والآثار في ذلك كاف في الترغيب والترهيب، ومجرد جواز الترك غير قادح.

(١) في (ب) المخالفون بدلاً من (المخالف).
(٢) في (ب) بزيادة (لا التي لم تقع).
(٣) في (ب) بزيادة (لأصحابها).
(٤) في (ب) بزيادة (عن جميع الناس).
(٥) في (ب) بزيادة لفظ (أداء).

الثالث ـ الآيات والأحاديث الواردة في تحقق الثواب والعقاب يوم الجزاء[1]، فلو لم يجب وجاز العدم، لزم الخلف والكذب. ورد بأن غايته الوقوع البتة، وهو لا يستلزم الوجوب على الله، والاستحقاق من العبد على ما هو المدعي هذا. والمذهب جواز الخلف في الوعيد بأن لا يقع العذاب، وحينئذ يتأكد الإشكال، وسنتكلم عليه في بحث العفو إن شاء الله تعالى.

قال: خاتمة ـ

((خاتمة)من فروع المعتزلة اختلافهم في أن الثواب والعقاب هل يستحقان على الإخلال بالقبيح والإخلال بالواجب؟ فقال المتقدمون: لا إذ العدم لا يصلح علة، وإذ في كل لحظة إخلال بما لا يحصى من القبائح.

وقال المتأخرون به لقوله تعالى: ﴿إنه كان لا يؤمن بالله العظيم﴾[2]﴿قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين﴾[3]

ومنها أنه يجب اقتران الثواب بالتعظيم، والعقاب بالإهانة، ودوامهما خلوصهما عن الشوب للعلم الضروري باستحقاق التعظيم والإهانة، ولأن التفضل بالمنافع حسن ابتداء، فإلزام المشاق لأجلها عبث، بخلاف التعظيم، فإنه يحسن من غير استحقاق ولأن الدوام لطف فيجب، والخلوص أدخل في الترغيب والترهيب.

ومنها اختلافهم في وقت الاستحقاق، فقيل: وقت الطاعة والمعصية، وقيل: في الآخرة، وقيل: حالة الاخترام، وقيل: وقت الفعل بشرط الموافاة، وهي أن لا يحبط إلى الموت).

في فروع للمعتزلة على استحقاق الثواب والعقاب.

منها أنهم بعد الاتفاق على أنه يستحق الثواب والمدح بفعل الواجب

---

(١) قال تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره،ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾سورة الزلزلة آية رقم ٧، ٨.

(٢) سورة الحاقة آية رقم ٣٣.

(٣) سورة المدثر آية رقم ٤٣ ـ ٤٤.

والمندوب، وفعل ضد القبيح، بشرط أن يكون فعل الواجب لوجوبه كالواجب المعين،أو لوجه وجوبه كالواجب المخير، وفعل المندوب لندبيته، أو لوجه ندبيته، وفعل ضد القبيح لكونه تركاً للقبيح بأن يفعل المباح لكونه تركاً للحرام، ويستحق العذاب والذم بفعل القبيح. اختلفوا في أنه هل يستحق المدح والثواب بالإخلال بالقبيح لكونه إخلالاً به، والذم والعقاب على الإخلال بالواجب؟

فقال المتقدمون: لا بل إنما يستحق المدح والثواب بفعل عند الإخلال بالقبيح هو ترك القبيح، والذم والعقاب على فعل عند الإخلال بالواجب، هو ترك الواجب، لأن الإخلال عدمي لا يصلح علة للاستحقاق الوجودي، ولأن كل أحد يخل كل لحظة بما لا يتناهى من القبائح.

وقال المتأخرون كأبي هاشم، وأبي الحسين، وعبد الجبار: نعم، للنصوص الصريحة في تعليل العقاب بعدم الإتيان بالواجب، كقوله تعالى: **﴿خذوه فغلوه..﴾** إلى قوله: **﴿إنه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين﴾**[1] وكقوله حكاية: **﴿ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين﴾**[2]

ومنها أنه يجب اقتران الثواب بالتعظيم، والعقاب بالإهانة للعلم الضروري باستحقاقهما.

وقيل. إنه يحسن التفضل بالمنافع العظيمة ابتداء، فالزام المشاق والمضار لأجلها يكون عبثاً، بخلاف التعظيم، فإنه لا يحسن التفضل به ابتداء من غير استحقاق، كتعظيم البهائم والصبيان. ومنها أنه يجب دوامهما لكونه لطفاً، أو يقرب المكلف الى الطاعة، ويبعده عن المعصية، ولأن التفضل بالمنافع الدائمة حسن جماعاً، فلا يحسن التكليف للثواب المنقطع الذي هو أدنى حالاً.

ومنها أنه يجب خلوصهما عن الشوب لكونه أدخل في الترغيب والترهيب، ولأنه واجب في العوض مع كونه أدنى حالاً من الثواب لخلوه عن التعظيم.

---

(١) سورة الحاقة آية رقم ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤. (٢) سورة المدثر آية رقم ٤٢، ٤٣، ٤٤.

فإن قيل: ثواب أهل الجنة يشوبه شوق كل ذي مرتبة إلى ما فوقها، ومشقة وجوب شكر المنعم وترك القبائح. وعقاب أهل النار يشوبه ثواب ترك القبائح فيها.

أجيب بأن كل ذي مرتبة في الجنة يكون فرحاً بما عنده، لا يطلب الأعلى، ويعد الشكر لذة وسروراً لا يحصى، ويكون في شغل شاغل عن القبائح وذكرها، والتألم بتركها. وأهل النار لا يثابون لكونهم مضطرين إلى ترك القبائح.

ومنها اختلافهم في وقت استحقاق الثواب والعقاب. فعند البصرية حالة الطاعة والمعصية، وعند البغدادية في الآخرة، وقيل: في حال الاخترام، وقيل: وقت الفعل بشرط الموافاة، وهو أن لا تحبط الطاعة والمعصية الى الموت. وليس لأحدهم تمسك يعول عليه سوى ما قيل بأن المدح والذم يثبتان حال الفعل. فكذا الثواب والعقاب لكونهما من موجبات الفعل مثلهما. وإنما حسن تأخير تمام الثواب إلى دار الآخرة لمانع، وهو لزوم الجمع بين المتنافيين. فإن من شرط الثواب الخلوص عن شوب المشاق، ومن لوازم التكليف الشوب بها. وتمسك الآخرون بالنصوص المقتضية لتأخير الأجزية، وبلزوم الجمع بين المتنافيين كما ذكر، ولا خفاء في أن ذلك لا ينافي ثبوت الاستحقاق في دار التكليف. والظاهر أن مراد الأولين ثبوت أصل الاستحقاق، ومراد الآخرين وجوب الأداء، وقال بعضهم: الحق أن التكليف لا يجامع كل الجزاء للزوم المحال. بخلاف البعض كتعظيم المؤمن، ونصرته على الأعداء، وكالحدود فإنه بجامع التكليف، فلم يجب تأخيره.

(قال: المبحث العاشر -

المبحث العاشر - لا خلاف في خلود من يدخل الجنة ولا في خلود الكافر عناداً أو اعتقاداً في النار، وإن بالغ في الاجتهاد لدخوله في العمومات، ولا عبرة بخلاف الجاحظ والعنبري، وكذا الكافر حكماً كأطفال المشركين، خلافاً للمعتزلة، حيث جعلوا تعذيبهم ظلماً، فهم خدم أهل الجنة.

وقيل: من علم الله منه الإيمان والطاعة، على تقدير البلوغ ففي الجنة. ومن علم منه الكفر والمعصية ففي النار، وأما من ارتكب الكبيرة من المؤمنين، ومات بلا

توبة فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو أو العقاب، بل إن شاء الله عفا، وإن شاء عذب، لكن لا يخلد في النار. وعند المعتزلة القطع بالخلود في النار. ولا عبر لقول مقاتل. ولبعض المرجئة[1] : إن عصاة المؤمنين لا يعذبون أصلاً، وإنما النار للكفار، لنا وجوه: .

الأول ـ النصوص الدالة على دخول المؤمنين الجنة وليس قبل دخول النار وفاقاً، بل بعده أو بدونه .

الثاني ـ النصوص الدالة على خروجهم من النار.

الثالث ـ أن من واظب على الطاعات مائة سنة وشرب جرعة من الخمر، فلو لم يكن تخليده في النار ظلماً عندكم، فلا ظلم .

الرابع ـ أن المعصية متناهية زماناً وقدراً، فجزاؤها كذلك تحقيقاً للعدل.

الخامس أن استحقاقه الثواب وعداً أو عقلاً لا يزول بالكبيرة لما سيأتي، ولا يتصور إلا بالخروج من النار. احتجت المعتزلة بوجوه:

الأول ـ عمومات الوعيد بالخلود: ﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالداً فيها﴾[2] ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها﴾[3]

﴿وأما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما ارادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها﴾[4]

﴿وإن الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين﴾[5]

---

(١) هي فرقة ميزت بين الأعمال والإيمان، فالإيمان في نظرها هو التصديق بالقلب، والإقرار باللسان، وليس من الضروري أن يصدر عنه العمل، فالمسلم العاصي الذي ارتكب الكبائر وضيع الفرائض سوف يتولى الله سبحانه وتعالى حسابه في الآخرة وأن الخلود في النار خاص بالكفار فقط وقيل: سُمُّوا مرجئه لأنهم يرجون الجنة بغير عمل، وأشهر فرقهم هي اليونسية والغسانية، وظهر هذا الاتجاه قوياً في عهد الأمويين.

(٢) سورة الجن آية رقم ٢٣ .

(٣) سورة النساء آية رقم ٩٣.

(٤) سورة السجدة آية رقم ٢٠ .

(٥) سورة الانفطار آية رقم ١٤ .

﴿ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها﴾(١)

﴿بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾(٢)

والجواب بعد تسليم عموم الصيغ أنه قد أخرج من الأول التائب. وصاحب الصغائر، فلم تبق قطعية وفاقاً، فليخرج منها مرتكب الكبيرة أيضاً. على أن الاستحقاق فيها مغياً بغاية رؤية العذاب لقوله تعالى: ﴿حتى إذا رأوا ما يوعدون﴾(٣)

ولو سلم فاستحقاق العذاب المؤبد لا يوجب وقوعه، وأن معنى متعمداً مستحلاً قبله على ما فسره ابن عباس (رضي الله عنه)، أو المراد بالخلود المكث الطويل جمعاً بين الأدلة، وأن المراد بالذين فسقوا الكفار المنكرون للحشر، بقرينة قوله تعالى: ﴿ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تكذبون﴾(٤)

والبواقي مختصة بالكفار جمعاً بين الأدلة، أو المراد بعدم غيبتهم سلب العموم، أو المبالغة في المكث، وكذا الخلود، والمراد تعدي حدود الإسلام وإحاطة الخطية بحيث لا يبقى الإيمان.

الثاني ـ أن الفاسق لو دخل الجنة لكان باستحقاق، وقد انتفى بالإحباط أو الموازنة على ما سيجيء.

والجواب ـ منع المقدمتين.

الثالث ـ لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر بجامع تناهي المعصية.

والجواب ـ منع علية التناهي، ومنع تناهي الكفر قدراً، ومنع صحة القياس في

---

(١) سورة النساء آية رقم ١٤.
(٢) سورة البقرة آية رقم ٨١.
(٣) سورة مريم آية رقم ٧٥.
(٤) سورة سبأ آية رقم ٤٢.

مقابلة النص. وفي الاعتقادات.

الرابع ـ أن الوعيد بدوام العذاب لطف لكونه أزجر فيجب، ثم لا يزول.

والجواب بعد تسليم وجوب اللطف أن المنقطع أيضاً لطف. فليكن للمؤمن، والدائم للكافر، إذ ليس يجب لكل احد ما هو الغاية في اللطف).

أجمع المسلمون على خلود أهل الجنة في الجنة، وخلود الكفار في النار.

فإن قيل: القوى الجسمانية متناهية، فلا تقبل خلود الحياة، وأيضاً الرطوبة التي هي مادة الحياة تفنى بالحرارة، سيما حرارة نار الجحيم، فتفنى إلى الفناء ضرورة، وأيضاً دوام الإحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل.

قلنا: هذه قواعد فلسفية غير مسلمة عند المليين، ولا صحيحة عند القائلين بإسناد الحوادث إلى القادر المختار. وعلى تقدير تناهي القوى وزوال الحياة يجوز أن يخلق الله البدل، فيدوم الثواب والعقاب. قال الله تعالى: ﴿**كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب**﴾(١)

هذا حكم الكافر الجاهل المعاند. وكذا من بالغ في الطلب والنظر، واستفرغ المجهود ولم ينل المقصود خلافاً للجاحظ والعنبري، حيث زعما أنه معذور، إذ لا يليق بحكمة الحكيم أن يعذبه مع بذل الجهد والطاقة من غير جرم وتقصير. كيف وقد قال الله تعالى: ﴿**وما جعل عليكم في الدين من حرج**﴾(٢)

﴿**ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج**﴾(٣)

ولا شك أن عجز المتحير أشد. وهذا الفرق خرق للإجماع وترك للنصوص الواردة في هذا الباب. هذا في حق الكفار عناداً واعتقاداً، وأما الكفار حكماً كأطفال المشركين، فكذلك عند الأكثرين لدخولهم في العمومات، ولما روي أن

---

(١) سورة النساء آية رقم ٥٦.

(٢) سورة الحج آية رقم ٧٨.

(٣) سورة النورا آية رقم ٦١ وسورة الفتح آية رقم ١٧.

خديجة (رضي الله عنها) سألت النبي عليه السلام عن أطفالها الذين ماتوا في الجاهلية، فقال: هم في النار.

وقالت المعتزلة، ومن تبعهم: لا يعذبون بل هم خدم أهل الجنة، على ما ورد في الحديث، لأن تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾[1] ﴿ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون﴾[2].

ونحو ذلك.

وقيل: من علم الله تعالى منه الإيمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة، ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار، واختلف أهل الإسلام فيمن ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات قبل التوبة، فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا بالعقاب بل كلاهما في مشيئة الله تعالى، لكن على تقدير التعذيب نقطع بأنه لا يخلد في النار، بل يخرج البتة، لا بطريق الوجوب على الله تعالى، بل بمقتضى ما سبق من الوعد. وثبت بالدليل كتخليد أهل الجنة. وعند المعتزلة القطع بالعذاب الدائم من غير عفو ولا إخراج من النار، ويعبر عن هذا بمسألة وعيد الفساق، وعقوبة العصاة، وانقطاع عذاب أهل الكبائر، ونحو ذلك[3]. وليس في مسألة الاستحقاق ووجوب العقاب غنى عن ذلك، لأن التخليد أمر زائد على التعذيب. ولا في مسألة العفو، لأنه بطريق الاحتمال دون القطع، ولأنه شاع في ترك العقاب بالكلية، وهذا قطع بالخروج بعد الدخول، وما وقع في كلام البعض من أن صاحب الكبيرة عند المعتزلة ليس في الجنة ولا في النار فغلط نشأ من قولهم: إن له المنزلة بين المنزلتين. أي حالة غير الإيمان، والكفر. وأما ما ذهب إليه مقاتل بن سليمان وبعض المرجئة من أن عصاة المؤمنين لا يعذبون أصلاً، وإنما النار للكفار تمسكاً بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار مثل:

---

(١) سورة الأنعام آية رقم ١٦٤ وسورة فاطر آية رقم ١٨.
(٢) سورة يس آية رقم ٥٤.
(٣) سقط من (ب) لفظ (ونحو ذلك).

﴿إنا قد أوحي إلينا أن العذاب على من كذب وتولى﴾

﴿إن الخزى اليوم والسوء على الكافرين ﴾

فجوابه تخصيص ذلك بعذاب لا يكون على سبيل الخلود، وأما تمسكهم بمثل قوله (عليه السلام) «من قال: لا إله إلا الله، دخل الجنة وإن زنى وإن سرق»[٢] فضعيف لأنه إنما ينفي الخلود لا الدخول. لنا وجوه:

الأول ـ وهو العمدة، الآيات والأحاديث الدالة على أن المؤمنين يدخلون الجنة البتة، وليس ذلك قبل دخول النار وفاقاً، فتعين أن يكون بعده، وهومسألة انقطاع العذاب، أو بدونه، وهو مسألة العفو التام. قال الله تعالى: **﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾**[٣] **﴿ومن يعمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة﴾**[٤].

وقال النبي (عليه السلام): «من قال: لا إله إلا الله، دخل الجنة». وقال: «من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة، وإن زنى، وإن سرق».

الثاني ـ النصوص المشعرة بالخروج من النار كقوله تعالى:

﴿النار مثواكم خالدين فيها إلا ما شاء الله﴾[٥]

﴿فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز﴾[٦]

وكقوله (عليه السلام): «يخرج من النار قوم بعدما امتحشوا وصاروا فحماً وحمماً، فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل».

وخبر الواحد، وإن لم يكن حجة في الأصول، لكن يفيد التأييد والتأكيد بتعاضد النصوص.

---

(١) سورة طه آية رقم ٤٨.
(٢) سورة النحل آية رقم ٢٧.
(٣) سورة الزلزلة آية رقم ٧، ٨.
(٤) سورة النساء آية رقم ١٢٤.
(٥) سورة الأنعام آية رقم ١٢٨.
(٦) سورة آل عمران آية رقم ١٨٥.

الثالث ـ وهو على قاعدة الاعتزال، أن من واظب على الإيمان والعمل الصالح مائة سنة، وصدر عنه في أثناء ذلك أو بعده جريمة واحدة كشرب جرعة من الخمر، فلا يحسن من الحكيم أن يعذبه على ذلك أبد الآباد. ولو لم يكن هذا ظلماً، فلا ظلم، أو لم يستحق بهذا ذماً، فلا ذم.

الرابع ـ أن المعصية متناهية زماناً، وهو ظاهر وقدراً لما يوجد من معصية أشد منها فجزاؤها يجب أن يكون متناهياً تحقيقاً لقاعدة العدل بخلاف الكفر، فإنه لا يتناهى قدراً، وإن تناهى زمانه. وأماالتمسك بأن الخلود في النار أشد العذاب وقد جعل جزاء لأشد الجنايات ـ وهو الكفر ـ فلا يصح جعله جزاء بما هو دونه كالمعاصي. فربما يدفع بتفاوت مراتب العذاب في الشدة، وإن تساوت في عدم الانقطاع.

الخامس ـ أنه استحق الثواب بالإيمان والطاعات عقلاً عندكم ووعداً عندنا. ولا يزول ذلك الاستحقاق بارتكاب الكبيرة لما سيجيء، فيكون لزوم اتصال الثواب إليه بحالة. وما ذاك إلا بالخروج من النار والدخول في الجنة، وهو المطلوب. واحتجت المعتزلة بوجوه:

الأول ـ الآيات الدالة على الخلود المتناولة ما للكافر وغيره كقوله تعالى: ﴿**ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالداً فيها**﴾[1]

وقوله: ﴿**ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها**﴾[2]

وقوله: ﴿**وأما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها**﴾[3].

ومثل هذا مسوق للتأبيد ونفي الخروج. وقوله: ﴿**وإن الفجار لفي جحيم.**

---

(١) سورة الجن آية رقم ٢٣.

(٢) سورة النساء آية رقم ٩٣.

(٣) سورة السجدة آية رقم ٢.

يصلونها يوم الدين. وما هم عنها بغائبين﴾[1].

وعدم الغيبة عن النار خلود فيها: وقوله: **﴿ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها﴾[2]**

وليس المراد تعدي جميع الحدود بارتكاب الكبائر كلها تركاً وإتياناً، فإنه محال، لما بين البعض من التضاد كاليهودية، والنصرانية، والمجوسية. فيحمل على مورد الآية من حدود المواريث. وقوله: **﴿بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾[3].**

والجواب بعد تسليم كون الصيغ للعموم أن العموم غير مراد في الآية الأولى، للقطع بخروج التائب وأصحاب الصغائر، وصاحب الكبيرة الغير المنصوصة إذا أتى بعدها بطاعات يربى ثوابها على عقوباته، فليكن مرتكب الكبيرة من المؤمنين أيضاً خارجاً بما سبق من الآيات والأدلة. وبالجملة فالعام المخرج منه البعض لا يفيد القطع وفاقاً. ولو سلم، فلا نسلم تأبيد الاستحقاق، بل هو مغيّاً بغاية رؤية الوعيد لقوله بعده: **﴿حتى إذا رأوا ما يوعدون﴾[4]**

ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق العذاب المؤبد، لا على الوقوع كما هو المتنازع لجواز الخروج بالعفو. وما يقال من أنا لا نسلم كون «حتى» للغاية بل هي ابتدائية. ولو سلم فغاية لقوله: **﴿يكونون عليه لبداً﴾[5]**

أو لمحذوف، أي يكونون على ما هم عليه حتى يروا، فخارج عن قانون التوجيه. وكذا ما يقال: إنه لما ثبت الاستحقاق المؤبد جزماً وهو مختلف فيه حصل إلزام الخصم، ولم يثبت العفو، والخروج بالشك.

وعن الثانية بأن معنى «متعمداً» مستحلاً فعله على ما ذكره ابن عباس (رضي

---

(١) سورة الانفطار آية رقم ١٤، ١٥، ١٦.
(٢) سورة الجن آية رقم ٢٣.
(٣) سورة البقرة آية رقم ٨١.
(٤) سورة مريم آية رقم ٧٥.
(٥) سورة الجن آية رقم ١٩.

الله عنه) إذ التعمد على الحقيقة إنما يكون من المستحل أو بأن التعليق بالوصف يشعر بالحيثية، فيخص بمن قتل المؤمن لايمانه. أو بأن الخلود، وإن كان ظاهراً في الدوام.. والمراد ههنا المكث الطويل جمعاً بين الأدلة. لا يقال: الخلود حقيقة في التأبيد لتبادر الفهم إليه، ولقوله تعالى: ﴿وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد﴾[1]

ولأنه يؤكد بلفظ التأبيد مثل: ﴿خالدين فيها أبداً﴾[2]

وتأكيد الشيء تقوية لمدلوله، ولأن العمومات المقرونة بالخلود متناوله للكفار. والمراد في حقهم التأبيد وفاقاً. فكذا في حق الفساق لئلا يلزم إرادة معنيي المشترك أو المعنى الخقيقي والمجازي معاً، لأنا نقول: لا كلام في أن المتبادر إلى الفهم عند الإطلاق والشائع في الاستعمال هو الدوام. لكن قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع، كسجن مخلد، ووقف مخلد، فيكون محتملاً على أن في جعله لمطلق المكث الطويل نفياً للمجاز والاشتراك فيكون أولى، ثم ان المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقياً أو مجازياً أعم من أن يكون مع دوام كما في حق الكفار، وانقطاع كما في حق الفساق. فلامحذور في إرادتهم جميعاً وحتى فلا نسلم أن التأبيد تأكيد، بل تقييد.ولو سلم فالمراد أنه تأكيد لطول المكث، إذ قد يقال: حبس مؤبد، ووقف مؤبد.

وعن الثالثة بأنها في حق الكافرين المنكرين للحشر بقرينة قوله: ﴿ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون﴾[3].

مع ما في دلالتها على الخلود من المناقشة الظاهرة، لجواز أن يخرجوا عند عدم إرادتهم الخروج باليأس أو الذهول، أو نحو ذلك.

وعن الرابعة بعد تسليم إفادتها النفي عن كل فرد، ودلالتها على دوام عدم الغيبة إنما يخص بالكفار جمعاً بين الأدلة.

---

(١) سورة الأنبياء آية رقم ٣٤.
(٢) سورة التوبة آية رقم ١٠٠.
(٣) سورة السجدة آية رقم ٢٠.

وكذا الخامسة والسادسة حملاً للحدود على حدود الإسلام، ولإحاطة الخطيئة على غلبتها، بحيث لا يبقى معها الإيمان، هذا مع ما في الخلود من الاحتمال.

الثاني ـ أن الفاسق لو دخل الجنة لكان باستحقاق لامتناع دخول غير المستحق كالكافر. واللازم منتف لبطلان الاستحقاق بالإحباط أو الموازنة على ما سيجيء.
ورد بمنع المقدمتين، بل إنما يدخل بفضل الله ورحمته ووعده ومغفرته. وسنتكلم على الإحباط والموازنة.

الثالث ـ لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر قياساً عليه بجامع تناهي المعصية.

ورد بمنع غلبة التناهي، ومنع تناهي الكفر قدراً، ومنع اعتبار القياس في مقابلة النص والإجماع وفي الاعتقادات.

الرابع ـ أن الوعيد بالعقاب الدائم لطف بالعباد لكونه أزجر على المعاصي. فإن منهم من لا يكترث بالعذاب المنقطع عند الميل إلى المستلذات، ثم لا بد من تحقيق الوعيد تصديقاً للخبر وصوناً للقول عن التبديل.

ورد بمنع وجوب اللطف، ومنع إنحصاره في الدوام، فإن من لا يكترث باللبث في الجحيم أحقاباً، قلما يستكثر الخلود فيها عقاباً، وإذ قد كان كل وعيد لطفاً، ولا شيء من الوعيد بلطف للكل، فليكن لطف الخلود في النار مختصاً بالكفار، وكفى بوعيد النيران، بل وعد الجنات لطفاً ومزجرة لأهل الإيمان. ولو وجب ما هو الغاية في اللطف والزجر، لما صح الاكتفاء بوعيد الخلود في النار لإمكان المزيد.

قال: المبحث الحادي عشر ـ

(المؤمن إذا خلط الحسنات بالسيئات فعندنا في الجنة، ولو بعد النار. وعند المعتزلة مخلد في النار ذهاباً إلى أن السيئات تحبط الحسنات. حتى ذهب الجمهور منهم إلى أن الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات. وهو فاسد سمعاً للنصوص الدالة على أن الله لا يضيع أجر المحسنين، وعقلاً للقطع بقبح إبطال ثواب طاعة مائة سنة بشرب جرعة من الخمر، ولأن جهة الاستحقاق عندهم، وهو

كون الفعل حسنة وامتثالاً باق، ولأنه يوجب منافاة الكبيرة لصحة الطاعة كالردة.

قالوا: الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم والعقاب، مضرة خالصة دائمة مع الإهانة، فلا يجتمعان استحقاقاً.

قلنا: لو سلم لزوم قيد الخلوص والدوام، فلا يوجب تنافي الاستحقاقين، ولو سلم فليس إبطال الحسنة بالسيئة أولى من العكس، كيف وقد قال الله تعالى: ﴿﴿إن الحسنات يذهبن السيئات﴾

وذهب الجبائيان إلى أن أياً من الطاعات والمعاصي أربت قدراً بحسب الأجر والوزر لا عدداً حبطت الأخرى، ثم زعم أبو علي أن الأقل يسقط. ولا يسقط من الأكثر شيئاً، وهذا هو الإحباط المحض، وأبو هاشم أنه يسقط، ويسقط من الأكثر ما يقابله. وهذا هو الموازنة، واختلفوا في أن ذلك يعتبر بين الفعلين، أعني الطاعة والمعصية، أو المستحقين، أعني الثواب والعقاب، أو الاستحقاقين، واستدلوا على الإحباط في الجملة بمثل قوله تعالى: ﴿أن تحبط أعمالكم﴾[1] ﴿أولئك حبطت أعمالهم﴾[2] ﴿لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى﴾[3]

لكنه لا يثبت ما هو المتنازع من بطلان حسنة كاملة بسيئة سابقة أو لاحقة، فضلاً عن تفضيل الجانبين، واستدل الإمام على بطلان، أمّا على رأي أبي علي فلأنه تلغو الطاعة السابقة، وهو ظلم عندكم. وينتفي بقوله تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾[4]

مع ما فيه من الترجح بلا مرجح، وأما على رأي أبي هاشم فلأن طرآن الحادث مشروط بزوال السابق، فزواله به دور لأنه لا أولوية لبعض أجزاء الكبير، فيلزم أن يفنى بكليته، ولأن زوال كل بالآخر دفعة يوجب وجودهما حال عدمهما لوجود العلة حال حدوث المعلول. وعلى التعاقب يوجب حدوث المعلول بلا علته.

---

(١) سورة الحجرات آية رقم ٢.
(٢) سورة التوبة آية رقم ١٧.
(٣) سورة البقرة آية رقم ٢٦٤.
(٤) سورةالزلزلة آية رقم ٧.

لأن زوال الثاني بلا مزيل. واعترض بأن الاستحقاق اعتبار شرعي ليس له تأثير وتأثر حقيقي. والثواب والعقاب إنما يوجدان في الآخرة، والفعلان لا يتصور فناء أحدهما بالآخر. بل معنى الإحباط أن الله تعالى لا يثيب العاصي على الطاعة. ومعنى الموازنة أنه لا يثيب عليهما، ويترك العقاب على المعصية بقدرها.

وقال إمام الحرمين: لا كبيرة يربى وزرها على أجر معرفة الله، فيلزمهم أن يدرأوا بها جميع الكبائر).

لا خلاف في أن من آمن بعد الكفر والمعاصي، فهو من أهل الجنة، بمنزلة من لا معصية له. ومن كفر ـ نعوذ بالله ـ بعد الإيمان والعمل الصالح فهو من أهل النار، بمنزلة من لا حسنة له. وإنما الكلام فيمن آمن وعمل صالحاً وآخر سيئاً، واستمر على الطاعات والكبائر كما يشاهد من الناس، فعندنا مآله إلى الجنة، ولو بعد النار، واستحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد ثابت من غير حبوط. والمشهور من مذهب المعتزلة أنه من أهل الخلود في النار إذا مات قبل التوبة، فأشكل عليهم الأمر في إيمانه وطاعاته .وما ثبت من استحقاقاته، أين طارت؟ وكيف زالت؟ فقالوا بحبوط الطاعات .ومالوا إلى ان السيئات يذهبن الحسنات، حتى ذهب الجمهور منهم إلى أن الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات، وفساده ظاهر، إما سمعاً فللنصوص الدالة على أن الله تعالى لا يضيع أجر من أحسن عملاً. وإما عقلاً فللقطع بأنه لا يحسن من الحكيم الكريم إبطال ثواب إيمان العبد ومواظبته على الطاعات طول العمر بتناول لقمة من الربا، أو جرعة من الخمر، بمنزلة من خدم كريماً مائة سنة حق الخدمة، ثم بدت منه مخالفة أمر من أوامره، فهل يحسن رفض حقوق تلك الخدمات، ونقض ما عهد ووعد من الحسنات، وتعذيبه عذابَ من واظب مدة الجياة على المخالفة والمعاداة.وايضاً استحقاق الثواب على الطاعة عندهم إنما هو لكونها حسنة وامتثالاً لأمر الباري. وهذا متحقق مع الكبيرة، فيتحقق أثره، وأيضاً لو كانت الكبيرة محبطة لثواب الطاعة، لكانت منافية لصحتها بمنزلة الردة.

قالوا: استحقاق الثواب والعقاب متنافيان لا يجتمعان، لأن الثواب منفعة

خالصة دائمة مع التعظيم، والعقاب مضرة خالصة دائمة مع الإهانة.

قلنا: لا نسلم لزوم قيد الخلوص والدوام، سيما في جانب العقاب وحتى لا يتنافى الثواب والعقاب بأن يعاقب حيناً ثم يثاب، ولو سلم فلا يلزم تنافي الاستحقاقين بأن يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعة، والمضرة الدائمة من جهة المعصية. ولو سلم، فليس إبطال الحسنة بالسيئة أولى من العكس، كيف وقد قال الله تعالى: ﴿ ﴿ إن الحسنات يذهبن السيئات﴾[1]

وحكم بأن السيئة لا تجزى إلا بمثلها، والحسنة تجزى بعشرة أمثالها إلى سبعمائة وأكثر.

قالوا: الإحباط مصرح في التنزيل كقوله تعالى: ﴿**ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم**﴾[2]

و﴿**أولئك حبطت أعمالهم**﴾[3]

و﴿**لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى**﴾[4]

قلنا: لا بالمعنى الذي قصد، ثم بل بمعنى أن من عمل عملاً صالحاً استحق به الذم، وكان يمكنه أن يعمله على وجه يستحق به المدح والثواب، يقال إنه أحبط عمله كالصدقة مع المن والأذى وبدونهما. وأما إحباط الطاعات بالكفر بمعنى أنه لا يثاب عليها البتة. فليس من المتنازع في شيء، وحين تنبه أبو علي وأبو هاشم لفساد هذا الرأي، رجعا عن التمادي بعض الرجوع. فقالا: إن المعاصي إنما تحبط الطاعات إذا أربت عليها. وإن أربت الطاعات أحبطت المعاصي[5]. ثم ليس النظر إلى أعداد الطاعات والمعاصي بل إلى مقادير الأوزار، ولا وجود، فرب كبيرة يغلب وزرها أجور طاعات كثيرة، ولا سبيل إلى

(١) سورة هود آية رقم ١١٤.
(٢) سورة الحجرات آية رقم ٢.
(٣) سورة التوبة آية رقم ١٧.
(٤) سورة البقرة آية رقم ٢٦٤.
(٥) قال تعالى: ﴿**إن الحسنات يذهبن السيئات ذلك ذكرى للذاكرين**﴾.

ضبط ذلك، بل هو مفوض إلى علم الله، ثم افترقا فزعم أبو علي[1] ان الأقل يسقط، ولا يسقط من الأكثر شيئاً، وسقوط الأقل يكون عقاباً إذا كان الساقط ثواباً، وثواباً إذا كان الساقط عقاباً. وهذا هو الإحباط المحض.

وقال أبو هاشم: الأقل يسقط. ويسقط من الأكثر ما يقابله. مثلاً: من له مائة جزء من العقاب واكتسب الف جزء من الثواب فإنه يسقط عنه العقاب ومائة جزء من الثواب بمقابلته ويبقى له تسعمائة جزء من الثواب. ومن له مائة جزء من الثواب واكتسب الفاً من العقاب، سقط ثوابه ومائة جزء من عقابه. وهذا هو القول بالموازنة، لا ما قال في المواقف انه يوازن بين الطاعات والمعاصي، فأيهما رجح أحبط الآخر، واختلفت كلمتهم في أن الإحباط والموازنة بين الفعلين أعني الطاعة والمعصية، أو المستحقين أعني الثواب والعقاب. أو الاستحقاقين، مال الجبائي إلى الأول وأبو هاشم الى الثاني، وهو المختار عند الأكثرين.

وبالجملة لا يخفي على أحد أن القول بما ذهبا إليه من الإحباط والموازنة لا يصح إلا بنص من الشارع صريح، ونقل صحيح. واستدل الإمام الرازي[2] على بطلانه بأن الأكثر إذا أحبط الأقل، فإن لم يحبط منه شيء، كما هو رأي أبو علي، صارت الطاعة السابقة لغواً محضاً لا تجلب نفعاً ولا تدفع ضراً، وهو باطل إما عقلاً فلكونه ظلماً، ولأنه ليس انتفاء الباقي بطرآن الحادث أولى من اندفاع الحادث بوجود الباقي. وإما سمعاً فلقوله تعالى: ﴿ **فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره** ﴾[3] وغير ذلك. وإن حبط من الأكثر ما يوازن الأقل كما هو رأي أبي هاشم فباطل أيضاً.

أما أولاً فلأنهما لما كانا متنافيين، كان طرآن الحادث مشروطاً بزوال السابق[4]. فلو كان زواله لأجل طرآن الحادث، لزم الدور.

وأما ثانياً فلأن تأثير ذلك الاستحقاق القليل في بعض أجزاء الكثير ليس

---

(١) هو أبو هاشم الجبائي: سبق الترجمة له في كلمة وافية في الجزء الأول.

(٢) سبق الترجمة له في هذا الجزء في كلمة وافية.

(٣) سورة الزلزلة آية رقم ٧.

(٤) بزيادة لفظ (عليه) في (ب).

أولى[1] من تأثيره في الباقي، لكون الأجزاء متساوية. وحينئذ يلـزم أن يفنـى بذلك القليل كل ذلك الكثير. وهو باطل وفاقاً[2]. وهذا ما قال في المحصل أنه إذا استحق بالطاعة عشرة أجزاء من الثواب، وبالمعصية خمسة أجـزاء من العقـاب، فليس انتفاء استحقاق إحدى الخمستين أولى من انتفاء استحقـاق الخمسـة الأخـرى، لتساوي أجزاء الثواب واستحقاقاتها.

وأما ثالثاً، فلأن زوال كل من الاستحقاقين بالآخر إما أن يكون دفعة، وهـو محال، لأنه إذا كان عدم كل منهما لوجود الآخر، فلو عدما دفعة لوجدا دفعة. ولكن العلة موجودة حال حدوث المعلول، فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين وإما أن لا يكون دفعة، وهو أيضاً باطـل، لأنه إذا كان سبب زوال الأول حدوث الثاني[3]، فما لم يوجد الثاني، لا يزول الأول، وإذا وجد الثانـي وزال الأول، استحال زوال الثاني لأنه لا مزيل له، لأن التقدير أن كلاً منهما إنما يزول بالآخر، وهذا ما يقال إن الثاني كان قاصراً عن الغلبة حين ما لم يكن مغلوباً، فكيف إذا صار مغلوباً. واعترض بوجوه:

الأول ـ أن الطارىء أقوى وبالبقاء أولى، لكونه مقارناً لمؤثره، الذي يوجـده، بخلاف السابق فإنه وإن كان موجوداً، لكن لم يبق معه مؤثره، فإذاً يجـوز علـى الإحباط أن يفني السابق بالطارىء ويبقى هو بحاله. وعلى الموازنة، أن يفنى من الطارىء ما يقابل السابق. ثم يفنى السابق بما بقي من الطارىء.

والجواب: المنع، بل السابق لاستمرار وجوده وتحقق علة بقائه، أقوى وأبقى. والطارىء لقربه من العدم، وعدم تحقق علة بقائه بالفناء أولى. على أن الدفع أهون من الرفع، ثم هذا ـ على تقدير صحته ـ إنما يتأتى فيمـا إذا كان الأكثـر طارئـاً بخـلاف ما إذا استحق بـالطاعـة ثـواباً كثيـراً، أو بـالمعصية عقـابـاً أقـل، أو بالعكس[4].

---

(١) في (ب) أحق بدلاً من (أولى).
(٢) في (ب) اتفاقاً بدلاً من (وفاقاً) وهو تحريف.
(٣) في (ب) الآخر بدلاً من (الثاني).
(٤) سقط من (ب) لفظ (أو بالعكس).

الثاني ـ أنه يجوز أن يكون التوقف فيما بين طرآن الحادث وزوال السابق توقف معية لا تقدم، ليلزم الدور المحال.

والجواب أن الكلام إنما هو على تقدير جعل طرآن الحادث هو السبب في زوال السابق، فيتقدمه بالذات ضرورة، وهو ينافي اشتراطه به لاستلزامه تأخره عنه بالذات[1]

الثالث ـ أن الاستحقاقات ليست أموراً متمايزة بحسب الخارج. بمنزلة ما إذا كان لله عند أحد خمستان وديعة، فيمكن تسليم هذه أو تلك، بل بحسب الذهن فقط، بمنزلة ما إذا كان لك عليه خمستان ديناً، فلا يكون تسليم خمسة، أو الإبراء عنها، أو مقاصتها بخمسة له عليك إلا إبراء عن النصف، وبما ذكرنا من حمل كلام المحصل على ما نقلنا من تقرير نهاية العقول، يظهر أن ليس مقصود الإمام ما فهمه المعترض[2]، فإن معناه أن الاستحقاقات لما كانت متساوية فالاستحقاق القليل كما يزيل ما يقابله من الكثير، كذلك يزيل الباقي، لأن حكم المتساويات واحد[3]. بل الاعتراض أن تساوي الاستحقاقات لا يوجب إلا جواز زوال كل ما يزول به الآخر، لا زوال الكل بما يزول به البعض.

الرابع ـ أن الطاعات والمعاصي مثبتة عند الحفظة، وفي صحائف الكتبة، فالطاعات تبطل استحقاق العقاب بالمعاصي. والمعاصي تبطل استحقاق الثواب بالطاعات، من غير لزوم محال.

والجواب ـ أن المقصود بيان امتناع زوال أحد الاستحقاقين والمستحقين، أعني الثواب والعقاب بالآخر على ما هو المذهب في الإحباط والموازنة. وبهذا يندفع اعتراض خامس ـ وهو أنه يجوز أن لا يؤثر أحدهما في عدم الآخر، لكن يتمانعان في ظهور حكمهما فيظهر حكم الزيادة فقط.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (بالذات).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (من كلامه).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (عند العقل).

الخامس ـ أنه يجوز أن يؤثر الطارىء في عدم السابق بشرط أن يسقط من الطارىء مثل السابق من غير لزوم محذور.

والجواب ـ أنه يعود الكلام في سقوط ذلك القدر من الطارىء، ويلزم المحذور، نعم يتجه على الوجه الأخير أنه لو جعل زوال كل من الاستحقاقين بالآخر بأن يزيل جزء من هذا جزءاً من ذلك، وبالعكس، إلى أن يفنى الأقل بالكلية، ويبقى من الأكثر القدر الزائد لم يلزم شيء من المحالات. لأنه يكون مزيلاً للجزء الأخير من الأقل، إلا أن الإمام إنما أورد هذا البرهان فيما إذا استحق المكلف عشرة أجزاء من الثواب، ثم فعل معصية استحق بها عشرة أجزاء من العقاب، فلا يرد عليه هذا. لكن يتجه أن البيان يختص بما إذا تساوى الاستحقاقات. والمعتزلة اضطربوا في مثله، وزعم أبو هاشم أنه لا يجوز وقوع ذلك لأن المكلف إما في الجنة أو في النار. وأجيب بأنه يجوز أن يرجع جانب الثواب، فينزل برحمة الله تعالى منزل الكرامة ويحل بفضله دار المقامة، أو يجمع بين الثواب والعقاب من غير خلوص أحدهما، أو لا يثاب، ولا يعاقب. ويكون من أصحاب الأعراف[1] على ما ورد في الحديث. ويمكن دفع استدلال الإمام بأن الاستحقاق اعتبار شرعي ليس له تأثير وتأثر حقيقي، وفناء بعد وجود. بل معنى إحباط الطاعة أو إستحقاق الثواب أن الله تعالى لا يثيب عليها. ومعنى الموازنة أنه لا يثيب عليها، ولا يعاقب على المعضية بقدرها من غير أن يتحقق في الخارج إستحقاقات بينها منافاة ومفاناة، وأما الثواب والعقاب فلا وجود لهما إلا في الآخرة، وحينئذ لا اجتماع بينهما ولا اندفاع. بل ذلك إلى حكم الله ومشيئته على وفق حكمته. والأقرب ما قال إمام الحرمين[2] إنه ليس بإزاء معرفة الله تعالى كبيرة

---

(١) قال تعالى: ﴿ونادى أصحاب الأعراف رجالاً يعرفونهم بسيماهم قالوا: ما أغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون﴾ ويقال: إن أصحاب الأعراف ملائكة وأنبياء فإن قولهم ذلك إخبار عن الله تعالى، ومن جعل أصحاب الأعراف المذنبين كان آخر قولهم لأصحاب النار ﴿وما كنتم تستكبرون﴾ وروى عن ابن عباس، والأول عن الحسن. وقيل: هو من كلام الملائكة الموكلين بأصحاب الأعراف، فإن أهل النار يحلفون أن أصحاب الأعراف يدخلون معهم النار فتقول الملائكة لإصحاب الأعراف: ﴿ادخلوا الجنة لا خوف عليكم ولا أنتم تحزنون﴾

(٢) سبق الترجمة له في كلمة وافية.

يربى وزرها على أجرها.فكان من حقهم أن يدرأوا بها جميع الكبائر، فإذا لم يفعلوا ذلك، بطل هذيانهم بتغالب الأعمال وسقوط أقلها بأكثرها.ومما يجب التنبيه أنه لا فرق عندهم بين أن يكون المعاصي طارئة على الطاعات أو سابقة عليها، أو متخللة بينهما، وأن ما يوهم به كلام البعض من اختصاص الحكم بما إذا كانت الكبيرة طارئة ليس بشيء.

قال: المبحث الثاني عشر ـ اتفقت الأمة

(اتفقت الأمة على العفو عن الصغائر مطلقاً، وعن الكبائر بعد التوبة، وعلى أنه لا عفو عن الكفر على اختلاف في الجواز عقلاً، وإختلفوا في العفو عن الكبائر بدون التوبة، فجوزه أصحابنا، بل أثبتوه، ومنعه المعتزلة سمعاً، وإن جاز عقلاً عند الأكثرين منهم. لنا على الجواز أن العقاب حقه. فله إسقاطه. وعلى الوقوع النصوص الناطقة:

﴿ويعفو عن السيئات﴾[1] ﴿ويعفو عن كثير﴾[2] ﴿إن الله يغفر الذنوب جميعاً﴾[3] ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾[4]

وفي الأحاديث أيضاً كثرة، والتخصيص بالصغائر أو بما بعد التوبة أو الحمل على تأخير العقوبات المستحقة، أو عدم شرع الحدود في غاية المعاصي، أو على ترك وضع الآصار عليهم. والفضائح في الدنيا، مع كونه عدولاً عن الظاهر بلا دليل ومخالفة لأقوال المفسرين وللأحاديث الصحيحة الصريحة مما لا يصح في البعض، إذ المغفرة بالتوبة لا يخص ما دون الشرك، ولا يلائم التعليق بالمشيئة، وباقي المعاني لا يناسب النفي عن الشرك).

ونطق الكتاب والسنة بأن الله تعالى عفو غفور يعفو عن الصغائر مطلقاً، وعن الكبائر بعد التوبة، ولا يعفو عن الكفر قطعاً، وإن جاز عقلاً، ومنع بعضهم الجواز

---

(١) سورة الشورى آية رقم ٢٥.
(٢) سورة المائدة آية رقم ١٥.
(٣) سورة الزمر آية رقم ٥٣.
(٤) سورة النساء آية رقم ٤٨، ١١٦.

العقلي أيضاً لأنه مخالف لحكمة التفرقة بين من أحسن غاية الإحسان ومن اساء غاية الإساءة وضعفه ظاهر. واختلفوا في العفو عن الكبائر بدون التوبة. فجوزه الأصحاب، بل أثبتوه خلافاً للمعتزلة حيث منعوه سمعاً وإن جاز عقلاً عند الأكثرين منهم، حتى صرح بعض المتأخرين منهم بأن القول بعدم حسن العفو عن المستحق للعقاب عقلاً قول أبي القاسم الكعبي. لنا على الجواز أن العقاب حقه فيحسن إسقاطه مع أن فيه نفعاً للعبد من غير ضرر لأحد، وعلى الوقوع الآيات والأحاديث الناطقة بالعفو والغفران:

﴿وهو الذي يقبل التوبة عن عبادة ويعفو عن السيئات﴾(1) **﴿أو يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير﴾**(2) **﴿إن الله يغفر الذنوب جميعاً﴾**(3) **﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾**(4)

﴿وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم﴾(5)

وفي الأحاديث كثرة. ومعنى العفو والغفران ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة لا يقال: يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر، أو عن الكبائر بعد التوبة، أو على تأخير العقوبات المستحقة، أو على عدم شرع الحدود في عامة المعاصي، أو على ترك وضع الآصار عليهم من التكاليف المهلكة كما على الأمم السالفة، أو على ترك ما فعل ببعض الأمم من المسخ، وكتبه الآثام على الجباه، ونحو ذلك بما يفضحهم في الدنيا، لأنا نقول: هذا مع كونه عدولاً عن الظاهر بلا دليل وتقييد للإطلاق بلا قرينة، وتخصيصاً للعام بلا مخصص، ومخالفة لأقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة وتفريقاً بين الآيات والأحاديث الصحيحة الصريحة في هذا المعنى بلا فارق مما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى: **﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾**.. (6)الآية.

فإن المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه. فلا تصح التفرقة بإثباتها لما دونه.

---

(1) سورة الشورى آية رقم ٢٥.
(2) سورة المائدة آية رقم ١٥.
(3) سورة الزمر آية رقم ٥٣.
(4) سورة النساء آية رقم ٤٨، ١١٦.
(5) سورة الرعد آية رقم ٦.
(6) سورة النساء اية رقم ٤٨، ١١٦.

وكذا تعم كل أحد من العصاة، فلا تلائم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية وكذا مغفرة الصغائر، على أن في تخصيصها إخلالاً بالمقصود، أعني تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر[1]، ويغفر جميع ما سواه، ولو كبيرة في الغاية، وأما باقي المعاني المذكورة فربما يكون في الشرك أقوى على مالا يخفى، فلا معنى للنفي، والمشهور في إبطال تقييدهم المغفرة بما بعد التوبة أن قبول التوبة وترك العقاب بعدها واجب عندهم[2]. فلا يتعلق بالمشيئة. واعترض بأن ترك العقاب على الكبيرة بعد التوبة ليس واجباً كثواب المطيع بل بمقتضى الوعد، بمعنى أنه واجب أن يكون كما هو المذهب عندكم، ووعده بذلك ووفاؤه بما وعد هو المغفرة والعفو. ولو سلم، ففعل الله تعالى، وإن كان واجباً[3] عليه، يكون بمشيئته وإرادته. فيصح تعليقه بها.

والجواب ـ أن المذهب عندهم على ما صرحوا به في كتبهم هو أن العقاب بعد التوبة ظلم يجب على الله تركه، ولا يجوز فعله. ثم الواجب، وإن كان فعله بالإرادة والمشيئة، لا يحسن في الإطلاق تعليقه بالمشيئة كقضاء الدين. والوفاء بالنذر، لأنه إنما يحسن فيما يكون له الخيرة في الفعل والترك، على أنك إذا تحققت، فليس هذا مجرد تعليق بالمشيئة بمنزلة قولك: يغفر ما دونه إن شاء، بل تقييداً للمغفور له. بمنزلة قولك: يغفر لمن يشاء دون من لا يشاء، وهذا لا يكون في الواجب البتة، بل في المتفضل به كقولك: الأمير يخلع على من يشاء. بمعنى أنه يفعل ذلك، لكن بالنسبة إلى البعض دون البعض. وبهذا يندفع إشكال آخر، وهو أن المغفرة معلقة بالمشيئة فلا يدل على الوقوع، لعدم العلم بوقوع المشيئة، بل على مجرد الجواز، وليس المتنازع. وقد يدفع بأنه لا بد من وقوع المشيئة ليتحقق الفرق بين الشرك وما دونه على ما هو مقصود سوق الآية. وهذا الدفع إنما يتم على رأي من يجعل التفرقة بينهما بوقوع العفو ولا وقوعه.

---

(١) في (ب) بزيادة (هذا الذنب).

(٢) قال تعالى: ﴿وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون﴾. والفلاح لا يكون معه عقاب.

(٣) عجب لهؤلاء القوم، ومن الذي أوجب عليه ذلك إن العبودية الحقة لله تعالى تجعل العبيد بمنأى عن هذه الأشياء التي يقشعر منها البدن، وتذهب منها النفس حسرات..؟؟

ويجعل العفو عن الكفر جائزاً غير واقع. وعليه الأشاعرة[١] وكثير من المتكلمين.

قال: للمانعين عقلاً

(للمانعين عقلاً أن جواز العفو إغراء على القبيح فيمتنع. ورد بعد تسليم القاعدة بمنع كونه إغراء، بل مجرد احتمال العقوبة زاجر، فكيف مع الرجحان وشهادة النصوص.).

تمسكت الوعيدية القائلون بعدم جواز العفو عن الكبائر عقلاً، وهم البلخي[٢] وأتباعه بأنه إغراء على القبيح، لأن المكلف يتكل على العفور ويرتكب القبائح، وهذا قبيح يمتنع إسناده إلى الله تعالى. وأجيب بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين بأن مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجراً للعاقل عن ارتكاب الباطل، فكيف مع الآيات القاطعة بالعذاب والوعيدات الشائعة في ذلك الباب. فكيف يكون احتمال تركها، بل وقوعه في الجملة، وبالنسبة إلى من لا يعلمه إلا الله مظنة للإغراء ومفضية الى الاجتراء، ألا ترى أن قبول التوبة مع وجوبه عندكم، وعزم كل أحد عليها غالباً ليس بإغراء، أو التردد في نيل توفيقها لا يزيد على التردد في نيل كرامة العفو؟.

فإن قيل: ترك العفو أدعى الى الطاعة، فيكون لطفاً فيجب، فيمتنع العفو.

قلنا: منقوض بقبول التوبة[٣] وتأخير العقوبة[٤] وإن ادعى وجه مفسدة في تركهما منعنا انتفاءه في ترك العفو. فإن في العفو لطفاً بالعبد في تأدية وظيفة مزيد

---

(١) سبق الحديث على فرقة الأشاعرة ورئيسهم أبي الحسن الأشعري، في الجزء الأول من هذا الكتاب فليرجع إليه. وبالله التوفيق.

(٢) هو أحمد بن سهل، أبو زيد البلخي أحد الكبار الأفذاذ من علماء الإسلام، جمع بين الشريعة والفلسفة ولد في إحدى قرى بلخ عام ٢٣٥ هـ من كتبه: أقسام العلوم، وشرائع الأديان، وكتاب السياسة الكبير والصغير، والأسماء والكنى والألقاب، ما يصح من أحكام النجوم، أقسام علوم الفلسفة وغير ذلك كثير توفي عام ٣٢٢ هـ، راجع الفهرست وحكماء الإسلام، ولسان الميزان ١ : ١٨٣.

(٣) في (ب) بزيادة (من العبد).

(٤) في (ب) بزيادة لفظ (عنه).

لثناء على الله تعالى بالعفو والكرم والرأفة .

قال: وسمعاً

(بالنصوص الواردة فيوعيد الفساق، فإنالخلف والكذب نقص بالاتفاق[١]. ورد بأنهم داخلون في عمومات الوعد. والخلف في الوعد باطل بالإجماع، بخلاف الخلف في الوعيد. فإنه كرم جوزه البعض. نعم حديث لزوم الكذب وتبديل القول مشكل[٢] فالأولى القول بإخراجهم من عموم اللفظ، وبأنه ليس نسخاً ليمتنع في الخير، وأما القول بأن الكذب يجري في المستقبل فضعيف جداً[٣] وكذا القول بأن صدق كلامه عندنا أزلي، فلا يتغير. والكذب عندكم إنما امتنع لقبحه. ولا قبح ههنا لتوقف العفو عليه. كمن أخبر أنه يقتل زيداً غداً، فلم يقتله. وذلك لأن أزلية الصدق تقتضي ترك العفو. وجواز الكذب في إخباره يفضي إلى مفاسد لا تحصى[٤])

تمسك القائلون بجواز العفو عقلاً، وامتناعه سمعاً، وهم البصريون من المعتزلة، وبعض البغدادية بالنصوص الواردة في وعيد الفساق وأصحاب الكبائر إما بالخصوص كقوله تعالى في آكل أموال الناس: **﴿ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نصليه ناراً﴾**[٥]

وفي التولي عن الزحف: **﴿ومأواه جهنم وبئس المصير﴾**[٦] وفي تعدي حدود المواريث: **﴿يدخله ناراً خالداً فيها﴾**[٧]

وإما بالدخول في العمومات المذكورة في بحث الخلود. وإذا تحقق الوعيد. فلو تحقق العفو، وترك العقوبة بالنار، لزم الخلف في الوعيد والكذب

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (عليه).

(٢) في (ب) بزيادة (لبعضهم).

(٣) سقط من (ب) لفظ (جداً).

(٤) في (ب) كثيرة بدلاً من (لا تحصى).

(٥) سورة النساء آية رقم ٣٠.

(٦) سورة آل عمران آية رقم ١٦٢ وسورة الأنفال آية رقم ١٦.

(٧) سورة النساء آية رقم ١٤.

في الإخبار. واللازم باطل فكذا الملزوم.

وأجيب بأنهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على مـا مر. والخلف في الوعد لؤم لا يليق بالكريم وفاقاً[١]، بخلاف الخلف في الوعيـد، فإنه ربما يعد كرماً. والقول بالإحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد كما مر، فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفاً مذموماً ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك؟

والدفع بأنه لو صح أن يخلف الوعيد لصح أن يسمى مخلفاً، ليس بشيء لأن كثيراً من أفعاله بهذه الحيثية[٢].أعني لا يصح إطلاق اسم الفاعل منها عليه، لإيهام النقص. كما أنه يتكلم بالمجاز، ولا يسمى متجوزاً. وكذا لا يسمى ماكراً ومستهزئاً، ونحوذلك، بل مع أنه ينجز وعد الثواب لا يسمى منجزاً.نعم لزوم الكذب في إخبار الله تعالى، مع الإجماع على بطلانه ولزوم تبديل القول مع النص الدال على إنتفائه مشكل.فالجواب الحق أن من تحقق العفو في حقه يكون خارجاً عن عموم اللفظ، بمنزلة الثابت.

فإن قيل: صيغة العموم المتعرية عن دليل الخصوص تدل على إرادة كل فرد مما يتناوله اللفظ، بمنزلة التنصيص عليه باسمه الخاص. فإخراج البعض بدليل متراخ يكون نسخاً، وهو لا يجري في الخبر للزوم الكذب. وإنما التخصيص هو الدلالة على أن المخصوص غير داخل في العموم، ولا يكون ذلك إلا بدليل متصل.

قلنا: ممنوع، بل إرادة الخصوص من العام، والتقييد من المطلق شائع من غير دليل متصل. ثم دليل التخصيص والتقييد بعدذلك، وإن كان متراخياً بيان لا نسخ. وهذا هو المذهب عند الفقهاء الشافعية[٣]، والقدماء من الحنفية[٤]. وكانوا ينسبـون

(١) في (ب) اتفاقاً بدلاً من (وفاقاً).
(٢) في (ب) بهذه (الصفة) بدلاً من (الحيثية).
(٣) أصحاب محمد بن أدريس الشافعي - رضي الله عنه وقد سبق الحديث عنهم في كلمة مستفيضة في الجزء الأول.
(٤) أصحاب النعمان بن ثابت صاحب مدرسة الرأي في الفقة الإسلامي.

القول بخلاف ذلك الى المعتزلة إلا أن المتأخرين منهم يعدون ذلك نسخاً، ويخصون التخصيص بما يكون دليله متصلاً، ويجوزون الخلف في الوعيد. ويقولون: الكذب يكون في الماضي دون المستقبل.وهذا ظاهر الفساد.فإن الإخبار بالشيء على خلاف ما هو كذب سواء كان في الماضي أو في المستقبل.قال الله تعالى:

﴿ألم تر إلى الذين نافقوا يقولون لإخوانهم الذين كفروا من أهل الكتاب لئن أخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم أحداً أبداً وإن قوتلتم لننصرنكم﴾[1]ثم قال: ﴿ والله يشهد إنهم لكاذبون لئن أخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم﴾[2]

على أن المذهب عندنا أن إخبار الله تعالى أزلي لا يتعلق بالزمان، ولا يتغير بتغيير المخبر به على ما سبق في بحث الكلام.

فإن قيل: فعليه ما ذكرتم يكون حكم العام هو التوقف حتى يظهر دليل الخصوص.

قلنا: لا، بل يجرى على عمومه في حق العمل. بل وفي حق وجوب اعتقاد العموم، دون فرضيته.وهذا البحث مستوفى في أصول الفقه. وقد بسط الكلام فيه صاحب التبصرة بعض البسط، وللإمام الرازي ههنا جواب إلزامي وهو أن صدق كلامه لما كان عندنا أزلياً، امتنع كذبه، لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه. وأما عندكم فإن امتنع كذبه لكونه قبيحاً فلم قلتم: إن هذا الكذب قبيح، وقد توقف عليه العفو الذي هو غاية الكرم؟ وهذا كمن أخبر[3]أنه يقتل زيداً غداً ظلماً، ففي الغد، إما أن يكون الحسن قتله، وهو باطل، وإما ترك قتله، وهو الحق.لكنه لا يوجد إلا عند وجود الكذب. وما لا يوجد الحسن إلا عند وجوده حسن قطعاً.فهذا الكذب حسن قطعاً، ويمكن دفعه بأن الكذب في إخبار الله تعالى قبيح وإن تضمن وجوهاً من المصلحة، وتوقف عليه أنواع من الحسن لما فيه من مفاسد لا تحصى ومطاعن في

---

(١) سورة الحشر آية رقم ١١.

(٢) سورة الحشر آية رقم ١٢.

(٣) في (ب) قال بدلاً من (أخبر).

الإسلام لا تخفى.منها مقال[1] الفلاسفة في المعاد ومجال الملاحدة في العناد.وههنا بطلان ما وقع عليه الإجماع من القطع بخلود الكفار في النار.فإن غاية الأمر شهادة النصوص القاطعة بذلك.وإذا جاز الخلف، لم يبق القطع إلا عند شرذمة لا يجوزون العفو عنهم في الحكمة على ما يشعر قوله تعالى: ﴿أفنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون﴾[2]

وغير ذلك من الآيات. ووجه التفرقة أن العاصي قلما يخلو عن خوف عقاب، ورجاء رحمة، وغير ذلك من خيرات تقابل ما ارتكب من المعصية اتباعاً للهوى، بخلاف الكافر. وأيضاً الكفر مذهب، والمذهب يعتقد للأبد، وحرمته لا تحتمل الارتفاع أصلاً. فكذلك عقوبته، بخلاف المعصية، فإنها لوقت الهوى والشهوة، وأما من جوز العفو عقلاً، والكذب في الوعيد، إما قولاً لجواز الكذب المتضمن لفعل الحسن، أو بأنه لا كذب بالنسبة إلى المستقبل[3]، فمع صريح إخبار الله تعالى بأنه لا يعفو عن الكافر، ويخلده في النار. فجواز الخلف، وعدم وقوع مضمون هذا الخبر محتمل. ولما كان هذا باطلاً، علم أن القول بجواز الكذب في إخبار الله تعالى باطل قطعاً.

قال: خاتمة ـ قد اشتهر

(من المعتزلة أن الفاسق مخلد، وإن عدم القطع بعقابه إرجاء. لكن ينبغي أن يكون هذا مذهب البعض، إذ المختار عند الأكثرين هو أن الكبائر إنما تسقط الطاعات إذا زاد عقابها على ثوابها. وذلك في علم الله. واضطربوا فيما إذاتساويا، وصرحوا بجواز العفو عقلاً وشرعاً عند البصرية، وبعض البغدادية[4]،وعقلاً عند غير الكعبي)

من مذهب المعتزلة أن صاحب[5] الكبيرة ـ بدون التوبة ـ مخلد في النار وإن

---

(١) في (ب) أقوال بدلاً من (مقال).
(٢) سورة القلم آية رقم ٣٥.
(٣) في (ب) بزيادة لفظ (والحال).
(٤) في (أ) الغدادية وهو تحريف.
(٥) في (ب) مرتكب بدلاً من (صاحب).

عاش على الإيمان والطاعة مائة سنة. ولم يفرقوا بين أن تكون الكبيرة واحدة أو كثيرة، واقعة قبل الطاعات أو بعدها أو بينها. وجعلوا عدم القطع بالعقاب، وتفويض الأمر إلى أن الله تعالى يغفر إن شاء ويعذب إن شاء على ما هو مذهب أهل الحق إرجاء. بمعنى أنه تأخير للأمر وعدم جزم بالعقاب أو الثواب. وبهذا الاعتبار جعل أبو حنيفة من المرجئة. وقد قيل له: من أين أخذت الإرجاء؟

فقال: من الملائكة (عليهم السلام). ﴿قالوا لا علم لنا إلا ما علمتنا﴾[1]

وإنما المرجئة الخالصة الباطلة هم الذين يحكمون بأن صاحب الكبيرة لا يعذب أصلاً، وإنما العذاب والنار للكفار، وهذا تفريط. كما أن قول الوعيدية إفراط. والتفويض[2] إلى الله تعالى وسط بينهما كالكسب بين الجبر والقدر. ونحن نقول: ينبغي أن يكون ما اشتهر منهم مذهب بعضهم. والمختار خلافه، لأن مذهب الجبائي وأبي هاشم، وكثير من المحققين ـ وهو اختيار المتأخرين ـ أن الكبائر إنما تسقط الطاعات، وتوجب دخول النار إذا زاد عقابها على ثوابها، والعلم بذلك مفوض إلى الله تعالى. فمن خلط الحسنات بالسيئات ولم يعلم عليه غلبة الأوزار، لم يحكم بدخوله النار. بل إذا زاد الثواب يحكم بأنه لا يدخل النار أصلاً. واضطربوا فيما إذا تساوى الثواب والعقاب، وصرحوا بأن هذا بحسب السمع. وأما بحسب العقل فيجوز العفو عن الكبائر كلها، إلا عند الكعبي. وذكر إمام الحرمين في الإرشاد[3] أن مذهب البصريين وبعض البغداديين جواز العفو عقلاً وشرعاً. ولقد مننا بهذا على المعتزلة أن ادركوا، ونهجنا لهم منهاجاً أن سلكوا. وإلا فمن لهم بعصمة تنجي أو توبة ترجى.

قال: المبحث الثالث عشر ـ

---

(١) سورة البقرة آية رقم ٣٢.

(٢) التفويض قيل: هو ترك اختيار ما فيه الخطر إلى اختيار المدبر العالم بمصلحة الخلق، وقيل: هو ترك الطمع، والأول أنسب قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وأفوض أمري إلى الله﴾ الآية ثم قال تعالى: ﴿فوقاه الله سيئات ما مكروا﴾ الآية وقال عليه السلام لابن مسعود: ليقل همك ما قدر أتاك وما لم يقدر لا يأتيك، وقوله ليقل همك أمر له بالتفويض. والله أعلم.

(٣) قام بتحقيقه الأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى، والأستاذ الدكتور علي عبد المنعم عبد الحميد.

(المبحث الثالث عشر ـ يجوز عندنا الشفاعة لأهل الكبائر في حقها، لما سبق من دلائل العفـو، وما تواتر معنى من ادخار الشفاعة لأهل الكبائر. وقد يستدل بعموم قوله تعالى: ﴿واستغفر لذنبك وللمؤمنين﴾[1]

وبأن أصل الشفاعة ثابت بالنص والإجماع، وليست حقيقة لطلب المنافع على ما يراه المعتزلة، وإلا لكنا شافعين للنبيﷺ حين نسأل الله تعالى زيادة كرامته. بل لإسقاط المضاد. وعندكم لا عقاب مع التوبة، ولا صغيرة مع اجتناب الكبيرة، فتعين كونها لإسقاط الكبائر. تمسكت المعتزلة بوجوه:

الأول ـ عمومات نفي الشفاعة مثل قوله تعالى: ﴿لا يقبل منها شفاعة﴾[2] ﴿فما تنفعهم شفاعة الشافعين﴾[3] من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة﴾[4] ﴿وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع﴾[5] ﴿ما للظالمين من أنصار﴾[6]

والجواب ـ بعد تسليم عموم الأزمان والأحوال التخصيص بالكبائر جمعاً بين الأدلة على أن الظلم المطلق هو الكفر، ونفي الناصر لا ينفي الشفيع.

الثاني ـ آيات تنفي شفاعة صاحب الكبيرة: ﴿ولا يشفعون إلا لمن ارتضى﴾[7] ﴿فاغفر للذين تابوا﴾[8].

والجواب ـ أن الفاسق مرتضى من جهة الإيمان. والمراد تابوا عن الشرك، لأن من تاب عن المعاصي وعمل صالحاً فطلب مغفرته عبث، أو طلب لترك الظلم.

الثالث ـ آيات خلود الفساق. وقد مر.

(١) سورة محمد آية رقم ١٩.
(٢) سورة البقرة آية رقم ٤٨.
(٣) سورة المدثر آية رقم ٤٨.
(٤) سورة البقرة آية رقم ٢٥٤.
(٥) سورة غافر آية رقم ١٨.
(٦) سورة آل عمران آية رقم ١٩٢.
(٧) سورة الأنبياء آية رقم ٢٨.
(٨) سورة غافر آية رقم ٧.

الرابع ـ الإجماع على صحة اللهم اجعلنا من أهل شفاعة محمد ﷺ.

والجواب ـ إن أهلية شفاعته على تقدير العصيان إنما هو بالطاعة والإيمان).

في الشفاعة يدل على ثبوتها النص والإجماع. إلا أن المعتزلة قصروها على المطيعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة المثوبات.

وعندنا يجوز لأهل الكبائر أيضاً في حط السيئات، إما في العرصات، وإما بعد دخول النار، لما سبق من دلائل العفو عن الكبيرة، ولما اشتهر بل تواتر معنى من ادخار الشفاعة لأهل الكبائر، كقوله (عليه السلام): «ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[1] وترك العقاب بعد التوبة واجب عندهم، فليس للعفو والشفاعة كثير معنى. وقد يستدل بقوله تعالى: ﴿واستغفر لذنبك وللمؤمنين﴾[2].

أي لذنوب المؤمنين، فيعم الكبائر وبقوله تعالى في حق الكفار: **﴿فما تنفعهم شفاعة الشافعين﴾**[3]

فإن مثل هذا الكلام إنما يساق حيث تنفع الشفاعة غيرهم، فيقصد تقبيح حال الكفرة. وتخييب رجائهم، بأنهم ليسوا كذلك. إذ لو لم تنفع الشفاعة أحداً لما كان في تخصيصهم زيادة تخييب وتوبيخ لهم. لكنه مع هذا التكلف لا يفيد إلا ثبوت أصل الشفاعة ولا نزاع فيه. نعم لو تم ما ذكره بعض أصحابنا من أن الشفاعة لا يجوز أن تكون حقيقية لزيادة المنافع، بل لإسقاط المضار فقط. والصغائر مكفرة عندكم باجتناب الكبائر، فتعين أن تكون لإسقاط الكبائر، لكان في إثبات أصل الشفاعة إثبات المطلوب. إلا أن غاية متشبثهم في ذلك هو أن الشفاعة لو كانت حقيقة في طلب زيادة المنافع لكنا شافعين في حق النبي (عليه السلام) حين نسأل

---

(١) الحديث رواه الإمام الترمذي في كتاب القيامة ١١ وأبو داود في كتاب السنة ١١ وعند ابن ماجه في كتاب الزهد ٣٧ باب ذكر الشفاعة ٤٣١٠ ـ حدثنا عبد الرحمن بن إبراهيم الدمشقي ثنا الوليد ابن مسلم، ثنا زهير بن محمد عن جعفر بن محمد، عن أبيه عن جابر قال: سمعت رسول الله ـ ﷺ ـ يقول: وذكره. ورواه الإمام أحمد في المسند ٣: ٢١٣ حدثنا عبد الله ثنى أبي ثنا سليمان بن حرب ثنا بسطام بن حريث عن أشعث الحراني عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ـ (ﷺ): وذكره.

(٢) سورة محمد آية رقم ١٩.

(٣) سورة المدثر آية رقم ٤٨.

الله تعالى زيادة كرامته. واللازم باطل وفاقاً.واعترض بأنه يجوز أن يعتبر فيها زيادة قيد، ككون الشفيع أعلى حالاً من المشفوع له،أو كون زيادة المنافع محصولة البتة لسؤاله وطلبه.

وأجيب بأن الشفيع قد يشفع لنفسه، فلا يكون اعلى، وقد يكون غير مطاع فلا يقع المسؤول، فضلاً عن أن يكون لأجل سؤاله.

فإن قيل: إطلاق الشفاعة على طلب المنافع مما لا سبيل إلى إنكاره كقول الشاعر:

فذاك فتى إن تأته في صنيعه إلى ما له لم تأته بشفيع

وكما في منشور دار الخلافة لسلطان محمود: وَلَّيْنَاكَ كورة خراسان، ولَقَّبْنَاكَ بيمين الدولة، وأمين الملة بشفاعة أبي حامد الإسفرائني.

قلنا: نعم، لكن لو كان حقيقة لاطرد فيما ذكرنا. احتجت المعتزلة بوجوه:

الأول ـ الآيات الدالة على نفي الشفاعة بالكلية، فيخص المطيع والتائب بالإجماع، فتبقى حجة فيما وراء ذلك، مثل قوله تعالى:

﴿واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً. . .﴾[1] الآية.

والضمير في: ﴿لا يقبل منها شفاعة﴾[2] و﴿لا تنفعها شفاعة﴾[3]

للنفس المبهمة العامة. وكقوله تعالى:

﴿من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة﴾.[4].

وكقوله تعالى: ﴿ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع﴾[5]

أي يجاب. يعني لا شفاعة أصلاً على طريقة قوله: ولا ترى الضب بها

---

(١) سورة البقرة آية رقم ٤٨.

(٢) سورة البقرة آية رقم ٤٨.

(٣)سورة البقرة آية رقم ١٢٨.

(٤) سورة البقرة آية رقم ٢٥٤.

(٥) سورة غافر آية رقم ١٨.

ينحجر. وكقوله تعالى: ﴿وما للظالمين من أنصار﴾[1].

الثاني ـ ما يشعر بنفي الشفاعة لصاحب الكبيرة منطوقاً كقوله تعالى: ﴿ولا يشفعون إلا لمن ارتضى﴾[2].

فإنه ليس بمرتضى. أو مفهوماً كقوله تعالى حكاية عن حملة العرش: ﴿ويستغفرون للذين آمنوا﴾[3]، ﴿فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك﴾[4].

ولا فارق بين شفاعة الملائكة والأنبياء.

الثالث ـ ما سبق[5] من الآيات المشعرة. بخلود الفساق. ولو كانت شفاعة لما كان خلود.

الرابع ـ الإجماع على الدعاء بقولنا: اللهم اجعلنا من أهل شفاعة محمد. ولو خصت[6] الشفاعة لأهل الكبائر، لكان ذلك دعاء بجعله منهم.

والجواب عن الأول ـ بعد تسليم العموم في الأزمان والأحوال أنها تختص بالكفار جمعاً بين الأدلة على أن الظالم على الإطلاق هو الكافر، وأن نفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لأنها طلب على خضوع، والنصرة ربما تنبىء عن مدافعة ومغالبة. هذا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب، لا لسلب العموم. وقد سبق مثل ذلك[7].

وعن الثاني ـ بأنا لا نسلم أن من ارتضى لا يتناول الفاسق، فإنه مرتضى من جهة الإيمان والعمل الصالح، وإن كان مبغوضاً من جهة المعصية، بخلاف الكافر المتصف بمثل العدل، أو الجور، فإنه ليس بمرتضى عند الله تعالى أصلاً لفوات أصل الحسنات وأساس الكمالات. ولا نسلم أن الذين

---

(١) سورة المائدة آية رقم ٧٢.
(٢) سورة الأنبياء آية رقم ٢٨.
(٣) سورة غافر آية رقم ٧.
(٤) سورة غافر آية رقم ٧.
(٥) في (ب) ما قلناه بدلاً من قوله (ما سبق).
(٦) في (ب) كانت بدلاً من (خصت).
(٧) في (ب) الكلام بدلاً من (مثل ذلك).

تابوا لا يتناول الفاسق فإن المراد تابوا عن الشرك، إذ لا معنى لطلب مغفرة من تاب عن المعاصي وعمل صالحاً[1] عندكم لكونه عبثاً أو طلباً لترك الظلم بمنع المستحق حقه. هذا بعد تسليم دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم عما عداه.

وعن الثالث ـ بما سبق في مسألة انقطاع[2] عذاب صاحب الكبيرة.

وعن الرابع ـ أن المراد «اجعلنا من أهل الشفاعة» على تقدير المعاصي كما في قولنا: اجعلنا من أهل المغفرة وأهل التوبة. وتحقيقه أن المتصف بالصفات إذا اختص بكرامة منشأها بعض تلك الصفات دون البعض، لم يكن استدعاء أهلية تلك الكرامة، الا استدعاء الصفة التي هي منشأ تلك الكرامة. ألا يرى أن المعالجة، وإن لم تكن إلا للمريض لكن قولك: اللهم اجعلني من أهل العلاج ليس طلباً للمرض، بل لقوة المزاج. فكذا ههنا الشفاعة، وإن اختصت بأهل الكبائر، لكن منشأها الإيمان، وبعض الحسنات التي تصير سبباً لرضى الشفيع عنه، وميله إليه. وبهذا يخرج الجواب عما قالوا أن من حلف بالطلاق أن يعمل ما يجعله أهلاً للشفاعة أنه يؤمر بالطاعات، لا المعاصي.

(خاتمة) الكبيرة المعصية التي تشعر بعلة الاكتراث بالدين. وقيل: التي توعد عليها الشارع بخصوصها. وقيل، الشرك[3]، والقتل[4]، والقذف[5]، والزنا[6] والفرار من الزحف، والسحر، وأكل مال اليتيم والعقوق والإلحاد في الحرم، وقد يراد أكل الربا والسرقة وشرب الخمر.

---

(١) في (ب) بزيادة (وعمل عملاً صالحاً).

(٢) في (ب) انتهاء بدلاً من (انقطاع).

(٣) قال تعالى: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾.

(٤) قال تعالى: ﴿ومن قتل نفساً فكأنما قتل الناس جميعاً﴾.

(٥) قال تعالى: ﴿إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا في الدنيا والآخرة﴾. سورة النور آية ٢٣.

(٦) قال تعالى: ﴿ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن﴾. سورة الأنعام آية رقم ١٥١.

ظاهر قوله تعالى: **﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيآتكم﴾**(١).

يدل على أن الكبائر متميزة عن الصغائر بالذات، لا كما قيل أن كل سيئة فهي بالنسبة إلى ما فوقها صغيرة، وبالنسبة إلى ما تحتها كبيرة، لأنه لا يتصور حينئذ إجتناب الكبائر إلا بترك جميع المنهيات، سوى واحدة هي دون الكل، وأني للبشر ذلك. فمن ههنا ذهب بعضهم إلى تفسير الكبيرة بأنها التي تشعر بقلة الإكتراث بالدين، أو التي توعد عليها الشارع بخصوصها. وبعضهم إلى تعيين الكبائر، ففي رواية ابن عمر (رضي الله تعالى عنه) أنها: الشرك بالله، وقتل النفس بغير حق، وقذف المحصنة، والزنا، والفرار من الزحف، والسحر، وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين المسلمين، والإلحاد في الحرم. وزاد في رواية أبي هريرة: أكل الربا. وفي رواية علي: السرقة، وشرب الخمر.

قال: المبحث الرابع عشر ـ في التوبة.

(الندم على المعصية لكونها معصية. وهل الندم لخوف النار، أو طمع الجنة، ولقبح المعصية مع غرض آخر، وعند مرض مخوف توبة؟ فيه تردد، وقد يزاد قيد العزم على الترك في الاستقبال، ويزاد على تقدير الخطور والاقتدار حتى لو سلب القدرة، لم يشترط العزم على الترك. والظاهر أنه للبيان، دون الاحتراز. ومعنى الندم الأسف والحزن، وتمني كونه لم يفعل.

---

(١) الحديث أخرجه الإمام البخاري في كتاب الأدب ٥ باب إجابة دعاء بر الوالدين ٥٩٧٧ ـ حدثني محمد بن الوليد حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة، . حدثني عبيد بن عبد الله بن أبي بكر قال: سمعت أنس بن مالك ـ رضي الله عنه قال: ذكر رسول الله ـ ﷺ ـ الكبائر، أو سئل عن الكبائر فقال: وذكره. ورواه أيضاً في الإيمان ١٦ والديات ٢ والاستتابة ١ ورواه الإمام الترمذي في تفسير سورة ٤، ٤، ٦، ٧ والنسائي في التحريم ٣ والقسامة ٤٨ والدارمي في الديات ٩، ورواه الإمام أحمد ابن حنبل في المسند ٢، ٢٠١ ٢١٤، ٣: ٣٩٥؟ (حلبى).

وعلامته طول الحسرة والبكاء. واكتفى المعتزلة باعتقاد أنه إساءة، وأنه لو أمكنه رد المعصية، لردها. لأن أهل الجنة يندمون على تقصيرهم، ولا حزن. ولأن العاصي مكلف بالتوبة دائماً. وقد لا يمكنه تحصيل الحزن).

وهي في اللغة الرجوع. يقال: تاب وناب أو أناب إذا رجع. فإذا أسند إلى العبد، أريد رجوعه عن الزلة إلى الندم. وإذا أسند إلى الله تعالى، أريد رجوع نعمه وألطافه إلى عباده.

وفي الشرع هي الندم على المعصية لكونها معصية، وقيد بذلك، لأن الندم على المعصية لإضرارها ببدنه، أو إخلالها بعرضه أو ماله، أو نحو ذلك لا تكون توبة. وأما الندم لخوف النار، أو طمع الجنة، فهل تكون توبة؟ فيه تردد مبني على أن ذلك هل يكون ندماً عليها لقبحها ولكونها معصية أم لا؟ وكذا في الندم عليها لقبحها مع غرض آخر. والحق أن جهة القبح إن كانت بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة. وإلا فلا، كما إذا كان الغرض مجموع الأمرين، لا كل واحد منهما. وكذا في التوبة عند مرض مخوف بناء على أن ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية أم لا؟ بل للخوف، كما في الآخرة عند معاينة النار، فيكون بمنزلة إيمان اليأس.

والظاهر من كلام النبي (عليه السلام) قبول التوبة ما لم تظهر علامات الموت. ومعنى الندم تحزن وتوجع على أن فعل، وتمني كونه لم يفعل. ولا بد من هذا للقطع بأن مجرد الترك كالماجن إذا مل مجونه فاستروح إلى بعض المباحات ليس توبة. ولقوله (عليه السلام): الندم توبة[1]. وقد يزاد قيد العزم على ترك المعاودة في المستقبل. واعترض بأن فعل المعصية في المستقبل قد لا

---

(١) الحديث رواه ابن ماجه في كتاب الزهد ٣٠ والإمام أحمد بن حنبل في المسند ١: ٢٧٦، ٤٢٣، ٤٢٣ (حلبى).

يخطر بالبال لذهول أو جنون أو موت، ونحو دلك. وقد لا يقتدر عليه لعارض آفة، كخرس في القذف، وشلل أوجب في الزنا، فلا يتصور العزم على الترك لما فيه من الإشعار بالقدر والاختيار. فأجيب بأن المراد العزم على الترك على تقدير الخطور والاقتدار، حتى لو سلب القدرة لم يشترط العزم على الترك. بهذا يشعر كلام إمام الحرمين حيث قال: إن العزم على ترك المعاودة إنما يقارن التوبة في بعض الأحوال، ولا يطرد في كل حال، إذاالعزم إنما يصح فيمن يتمكن من مثل ما قدمه. ولا يصح من المجبوب العزم على ترك الزنا، ولا من الأخرس العزم على ترك القذف. فما ذكر في المواقف[1] من أن قولنا: «إذا قدر» لأن من سلب القدرة على الزنا، وانقطع طمعه عن عود القوة إذا عزم على تركه، لم يكن ذلك توبة منه، ليس على ما ينبغي لإشعاره بأن العزم على الترك يصح مع عدم القدرة على الفعل. وبأن الندم على الفعل مع العزم على الترك لا يكفي في التوبة، لكن لا بد من أمر ثالث هو بقاء القدرة. وكلام الإمام وغيره أن عند عدم القدرة لا يشترط في التوبة العزم، بل لا يصح. ويكفي مجرد الندم. لا يقال: مراد المواقف أن مجرد هذا العزم بدون الندم ليس بتوبة، لأنا نقول: هذا لغو[2] من الكلام، لا بيان لفائدة التقييد بالقدرة. وقد يتوهم أن تقديره القدرة قيد للترك، لا للعزم. أي يجب العزم على أن لا يفعل على تقدير القدرة حتى يجب على من عرض له الآفة أن يعزم على أن لا يفعل لو فرض وجود القدرة. بهذا يشعر ما قال في المواقف أن الزاني المجبوب إذا ندم وعزم على أن لا يعود على تقدير القدرة، فهو توبة عندنا، خلافاً لأبي هاشم. ثم التحقيق أن ذكر العزم إنما هو للتقدير والبيان، لا التقييد والاحتراز. إذ النادم على المعصية لقبحها لا يخرج

---

(١) هو كتاب مكون من ثمانية أجزاء في أربعه مجلدات طبع قديما وعليه بعض الحواشي ويعتبر من أهم المراجع في علم الكلام للأشاعرة وصاحبه عضد الدين الايجي يسمى: عبد الرحمن بن أحمد توفي عام ٧٥٦هـ.

(٢) اللغو: الباطل، وهو يشتمل الشرك كما قاله بعضهم، والمعاصي كما قاله آخرون، وما لا فائدة فيه من الأقوال والأفعال كما قال تعالى ﴿والذين هم عن اللغو معرضون﴾. سورة المؤمنون آية رقم ٣ وقال تعالى: ﴿وإذا مروا باللغو مروا كراماً﴾. سورة الفرقان آية رقم ٧٢

عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار.

هذا وقد شاع في عرف العوام إطلاق اسم التوبة على الاستئناف وإظهار العزم على ترك المعصية في المستقبل. وليس من التوبة في شيء ما لم يتحقق الندم والأسف على ما مضى، وعلامته طول الحسرة والحزن، وانسكاب الدموع. ومن نظر في باب التوبة من كتاب الإحياء للإمام حجة الإسلام، وتأمل فيما يرى من قصة استغفار داود (عليه السلام) علم صعوبة (**أمر التوبة**)[1]. والمعتزلة لما خرجوا بالكبيرة عن الإيمان، وجزموا بالدخول، بل الخلود في النيران ما لم يتوبوا، هونوا أمر التوبة حتى اعتقد عوامهم أنه يكفي مجرد قول العاصي: تبت ورجعت. وخواصهم أنه يكفي أن يعتقد أنه أساء، وأنه لو أمكنه رد تلك المعصية، لردها. ولا حاجة إلى الأسف والحزن، لأن أهل الجنة يندمون على تقصيرهم، ولا حزن. وإنما الحزن لتوقع الضرر، ولا ضرر مع الندم. ولأن العاصي مكلف بالتوبة في كل وقت، ولا يمكنه تحصيل الغم والحزن، فيلزم تكليف ما لا يطاق.

قال: وهي واجبة.

(وهي واجبة عندنا سمعاً لقوله تعالى: ﴿توبوا إلى الله جميعاً﴾.

وعند المعتزلة عقلاً لما فيها من دفع الضرر، ووجوبها على الفور. فآثام التارك متلاحقة، وقبولها ثابت عندنا بدليل ظني، وواجب عند المعتزلة ذهاباً

---

(1) التوبة النصوح. هو توثيق العزم على أن لا يعود لمثله قال ابن عباس - رضي الله عنهما: التوبة النصوح: الندم بالقلب، والاستغفار باللسان والإقلاع بالبدن والاضمار على أن لا يعود. وقيل التوبة في اللغة: الرجوع عن الذنب وكذلك التوب قال الله تعالى غافر الذنب وقابل التوب، وقيل التوب جمع توبة، والتوبة في الشرع الرجوع عن الأفعال المذمومة إلى الممدوحة، وهي واجبة على الفور عند عامة المسلمين أما الوجوب فلقوله تعالى: **﴿وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون﴾**، وأما الفورية فلما في تأخيرها من الإصرار المحرم، والإنابة: قريبة من التوبة لغة وشرعاً. والله أعلم.

إلى أن العقاب بعد التوبة ظلم. لأن من بالغ في الاعتذار إلى من أساء إليه، سقط ذنبه. ولأن التكليف باق، وهو تعريض للثواب. ولا يتصور إلا بسقوط العقاب. ولا طريق سوى التوبة. وضعفه ظاهر. ثم سقوط العقوبة عند أكثر المعتزلة بنفس التوبة. وعند بعضهم بكثرة ثوابها. وعندنا بمحض الكرم. والتوبة الصحيحة عبادة لا يبطل ثوابها بمعاودة الذنب. والتوبة ثانياً عبادة أخرى.

لا نزاع في وجوب التوبة. أما عندنا فسمعاً لقوله تعالى: **﴿وتوبوا إلى الله جميعاً﴾**(1). **﴿توبوا إلى الله توبة نصوحاً﴾**(2).

ونحو ذلك. وأما عند المعتزلة فعقلاً لما فيها من دفع ضرر العقاب. ولما أن الندم على القبيح من مقتضيات العقل الصحيح. وهذا يتناول الصغائر أيضاً، فيكون حجة على البهشمية القائلين بوجوب التوبة عن الصغائر سمعاً لا عقلاً، لسقوط عقوبتها. ثم المصرح في كلام المعتزلة أن وجوب التوبة على الفور حتى يلزمه بتأخير ساعة إثم آخر يجب التوبة عنه، وهلم جرا. حتى ذكروا أن بتأخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة تكون له كبيرتان: المعصية، وترك التوبة. وساعتين أربع الأوليان، وترك التوبة عن كل منهما. وثلاث ساعات ثمان، وهكذا. وأما قبول التوبة، فلا يجب عندنا إذ لا وجوب على الله تعالى. وهل ثبت سمعاً ووعداً؟.

قال إمام الحرمين: نعم، بدليل ظني، إذ لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يحتمل التأويل. وعند المعتزلة يجب، حتى قالوا: إن العقاب بعد التوبة ظلم. لكن بمقتضى الجود على رأي البغدادية، وبمقتضى العدل والحكمة على رأي الجمهور. واحتجوا بأن العاصي قد بذل وسعه في التلافي، فيسقط عقابه، كمن بالغ في الاعتذار إلى من أساء إليه سقط ذمه بالضرورة، وبأن التكليف باق، وهو

---

(1) سورة النور آية رقم ٣١.

(2) سورة التحريم آية رقم ٨.

تعريض للثواب. ولا يتصور إلا بسقوط العقاب، فوجب أن يكون له مخلص[1] من العقاب، وليس غير التوبة، فوجب أن يكون مخلصاً[2]، وأكثر المقدمات مزخرف بل ربما يدعي القطع بأن من أساء إلى غيره، وانتهك حرماته، ثم جاء معتذراً لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره، بل الخيرة إلى ذلك الغير، إن شاء صفح، وإن شاء جازاه.

وأما احتجاجنا بالإجماع على الابتهال إلى الله تعالى في وجوب قبول التوبة، وعلى وجوب شكره على ذلك، فربما يدفع بأن المسئول هو استجماعها بشرائط القبول. فإن الأمر فيه خطير. ووجوب القبول لا ينافي وجوب الشكر لكونه إحساناً في نفسه، كتربية الوالد لولده، يجب شكرها مع وجوبها. ثم اختلفوا في مسقط العقوبة. فعند أكثر المعتزلة بنفس التوبة، وعند بعضهم بكثرة ثوابها، إذ لو كان بنفس التوبة، لسقط بتوبة لملجأ، ويندم العاصي عند معاينة النار. ورد بمنع الندم في صورة الإلجاء، وبمنع كونه للقبح في صورة المعاينة. واحتج الأكثرون بأنه لو كان بكثرة الثواب، لما اختصت التوبة عن معصية معينة[3] بسقوط عقابها دون أخرى، لأن نسبة كثرة الثواب إلى الكل على السوية. ولما بقي فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والمتأخرة عنها في إسقاط عقابها، كسائر الطاعات التي تسقط العقوبات بكثرة ثوابها. واللازم باطل للقطع بأن من تاب عن المعاصي كلها، ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب[4]. وأما عندنا فهو بمحض عفو الله تعالى وكرمه وتوبته الصحيحة عبادة يثاب عليها تفضلاً، ولا تبطل بمعاودة الذنب، ثم إذا تاب عنه ثانياً يكون عبادة أخرى.

فإن قيل: فعندكم حكم المؤمن المواظب[5] على الطاعات، المعصوم عن

---

(١) في (ب) منجي بدلاً من (مخلص).
(٢) في (ب) منجياً بدلاً من (مخلصاً).
(٣) في (ب) بعينها بدلاً من (معينة).
(٤) في (أ) بزيادة لفظ (الخمر).
(٥) في (ب) المؤدي بدلاً من (المواظب).

المعاصي، والمؤمن المصر على المعاصي طول عمرة، من غير عبادة أصلاً، والمؤمن الجامع بين الطاعات والمعاصي من غير توبة، والمؤمن التائب عن المعاصي واحد، وهو التفويض إلى مشيئة الله تعالى من غير قطع بالثواب أو العقاب. فلا رجاء من الطاعة والتوبة، ولا خوف من المعصية والإصرار. وهذه جهالة جاهلة، ومكابرة تائهة.

قلنا: حكم الكل واحد في أنه لا يجب على الله تعالى في حقهم شيء. لكن يثيب المطيع والتائب البتة بمقتضى الوعد على تفاوت درجات. ويعاقب العاصي المصر بمقتضى الوعيد على اختلاف دركات. لكن مع احتمال العفو احتمالاً مرجوحاً، فأين التساوي، وانقطاع الخوف[1] والرجاء. نعم، خوفنا لا ينهي إلى حد اليأس والقنوط، إذ لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون.

ثم اختلفت المعتزلة في أنه إذا سقط استحقاق عقاب المعصية بالتوبة، هل يعود استحقاق ثواب الطاعة الذي أبطله تلك المعصية؟ فقال أبو علي، وأبو هاشم: لا، لأن الطاعة تنعدم في الحال. وإنما يبقى استحقاق الثواب، وقد سقط، والساقط لا يعود.

وقال الكعبي: نعم، لأن الكبيرة لا تزيل الطاعة، وإنما تمنع حكمها، وهو المدح والتعظيم، فلا تزيل ثمرتها. فإذا صارت بالتوبة كأن لم تكن، ظهرت ثمرة الطاعة كنور الشمس إذا زال الغيم.

وقال بعضهم، وهو اختيار المتأخرين: لا يعود ثوابه السابق، لكن تعود طاعته السالفة مؤثرة في استحقاق ثمراته، وهو المدح. والثواب في المستقبل بمنزله شجرة أحرقت النار أغصانها وثمارها، ثم انطفأت النار، فإنه يعود أصل الشجرة وعروقها إلى خضرتها وثمرتها.

---

(١) الخوف: لغة وعرفاً: توقع حلول مكروه أو فوات محبوب وفي الاصطلاح الإشفاق من عذاب الله تعالى. وأما الرجاء فهو في اللغة: الأمل وفي العرف: تعلق القلب بحصول محبوب في المستقبل، وفي الإصطلاح: الطمع في ثواب الله مع وجود الطاعة، وكلاهما واجب على المكلف فلا يجوز خلو قلبه من أحدهما. قال تعالى: ﴿يرجون رحمته ويخافون عذابه﴾ وقال تعالى: ﴿ويدعوننا رغباً ورهباً﴾. وقال تعالى: ﴿ادعوا ربكم تضرعاً وخفية﴾.

قال: ولا يلزم تجديد الندم كلما ذكر.

(ولا يلزم تجديدها كلما ذكر الذنب خلافاً للقاضي والجبائي، ولا تعميمها).

المعصية، لأنه قد أتى بما كلف به، وخرج عن عهدته خلافاً للقاضي منا، وأبي علي من المعتزلة. وشبهتهما أنه لو لم يندم كلما ذكرها، لكان مشتهياً لها، فرحاً بها، وذلك إبطال للندم[1]، ورجوع إلى الإصرار.

والجواب المنع، إذ ربما يضرب عنها صفحاً من غير ندم عليها، ولا اشتهاء لها، وابتهاج بها. ولو كان الأمر كما ذكر، لزم أن لا تكون التوبة السابقة صحيحة.

وقال القاضي[2]: إنه إن لم يجدد ندماً، كان ذلك معصية جديدة يجب الندم عليها، والتوبة الأولى مضت على صحتها، إذ العبادة الماضية لا ينقضها شيء بعد ثبوتها.

قال: ولا تعميمه لتصح

(للإجماع على صحة إسلام من أصر على بعض معاصيه. ولأن حقيقتها الرجوع والندم والعزم، وقد وجدت.

وقال أبو هاشم: يجب أن يكون الندم لقبحها، وهو شامل للكل، ورد بأن الشامل للكل هو القبح، لا قبحها).

المذهب أنه تصح التوبة عن بعض المعاصي مع الإصرار على بعض، خلافاً لأبي هاشم لنا الإجماع على أن الكافر إذا أسلم وتاب عن كفره، مع استدامة بعض المعاصي، صحت توبته وإسلامه، ولم يعاقب إلا عقوبة تلك المعصية. وأيضاً ليست التوبة عن تلك المعاصي إلا الرجوع عنها والندم عليها،

---

(١) الندم: غم يصيب الإنسان ويتمنى أن ما وقع منه لم يقع ويقول الرسول -ﷺ: (الندم توبة).

(٢) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر أبو بكر: قاض من كبار علماء الكلام توفي عام ٤٠٣ هـ راجع في ترجمته وفيات الأعيان ١: ٤٨١ وقضاة الأندلس ٣٧ - ٤٠ وتاريخ بغداد ٥: ٣٧٩ وفي دائرة المعارف الإسلامية ٣: ٢٩٤ مزج علم الكلام بآراء جديدة أخذها عن الفلسفة اليونانية وله ترجمة واسعة كتبها بالتركية: ايزميرلي إسماعيل حقي في مجلة دار الفنون، وله في ترتيب المدارك ترجمة واسعة.

والعزم على أن يعاودها، وقد وجدت. وشبهة أبي هاشم الندم عليها يجب أن يكون لقبحها، وهو شامل للمعاصي كلها، فلا يتحقق الندم على قبيح مع الإصرار على قبيح.

وأجيب بأن الشامل للكل هو القبح، لاقبحها. والتحقيق على ما ذكره صاحب التجريد هو أن الدواعي إلى الندم عن القبائح، وإن اشتركت في كون الندم على القبيح لقبحه. لكن يجوز أن تترجح بعض الدواعي بأمور تنضم إليه، كعظم المعصية أو قلة غلبة الهوى فيها. فيبعثه ذلك الترجح على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الآخر، لانتفاء ترجيح الداعي بالنسبة إليه. ولا يلزم من ذلك أن يكون الندم على البعض الذي تحقق[1] منه الترجيح، لاقبحه. إذ لا يخرج الداعي بالنسبة إليه، ولا يلزم من ذلك أن يكون الندم على البعض الذي تحقق منه الترجيح، لا قبحه. إذ لا يخرج الداعي بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعياً إلى الندم على القبيح لقبحه. وهذا كما في الدواعي إلى الفعل لحسنه، قد يترجح البعض، فيخصص بعض الأفعال الحسنة بالوقوع. ولا يلزم من ترك البعض الآخر كون إيقاع هذا[2] البعض، لا لحسنه، بل لغرض. غاية ما في الباب أنه حصل للداعي إلى هذا الفعل لحسنه رجحان لم يحصل للداعي إلى الفعل الآخر. وهذا ما قال أصحابنا أنه كما يجوز الإتيان بواجب لحسنه مع ترك واجب آخر، يجوز ترك قبيح لقبحه مع الإصرار على قبيح آخر.

قال: ويكفي في الإجماع.

(وإن علمت الذنوب مفصلة، خلافاً لبعض المعتزلة. قالوا: وفي حق الله تعالى قد يكفي الندم كما في الفرار عن الزحف، وترك الأمر بالمعروف. وقد يفتقر إلى زائد كما في الشرب، وترك الصلاة والزكاة في حق العبد، لا بد من تسليم حق العبد أو بدله إن كان الذنب ظلماً، كالغصب[3] والقتل، ومن إرشاده إن كان إضلالاً[4]، ومن الاعتذار إليه إن كان إيذاء كالغيبة. والتحقيق أن الزائد

(١) في (ب) ارتكبه بدلاً من (تحقق منه).
(٢) سقط من (ب) لفظ (هذا).
(٣) في (أ) الغضب وهو تحريف.
(٤) في (ب) ضالاً بدلاً من (إضلالاً).

واجب آخر. إلا أنه قد لا يصح الندم بدونه، كرد المغصوب).

يعني يكفي التوبة عن المعاصي كلها الإجمال، وإن علمت مفصلة لحصول الندم والعزم[1]. وذهب بعض المعتزلة إلى أنه لا بد من الندم تفصيلاً فيما علم مفصلاً. ورد بأنه مكلف بالتوبة في كل وقت مع امتناع اجتماع الذنوب الكثيرة في وقت واحد. فلو لم يكف الإجمال، لزم تكليف ما لا يطاق.

قالوا: ثم إن كانت المعصية في خالص حق الله تعالى كالواجب، فقد يكفي الندم، كما في ارتكاب الفرار من الزحف وترك الأمر بالمعروف. وقد يفتقر إلى أمر زائد، كتسليم النفس للحد في الشرب، وتسليم ما وجب في ترك الزكاة، ومثله في ترك الصلاة. وإن تعلقت بحقوق العباد، لزم مع الندم إيصال حق العبد[2]، أو بدله إليه إن كان الذنب ظلماً، كما في الغصب، والقتل العمد. ولزم إرشاده إن كان الذنب إضلالاً له. والاعتذار إليه إن كان إيذاء كما في الغيبة. ولا يلزم تفصيل ما اغتابه به إلا إذا بلغه على وجه أفحش.

والتحقيق أن هذا الزائد واجب آخر خارج عن التوبة على ما قال إمام الحرمين أن القاتل إذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص، صحت توبته في حق الله تعالى، وكان منعه القصاص من مستحقه معصية متجددة تستدعي توبة. ولا يقدح في التوبة عن القتل. ثم قال: وربما لا يصح التوبة بدون الخروج من حق العبد، كما في الغصب[3]، فإنه لا يصح الندم عليه مع إدامة اليد على المغصوب، ففرق بين القتل والغصب.

قال: المبحث الخامس عشر

(المبحث الخامس عشر ـ قد أطبق الكتاب والسنة والإجماع على وجوب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. فالمراد بالمعروف الواجب، والمنكر الحرام. وإلا فالأمر بالمندوب، أو النهي عن المكروه ليس بواجب، بل مندوب. وقوله تعالى: ﴿عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم﴾[4].

---

(١) في (أ) لعزم بدلاً من (العزم).

(٢) أي رد الحقوق لأصحابها كاملة غير منقوصة.

(٣) وهذا يكاد شبه اتفاق بين جميع الأئمة.

(٤) سورة المائدة آية رقم ١٠٥.

معناه: أصلحوا أنفسكم لأداء الواجبات، وترك المعاصي وبالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر لا يضركم بعد النهي عنادهم وإصرارهم، ﴿لا إكراه في الدين﴾[1] منسوخ بآيات القتال، ورخصة النبي (ﷺ) في الترك إنما هي عند انتفاء الشرط، وهو العلم بوجه المعروف والمنكر بتجويز التأثير وانتفاء المفسدة).

في الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. قد جرت عادة المتكلمين بإيرادهما في علم الكلام، مع أنهما بالفروع أشبه، وكأنهما يشبهان التوبة في الزجر عن ارتكاب المعصية، والإخلال بالواجب. والمراد بالمعروف الواجب، وبالمنكر الحرام، ولهذا بنوا القول بأنهما واجبان مع القطع بأن الأمر بالمندوب ليس بواجب، بل مندوب. والدليل على وجوبهما، من غير توقف على ظهور الإمام كما يزعم الروافض، الكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتاب فقوله تعالى: **﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾**[2]. وقوله تعالى: **﴿وأمر بالمعروف وانه عن المنكر﴾**[3].

وأما السنة فلقوله (عليه السلام): «مر بالمعروف، وانه عن المنكر، واصبر على ما أصابك»[4].

وقوله (عليه السلام): «لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر، أو ليسلطن الله عليكم شراركم، ثم يدعوا خياركم فلا يستجاب لكم».

وقوله (عليه السلام): «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده. فإن لم يستطع، فبلسانه. فإن لم يستطع فبقلبه. وهذا أضعف الإيمان».

---

(١) سورة البقرة آية رقم ٢٥٦.
(٢) سورة آل عمران آية رقم ١٠٤.
(٣) سورة لقمان آية رقم ١٧.
(٤) الحديث رواه الإمام أحمد في المسند ٤ : ٢٩٩ وفيه زيادة «فإن لم تطق ذلك فكف لسانك إلا من الخير».

وأما الإجماع فهو أن المسلمين في الصدر الأول وبعده كانوا يتواصون بذلك، ويوبخون تاركه مع الاقتدار عليه. فإن استدل على نفي الواجب بقوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لاَ يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[2].

وبما روي عن عائشة (رضي الله عنها) أنها قالت: قلنا: يا رسول الله، متى لا يؤمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر؟ قال: «إذا كان البخل في خياركم، وإذا كان الحكم في رذالكم، وإذا كان الإدهان في كباركم، وإذا كان الملك في صغاركم»[3].

أجيب بأن المعنى: أصلحوا أنفسكم بأداء الواجبات وترك المعاصي، وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يضركم بعد النهي عنادهم وإصرارهم على المعصية أو لا يضر المهتدي إذا نهى ضلال الضال. وقوله: ﴿لا إكراه﴾ منسوخ بآيات القتال. على أنه ربما يناقش في كون الأمر والنهي إكراهاً. وأما الحديث فلا يدل إلا على نفي الوجوب عند فوات الشرط بلزوم المفسدة وانتفاء الفائدة. فإن من شرائط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر علم الفاعل بوجههما من أنه واجب معين، أو مخير مضيق، أو موسع. عين أو كفاية. وكذا في المنفى.

وبالجملة العلم بما يختلف باختلافه حال الأمر والنهي ليقعا على ما ينبغي. ومنها تجويز التأثير بأن لا يعلم عدم التأثير قطعاً لئلا يكون عبثاً واشتغالاً بما لا يعني.

فإن قيل: يجنب - وإن لم يؤثر - إعزازاً للدين.

قلنا: ربما تكون ذلك إذلالاً. ومنها انتفاء مضرة ومفسدة أكثر من ذلك المنكر أو مثله. وهذا في حق الوجوب، دون الجواز. حتى قالوا: يجوز وإن ظن أنه يقتل ولا ينكى نكاية بضرب ونحوه، لكن يرخص له السكوت. بخلاف

---

(١) سورة المائدة آية رقم ١٧٥. (٢) سورة البقرة آية رقم ٢٥٦.

(٣) لم نعثر على هذا الحديث في كتاب الصحاح والله أعلم

من يحمل وحده على المشركين، ويظن أنه يقتل فإنه إنما يجوز إذا غلب على ظنه أنه ينكى فيهم بقتل أو جرح أو هزيمة.

قال: ولا يختص بالولاة.

(ولا يختص بالولاة إلا إذا انتهى إلى القتل، ولا بأهل الاجتهاد إلا إذا كان مدركه الاجتهاد. ولا بمن لا يرتكب مثله لأنهما واجبان متميزان. ويسقط بقيام البعض عن الباقين لأنه فرض كفاية. وإذا نصب واحد كالمحتسب تعين عليه. وهل يجوز للمجتهد الاعتراض على آخر في محل الخلاف وفيه خلاف).

كان المسلمون في الصدر الأول وبعده يأمرون الولاة بالمعروف، وينهونهم عن المنكر من غير نكير من أحد ولا توقيف على إذن، فعلم أنه لا يختص بالولاة، بل يجوز لآحاد الرعية بالقول والفعل. لكن إذا انتهى الأمر إلى نصب القتال، وشهر السلاح، ربط بالسلطان، حذراً عن الفتنة. كذا ذكر إمام الحرمين، وقال: إن الحكم الشرعي إذا استوى في إدراكه الخاص والعام ففيه للعالم وغير العالم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وإذا اختص مدركه بالاجتهاد، فليس للعوام فيه أمر ونهي بل الأمر فيه موكول إلى أهل الاجتهاد ثم ليس لمجتهد أن يتعرض بالردع والزجر على مجتهد آخر في موضع الخلاف. إذ كل مجتهد مصيب في الفروع عندنا.

ومن قال إن المصيب واحد، فهو غير متعين عنده. وذكر في محيط الحنفية[1] أن للحنفي أن يحتسب على الشافعي في أكل الضبع. ومتروك التسمية عمداً. وللشافعي أن يحتسب على الحنفي في شرب المثلث، والنكاح بلا ولي، ثم لا يختص وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لمن يكون ورعاً لا يرتكب مثله. بل من رأى منكراً وهو يرتكب مثله فعليه أن ينهى عنه. لأن تركه للمنكو ونهيه عنه فرضان متميزان، ليس لمن ترك أحدهما ترك الآخر، ثم هو فرض كفاية إذا قام به في كل بقعة[2] من فيه غناء، سقط الفرض عن الباقين. وهذا لا ينافي القول بأنه فرض على الكل، لأن المذهب أن فرض

(١) هم أصحاب الإمام النعمان ثابت التيمي بالولاء الكوفي أبو حنيفة إمام الحنفية المجتهد توفي عام ١٥٠ هـ راجع تاريخ بغداد ١٣: ٣٢٣ - ٤٢٣ وابن خلكان ٢: ١٦٣ والنجوم الزاهرة ٢: ١٢ والبداية والنهاية ١٠: ١٠٧

(٢) في (ب) البعض بدلاً من (بقعه).

الكفاية فرض على الكل ويسقط بفعل البعض. نعم، إذا نصب لذلك أحد تعين عليه، فيحتسب فيما يتعلق بحقوق الله تعالى من غير بحث وتجسس. وفيما يتعلق بحقوق العباد لا على وجه العموم كمطل المديون الموسر، وتعدي الجار في جدار الجار، يحتسب إذا استعداه صاحب الحق. وعلى العموم كتعطل شرب البلد. وانهدام سوره[1] وترك أهله رعاية أبناء السبيل المحتاجين مع عدم المال في بيت المال، يحتسب ويأمر على الإطلاق، وينكر على من يغير هيئات العبادات، كالجهر في الصلاة السرية وبالعكس، وعلى من يزيد في الأذان، وعلى من يتصدى للإفتاء أو التدريس أو الوعظ وهو ليس من أهله، وعلى القضاة إذا حجبوا[2] الخصوم، أو قصروا في النظر في الخصومات، وعلى أئمة المساجد المطروقة إذا طولوا في الصلاة. وبهذا يعلم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقتصر على الواجب والحرام، وينبغي أن يحتسب برفق وسكون، متدرجاً إلى الأغلظ فالأغلظ، بحسب حال المنكر. ذكر في المحيط[3] للحنفية أن من رأى غيره مكشوف الركبة ينكر عليه برفق، ولا ينازعه إن لج، وفي الفخذ ينكر عليه بعنف ولا يضربه وإن لج، وفي السوءة أدبه وإن لج قتله.

قال: الفصل الثالث في الأسماء والأحكام:

وفيه مباحث. هذه الترجمة شائعة في كلام المتقدمين، ويعنون بالأسماء أسامي المكلفين في المدح، مثل المؤمن، والمسلم، والمتقي، والصالح، وفي الذم مثل: الكافر، والفاسق، والمنافق. وبالأحكام ما لكل منها في الآخرة من الثواب والعقاب وكيفيتهما.

قال: المبحث الأول ـ الإيمان في اللغة: التصديق، إفعال من الأمن للصيرورة أو التعدية.

(ويعدى بالباء واللام لملاحظة معنى الاعتراف والإذعان، ولما أن مآله إلى أخذ الشيء صادقاً، والصدق مما يوصف به المتكلم، والكلام والحكم تعلق بالشيء باعتبارات مختلفة مثل: آمنت بالله وبالملائكة، وبالكتاب، وبالرسول، وباليوم

---

(١) في (ب) حوائطه بدلاً من (سورة).

(٢) في (ب) منعوا بدلاً من (حجبوا).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (كتاب).

الآخر، وبالقدر. وأما في الشرع فإما أن يجعل لفعل القلب فقط، او اللسان فقط، أو كليهما وحدهما أو مع سائر الجوارح.

فعلى الأول هو اسم للتصديق[1] عند الأكثرين، أعني تصديق النبي (ﷺ) فيما علم مجيئه به بالضرورة. وللمعرفة عند الشيعة، وجهم[2]، والصالحي.

وعلى الثاني للإقرار بشرط المعرفة عند الرقاشي، وبشرط التصديق عند القطان، وبلا شرط عند الكرامية.

وعلى الثالث لمجموع التصديق والإقرار، وعليه أكثر المحققين، إلا أنه كثيراً ما يقع في عباراتهم مكان التصديق المعرفة أو العلم أو الاعتقاد.

وعلى الرابع للإقرار باللسان، والتصديق بالجنان، والعمل بالأركان، إما على أن يجعل تارك العمل خارجاً عن الايمان، داخلاً في الكفر، وعليه الخوارج، أو غير داخل فيه، وعليه المعتزلة، مختلفين في أن الأعمال فعل الواجبات، وترك المحظورات، أو مطلق فعل الطاعات. وإما على أن لا يجعل خارجاً وعليه أكثر السلف. وهو المحكي عن مالك والشافعي ذهاباً إلى أنه قد يطلق على ما هو الأساس في النجاة. وعلى الكامل المنجي بلا خلاف، وإلا فانتفاء الشيء بانتفاء جزئه ضروري)

بحسب الأصل كأن المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذوباً، أو جعل الغير آمناً من التكذيب والمخالفة. ويعدى بالباء لاعتبار معنى الإقرار والاعتراف، كقوله تعالى: ﴿آمن الرسول بما أنزل اليه﴾[3].

وباللام لاعتبار معنى الإذعان والقبول كقوله تعالى حكاية: ﴿وما أنت بمؤمن

---

(١) في (أ) اسم للعسديق وهو تحريف.

(٢) هو جهم بن صفوان السمرقندي أبو محرز من موالي بني راسب رأس الجهمية قال الذهبي: الضال المبدع هلك في زمان صغار التابعين، وقد زرع شراً عظيماً، كان يقضي في عسكر الحارث ابن سريج، الخارج على الأمراء فقبض عليه نصر وأمر بقتله فقتل. راجع ميزان الاعتدال ١ : ١٩٧ والكامل لابن الأثير حوادث سنة ١٢٨ ولسان الميزان ٢ : ١٤٢.

(٣) سورة البقرة اية رقم ٢٨٥.

لنا ولو كنا صادقين﴾[1].

ولما أنه في التحقيق عائد إلى أخذ الشيء صادقاً، والصدق مما يوصف به المتكلم، والكلام والحكم يقع تعليقه بالشيء باعتبارات مختلفة مثل: آمنت بالله أي بأنه واحد متصف بما يليق، منزه عما لا يليق. وآمنت بالرسول، أي بأنه مبعوث من الله تعالى، صادق فيما جاء به. وآمنت بملائكته، أي بأنهم عباده المكرمون، المطيعون، المعصومون، لا يتصفون بذكورة ولا أنوثة، ليسوا إناث الله، ولا شركاءه وآمنت بكتبه وكلماته، أي بأنها منزلة من عند الله، صادقة فيما تتضمنه من الأحكام. وآمنت باليوم الآخر، أي بأنه كائن البتة. وآمنت بالقدر، أي بأن الخير والشر بتقدير الله ومشيئته، ومرجع الكل إلى القبول والاعتراف. وأما في الشرع فاختلف الآراء في تحقيق الإيمان وفي كونه اسماً لفعل القلب فقط، أو فعل اللسان فقط، أو لفعلهما جميعاً، وحدهما أو مع سائر الجوارح. وهذه طرق أربعة.

فعلى الأول قد يجعل اسماً للتصديق. أعني تصديق النبي فيما علم مجيئه به بالضرورة. أي فيما اشتهر كونه مع الدين. بحيث يعلمه من غير افتقار إلى نظر واستدلال، كوحدة الصانع، ووجوب الصلاة، وحرمة الخمر، ونحو ذلك. ويكفي الإجمال فيما يلاحظ إجمالاً. ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلاً، حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال عنه. وبحرمة الخمر عند السؤال عنه كان كافراً. وهذا هو المشهور. وعليه الجمهور. وقد يجعل اسماً للمعرفة. أعني معرفة ما ذكرناه، ويتناول معرفة الله تعالى بوحدانيته، وسائر ما يليق به، وتنزهه عما لا يليق به، وهو مذهب الشيعة[2]، وجهم بن صفوان، وأبي الحسين الصالحي من القدرية. وقد يميل إليه الأشعري. وستعرف فرقاً بين المعرفة والتصديق. ومن الناس من يكاد يقول

---

(١) سورة يوسف آية رقم ١٧.

(٢) الشيعة: هم الذين شايعو علياً ـ رضي الله عنه على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصيه إما جلياً وإما خفياً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده، وقالوا ليست الإمامة بقضية مصلحة بل قضية أصولية. راجع الملل والنحل ١: ١٤٦ .

بأنه اسم لمعنى آخر، غير المعرفة. والتصديق هو التسليم. إلا أنه يعود بالآخرة إلى التصديق على ما يراه أهل التحقيق.

وعلى الثاني، وهو أن يجعل اسماً لفعل اللسان. أعني الإقرار بحقية ما جاء به النبي (عليه السلام). وقد يشترط معه معرفة القلب، حتى لا يكون الإقرار بدونها إيماناً. وإليه ذهب الرقاشي زاعماً أن المعرفة ضرورية يوجد لا محالة. فلا يجعل من الإيمان لكونه اسماً لفعل مكتسب، لا ضروري. وقد يشترط التصديق. وإليه ذهب القطان،[1] وصرح بأن الإقرار الخالي عن المعرفة والتصديق لا يكون إيماناً. وعند اقترانه بهما يكون الإيمان هو الإقرار فقط. وقد لا يشترط شيء منهما. وإليه ذهب الكرامية، حتى إن من أضمر الكفر، وأظهر الإيمان، يكون مؤمناً، إلا أنه يستحق الخلود في النار. ومن أضمر الإيمان، وأظهر الكفر، لا يكون مؤمناً. ومن أضمر الإيمان، ولم يتفق منه الإظهار والإقرار، لم يستحق الجنة. وإذا تحققت فليس لهؤلاء الفرق الثلاث كثير خلاف في المعنى وفيما يرجع إلى الأحكام.

وعلى الثالث، وهو أن يكون اسماً لفعل القلب واللسان، فهو اسم للتصديق المذكور، مع الاقرار. وعليه كثير من المحققين، وهو المحكي عن أبي حنيفة (رحمه الله تعالى). وكثيراً ما يقع في عبارات النحارير من العلماء مكان التصديق، تارة المعرفة، وتارة العلم، وتارة الاعتقاد. فعلى هذا من صدق بقلبه، ولم يتفق له الإقرار باللسان في عمره مرة، لا يكون مؤمناً عند الله تعالى، ولا يستحق دخول الجنة، ولا النجاة من الخلود في النار. بخلاف ما إذا جعل اسماً للتصديق فقط. فإن الإقرار حينئذ شرط لإجراء الأحكام في الدنيا من الصلاة عليه، وخلفه، والدفن في مقابر المسلمين، والمطالبة بالعشور والزكاة، ونحو ذلك. ولا يخفى أن الإقرار بهذا الغرض لا

---

(١) هو يحيى بن سعيد بن فروخ القطان التميمي بو سعيد من حفاظ الحديث ثقة حجة من أقران مالك وشعبة من أهل البصرة كان يفتي بقول أبي حنيفة وأورد له البلخي سقطات ولم يعرف له تأليف إلا ما في كشف الظنون من أن له كتاب المغازي. قال أحمد بن حنبل: ما رأيت بعيني مثل يحيى القطان توفي عام ١٩٨ هـ راجع تذكرة الحفاظ ١ : ٢٧٤ وتهذيب التهذيب ١١ : ٢١٦ وتاريخ بغداد ١٤ : ١٣٥ وكشف الظنون ١٤٦ والعبر للذهبي ١ : ٣٢٧.

بد أن يكون على وجه الإعلان والإظهار على الإمام وغيره من أهل الإسلام. بخلاف ما إذا كان لإتمام الإيمان، فإنه يكفي مجرد التكلم، وإن لم يظهر على غيره. ثم الخلاف فيما إذا كان قادراً، وترك التكلم، لا على وجه الإباء. إذ العاجز كالأخرس مؤمن وفاقاً. والمصر على عدم الإقرار مع المطالبة به كافر وفاقاً لكون ذلك من أمارات عدم التصديق. ولهذا أطبقوا على كفر أبي طالب.(١) وإن كابرت الروافض غير متأملين في أنه كان أشهر أعمام النبي (عليه السلام)، وأكثرهم اهتماماً به، وأوفرهم حرصاً من النبي (عليه السلام) على إيمانه. فكيف اشتهر إيمان حمزة والعباس (رضي الله عنهما)، وشاع على رؤوس المنابر فيما بين الناس، وورد في إيمانهما الأحاديث المشهورة، وكثر منهما في الإسلام المساعي المشكورة دون أبي طالب.

وأما على الرابع، وهو أن يكون الإيمان اسماً لفعل القلب واللسان والجوارح على ما يقال إنه إقرار باللسان، وتصديق بالجنان، وعمل بالأركان. فقد يجعل تارك العمل خارجاً عن الإيمان، داخلاً في الكفر، وإليه ذهب الخوارج، أو غير داخل فيه، وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين، وإليه ذهب المعتزلة، إلا أنهم اختلفوا في الأعمال، فعند أبي علي، وأبي هاشم، فعل الواجبات، وترك المحظورات، وعند أبي الهذيل، وعبد الجبار، فعل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة، إلا أن الخروج عن الإيمان، وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي أن يكون مذهباً لعاقل. وقد لا يجعل تارك العمل خارجاً عن الإيمان، بل يقطع بدخول الجنة، وعدم خلوده في النار، وهو مذهب أكثر السلف، وجميع أئمة الحديث، وكثير من المتكلمين، والمحكى عن مالك والشافعي والأوزاعي(٢)، وعليه إشكال ظاهر، وهو أنه كيف لا ينتفي الشيء؟

---

(١) هو عبد مناف بن عبد المطلب بن هاشم من قريش أبو طالب والد علي ـ رضي الله عنه، وعم النبي ـ ﷺ ـ وكافله ومربيه وناصره كان من أبطال بني هاشم ورؤسائهم ومن الخطباء العقلاء الأباة، وله تجارة نشأ النبي في بيته وسافر معه إلى الشام في صباه ولما ظهر الرسول ـ ﷺ ـ كان أبو طالب له نعم المساعد والمعين لم يسلم واستمر على ذلك إلى أن توفي عام ٣ ق. هـ.

(٢) هو عبد الرحمن بن عمرو بن يحمد الأوزاعي أبو عمرو إمام الديار الشامية في الفقه والزهد، =

أعني الإيمان. مع انتفاء ركنه، أعني الأعمال. وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل اسماً للإيمان؟ وجوابه أن الإيمان يطلق على ما هو الأصل والأساس في دخول الجنة، وهو التصديق وحده، أو مع الإقرار. وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف، وهو التصديق مع الإقرار والعمل على ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم. . .﴾(١) إلى قوله: ﴿أولئك هم المؤمنون حقاً﴾.

وموضع الخلاف أن مطلق الاسم للأول أم الثاني؟ وذكر الإمام في وجه الضبط أن الإيمان إما أن يكون اسماً لعمل القلب فقط، وهو المعرفة عند الإمامية، وجهم، والتصديق عندنا، وإما لعمل الجوارح. فإن كان هو القول، فمذهب الكرامية. أو سائر الأعمال، فمذهب المعتزلة. وإما مجموع عمل القلب والجوارح، وهو مذهب السلف. وفيه اختلال من جهة ترك عمل القلب في مذهب الاعتزال، وعدم التعرض لمذهب التصديق والإقرار.

فإن قيل: قد ذكرت من المذاهب ما يبلغ عشرة ونحن قاطعون بأن النبي (عليه السلام) ومن بعده كانوا يأمرون بأمر معلوم يمتثل من غير افتقار إلى بيان، ولا استفسار إلا بحسب المتعلق. أعني ما يجب الإيمان به، فكيف ذلك؟

قلنا: لا خفاء ولا خلاف في أنهم كانوا يأمرون بالتصديق وقبول الأحكام، ويكتفون في حق الأحكام الدنيوية بما يدل على ذلك، وهو الإقرار. إلا أنه وقع اختلاف واجتهاد في أن مناط الأحكام الأخروية مجرد هذا المعنى أم مع الإقرار، أم كلاهما مع الأعمال. وفي أن ذلك مجرد معرفة واعتقاد أم أمر زائد على ذلك. وهذا لا بأس به.

= وأحد الكتاب المترسلين، ولد في بعلبك ونشأ في البقاع وسكن بيروت وتوفي بها عام ١٥٧ هـ وعرض عليه القضاء فامتنع له كتاب السنن في الفقه والمسائل. وغير ذلك راجع ابن النديم ١: ٢٢٧، والوفيات ١: ٢٧٥ وتاريخ بيروت ١٥، وحلية الأولياء ٦: ١٣٥.

(١) سورة الأنفال آية رقم٢، ٤ وتكملة الآيات﴿ وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون، أولئك هم المؤمنون حقاً لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم﴾.

قال . لنا مقامات .

الأول ـ

(أنه فعل القلب لقوله تعالى: ﴿أولئك كتب في قلوبهم الإيمان﴾[1] ﴿وقلبه مطمئن بالإيمان﴾[2] ﴿ولم تؤمن قلوبهم﴾[3] ﴿ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾[4]

وفي الحديث: «اللهم ثبت قلبي على دينك»[5]، «ومن كان في قلبه مثقال ذرة من حبة من خردل من الإيمان»[6]. قالوا: ﴿فأثابهم الله بما قالوا﴾[7] وأيضاً شاع الاكتفاء بالكلمتين.

قلنا: الثواب على المقول، وهو المعنى، أو على القول بدلالته عليه والاكتفاء إنما كان في حكم الدنيا، وبه عصمة الدم والمال. ولذا قال: «أمرت أن أقاتل الناس. . . »[8] الحديث)

أن الإيمان فعل القلب دون مجرد فعل اللسان.

الثاني ـ أنه التصديق دون المعرفة والاعتقاد.

والثالث ـ أن الأعمال ليست داخلة فيه بحيث ينتفي هو بانتفائها.

---

(١) سورة المجادلة آية رقم ٢٢

(٢) سورة النحل آية رقم ١٠٦

(٣) سورة المائدة آية رقم ٤١.

(٤) سورة الحجرات آية رقم ١٤.

(٥) الحديث رواه الترمذي في القدر ٧ وابن ماجه في المقدمة ١٣ وأحمد بن حنبل في المسند ٢: ٤، ٨، ٣: ١١٢ (حلبى).

(٦) الحديث عند الإمام البخاري في كتاب الإيمان ١٥ والرقاق ٣٥، ٥١ والفتن ١٣، والتوحيد ٣٤، ٣٦ ورواه الإمام مسلم في الإيمان ١٤٧ ـ ١٤٩، ١٨٥، ٢٣٠، ٣٠٢، ٣٠٤ والفتن ٥٢ والترمذي في الفتن ١٧ وابن ماجه في المقدمة ٩ والزهد ١٦ وابن حنبل في المسند ١: ٢٨٢، ٢٩٦، ٣٩٩ (حلبى).

(٧) سورة المائدة آية رقم ٨٥.

(٨) سبق تخريج هذا الحديث.

أما المقام الأول فبيانه بنصوص تدل على ذلك حتى إن القول بكون الإيمان مجرد الإقرار يكاد يجري مجرى إنكار النصوص. قال الله تعالى: ﴿**أولئك كتب في قلوبهم الإيمان**﴾[1] ﴿**إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان**﴾[2] ﴿**الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم**﴾[3] ﴿**قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم**﴾[4] ﴿**إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن**﴾[5].

وقال النبي(صلى الله تعالى عليه وسلم): «اللهم ثبت قلبي على دينك، ومن كان في قلبه مثقال حبة من خردل من الإيمان»[6] الحديث.

وقد يستدل بوجهين:

أحدهما ـ أنه لو كان الإيمان هو القول لما كان المكلف مؤمناً حقيقة إلا حال التلفظ لإنقضاء القول بعده، بخلاف التصديق، فإنه باقٍ في القلب حتى حال النوم والغفلة إلى طرآن ضده، الذي هو الكفر.

وأجيب بعد تسليم كون اسم الفاعل حقيقة في الحال، دون الماضي بأن المؤمن من بحسب الشرع اسم لمن تكلم بما يدل التصديق إلى أن يطرأ ضده. وثانيهما أنا لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى، أو وضعه لمعنى آخر، لم يكن المتلفظ به مؤمناً قطعاً.

وأجيب بأنهم لا يعنون أن الإيمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت، بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب أية ألفاظ كانت، وأية حروف، من غير أن يجعل التصديق جزءاً منه. والحاصل أنه إسم للمقيد، دون المجموع. تمسك المخالف بوجهين:

أحدهما ـ قوله تعالى: ﴿**فأثابهم الله بما قالوا**﴾[1].

حيث رتب ثواب الجنة على القول.

---

(١) سورة المجادلة آية رقم ٢٢.
(٢) سورة النحل آية رقم ١٠٦.
(٣) سورة المائدة آية رقم ٤١.
(٤) سورة الحجرات آية رقم ١٤.
(٥) سورة الممتحنة آية رقم ١٠.
(٦) سبق تخريج هذا الحديث.
(٧) سورة المائدة آية رقم ٨٥.

قلنا: إن كانت «ما» موصولة فالقول بالتحقيق هو المعنى. وإن كانت مصدرية، فالقول إن حمل على اللفظ، فالثواب عليه لدلالته على وجود المعنى في النفس. وإن حمل على النفس، فهو نفس التصديق. ويدل على ما ذكرنا قوله تعالى: ﴿إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار﴾[١]

حيث رتب على القول الخالي عن تصديق القلب العقاب بالنار. والمخالف أيضاً لا يخالف في ذلك. وقوله تعالى: ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين﴾[٢].

حيث نفى الإيمان عمن أقر باللسان دون القلب.

وثانيهما أن النبي (عليه السلام) ومن بعده كانوا يكتفون من كل أحد بمجرد الإقرار والتلفظ بكلمتي الشهادة، حتى أن أسامة حين قتل من قال: «لا إله إلا الله» ذهاباً إلى أنه لم يكن مصدقاً بالقلب، أنكر عليه النبي (عليه السلام) وقال: هلا شققت قلبه[٣]؟ وقال (عليه السلام): «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله. فإذا قالوا ذلك، عصموا مني دماءهم وأموالهم»[٤].

قلنا: هذا في حق أحكام الدنيا، وإنما النزاع في أحكام الآخرة. وإذا تأملت فحديث أسامة لنا، لا علينا.

قال: المقام الثاني أن الإيمان

(في الشرع لم ينقل إلى غير معنى التصديق، لأنه خلاف الأصل، ولأن العرب كانوا يتمثلون من غير استفسار ولا توقف إلا فيما يجب الإيمان به. وقد بين بقوله ﷺ: «الإيمان أن تؤمن بالله...»[١] الحديث. غاية الأمر أنه خص بالتصديق بأمور مخصوصة. ومعناه ما يعبر عنه بكرويدن وراستكوى داشتن،

---

(١) سورة النساء آية رقم ١٤٥.

(٢) سورة البقرة آية رقم ٨.

(٣) الحديث رواه الإمام مسلم في كتاب الإيمان ١٥٨ وأبو داود في الجهاد ٩٥ وابن ماجه في الفتن ١ وأحمد بن حنبل في المسند ٤: ٤٣٩، ٥: ٢٠٧ (حلبي).

(٤) سبق تخريج هذا الحديث.

(٥) سبق تخريج هذا الحديث.

ويقابله التكذيب، وينافيه التردد، وهو غير العلم والمعرفة، لأن من الكفار من كان يعرف ولا يصدق. قال الله:

﴿الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم﴾[1] ﴿وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق﴾[2] ﴿وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم﴾[3].

وبين الفرق بأن المقابل للتصديق الإنكار والتكذيب، وللمعرفة النكر والجهالة. ولهذا قد يفسر بالتسليم، وبالعكس. وبأن التصديق ربط القلب على ما علم من إخبار المخبر،وهو كسبي اختياري،ولهذا يؤمر به ويثاب عليه. والمعرفة ربما تحصل بلا كسب. ولقد زاد من قال: المعتبر في الإيمان التصديق الاختياري. ومعناه نسبة الصدق إلى المتكلم اختياراً. وبهذا يمتاز عما جعل في المنطق مقابلاً للتصور فإنه قد يخلو عن الاختيار فلا يكون تصديقاً في اللغة، فلا يكون إيماناً في الشرع، كيف والتصديق مأمور به، فيكون فعلاً اختيارياً هو إيقاع النسبة اختياراً، والعلم كيفية نفسانية أو انفعال).

في اللغة التصديق بشهادة النقل عن أئمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال. ولم ينقل في الشرع إلى معنى آخر.

أما أولاً، فلأن النقل خلاف الأصل لا يصار إليه إلا بدليل.

وأما ثانياً، فلأنه كثر في الكتاب والسنة خطاب العرب به. بل كان ذلك أول الواجبات وأساس المشروعات، فامتثل من امتثل من غير استفسار ولا توقف إلى بيان. ولم يكن ذلك من الخطاب بما لا يفهم، وإنما احتيج إلى بيان ما يجب الإيمان به، فبين وفصل بعض التفصيل، حيث قال النبي (عليه السلام) لمن سأله عن الإيمان: «الإيمان أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله...»[4] الحديث.

---

(١) سورة البقرة آية رقم ١٤٦.

(٢) سورة البقرة آية رقم ١٤٤.

(٣) سورة النمل آية رقم ١٤.

(٤) سبق تخريج هذا الحديث.

فذكر لفظ تؤمن بالله تعويلاً على ظهور معناه عندهم. ثم قال: هذا جبرائيل أتاكم يعلمكم دينكم. ولو كان الإيمان غير التصديق، لما كان هذا تعليماً وإرشاداً، بل تلبساً وإضلالاً. نعم، لو قيل: إنه في اللغة لمطلق التصديق، وقد نقل في الشرع إلى التصديق بأمور مخصوصة، فلا نزاع. وإنما المقصود أنه تصديق بالأمور المخصوصة بالمعنى اللغوي، وهو ما يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وراستكوي داشتن. ويخالفه التكذيب، وينافيه التوقف والتردد. ولهذا اختار العلماء في ألفاظ الإيمان كرويدم باور داشتم راستكوي داشتم بدل، وأنه معنى واضح عند العقل لا يشتبه على العوام، فضلاً عن الخواص. والمذهب أنه غير العلم والمعرفة، لأن من الكفار من كان يعرف الحق ولا يصدق به عناداً واستكباراً. قال الله تعالى: ﴿الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون﴾[1].

وقال: **﴿وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون﴾[2].**

وقال: **﴿وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً﴾[3]**

وقال حكاية عن موسى (عليه السلام) لفرعون: **﴿لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض بصائر﴾[4]**

فاحتيج إلى الفرق بين العلم بما جاء به النبي (عليه السلام) وهو معرفته، وبين التصديق ليصح كون الأول حاصلاً للمعاندين، دون الثاني، وكون الثاني إيماناً دون الأول. فاقتصر بعضهم على أن ضد التصديق هو الإنكار والتكذيب، وضد المعرفة النكارة والجهالة. وإليه أشار الإمام الغزالي[5] (رحمه الله) حيث فسر التصديق بالتسليم، فإنه لا يكون مع الإنكار والاستكبار، بخلاف العلم

(١) سورة البقرة آية رقم ١٤٦.
(٢) سورة البقرة آية رقم ١٤٤.
(٣) سورة النمل آية رقم ١٤.
(٤) سورة الإسراء آية رقم ١٠٢.
(٥) سبق الترجمة له في كلمة وافية.

والمعرفة. وفصل بعضهم زيادة تفصيل، وقال: التصديق عبارة عن ربط القلب بما علم من إخبار المخبر، وهو أمر كسبي يثبت باخبار المصدق. ولهذا يؤمر ويثاب عليه، بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة، فإنها ربما يحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر، وحققه بعض المتأخرين زيادة تحقيق، فقال: المعتبر في الإيمان هو التصديق الاختياري. ومعناه نسبة الصدق إلى المتكلم اختياراً. وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور. فإنه قد يخلو عن الاختيار. كما إذا ادعى النبي النبوة، وأظهر المعجزة، فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير أن ينسب إليه اختياراً، فانه لا يقال في اللغة إنه صدقه فلا يكون إيماناً شرعياً. كيف، والتصديق مأمور به، فيكون فعلاً اختيارياً زائداً على العلم لكونه كيفية نفسانية أو انفعالاً وهو حصول المعنى في القلب، والفعل القلبي ليس كذلك. بل هو إيقاع النسبة اختياراً الذي هو كلام النفس، ويسمى عقد القلب. فالسوفسطائي عالم بوجود النهار، وكذا بعض الكفار بنبوة النبي (عليه السلام)، لكنهم ليسوا مصدقين لغة، لأنهم لا يحكمون اختياراً، بل ينكرون. وكلام هذا المحقق متردد يميل تارة إلى أن التصديق المعتبر في الإيمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو أحد قسمي العلم لكونه مقيداً بالاختيار، وكون التصديق العلمي أعم لا فرق بينهما إلا بلزوم الاختيار وعدمه، وتارة إلى أنه ليس من جنس العلم أصلاً لكونه فعلاً اختيارياً، وكون العلم كيفية أو انفعالاً. وعلى هذا الأخير أصر بعض المعتنين بتحقيق معنى الإيمان، وجزم بأن التسليم الذي فسر به الإمام الغزالي التصديق ليس من جنس العلم، بل أمر وراء معناه كردن دادن وكرويدن وحق داشتن مرانداكه حق دانسته باشى. ويؤيده ما ذكر إمام الحرمين[1] أن التصديق على التحقيق كلام النفس، لكن لا يثبت كلام النفس إلا مع العلم.

---

(١) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني أبو المعالي: ركن الدين الملقب بإمام الحرمين، أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي ولد في جوين عام ٤١٩ وتوفي عام ٤٧٨ من كتبه غياث الأمم والتياث الظلم، والعقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، والبرهان في أصول الفقه وغير ذلك كثير. راجع وفيات الأعيان ١ : ٣٨٧ والسبكى ٣: ٢٤٩ وتبيين كذب المفتري ٢٧٨ ـ ٢٨٥

ونحن نقول: لا شك أن التصديق المعتبر في الإيمان هو ما يعبر عنه في الفارسية بكرويدن وباور كردن وراستكوي داشتن إذا أضيف إلى الحاكم، وراست داشتن وحق داشتن إذا أضيف إلى الحكم. ولا يكفي مجرد العلم والمعرفة الخالي عن هذا المعني. لكن ههنا مواضع نظر ومطارح فكر لا بد من التنبيه عليها، ولا غنى من الإشارة إليها:

الأول ـ أنه ليس معنى كون المأمور به مقدوراً. واختيارياً أنه يلزم أن يكون البتة من مقولة الفعل التي ربما ينازع في كونها من الأعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية، بل أن يصح تعلق قدرته به، وحصوله بكسبه واختياره، سواء كان في نفسه من الأوضاع والهيئات، كالقيام والقعود، أو الكيفيات كالعلم والنظر. ﴿فاعلم أنه لا إله إلا هو﴾[1] ﴿قل انظروا ماذا في السموات والأرض﴾[2]. أو الانفعالات كالتسخين، والتبرد، والحركات، والسكنات، وغير ذلك، كالصلاة. أو التروك كالصوم، إلى غير ذلك. ومع هذا فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الأمور، لا مجرد إيقاعها. فكون الإيمان مأموراً به اختيارياً، مقدوراً مثاباً عليه، لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى وهدايته على أنه لو لزم كون المأمور به هو الفعل بمعنى التأثير، جاز أن يكون معنى الأمر بالإيمان الأمر بإيقاعه واكتسابه وتحصيله، كما في سائر الواجبات.

الثاني ـ أن ابن سينا، وهو القدوة في فن المنطق والثقة في تفسير ألفاظه وشرح معانيه صرح بأن التصديق المنطقي الذي قسم العلم إليه وإلى التصور هو بعينه اللغوي المعبر عنه في الفارسية «بكرويدون» المقابل للتكذيب، قال في كتابه المسمى «بدانش نامه» «علائى دانش» «دو كونه است بكى در يافتن ودرر سيدن وآنر أبتازى قصور خوانند ودوم كرويدن وآنر ابتازى تصديق خوانند». وهذا صريح بأن ثاني قسمي العلم هو المعنى الذي وضع بإزائه لفظ التصديق في لغة العرب، «وكرويدن» في لغة الفرس، ونفى لما عسى يذهب إليه معاند

(١) سورة محمد آية رقم ١٩.
(٢) سورة يونس آية رقم ١٠١.

من أن «كرويدن» في المنطق غيره في اللغة. وقال في الشفاء: التصديق في قولك البياض عرض هو أن يحصل في الذهن نسبة صورة هذا التأليف إلى الأشياء أنفسها أنها مطابقة لها. والتكذيب يخالف ذلك. فلم يجعل التصديق حصول النسبة التامة في الذهن على ما يفهمه البعض، بل حصول أن ينسب الذهن الثبوت أو الانتفاء الذي بين طرفي المؤلف إلى ما في نفس الأمر بالمطابقة. ومعناه نسبة الحكم إلى الصدق. أعني صادق «داشتن وكرويدن» وبينه بأنه ضد التكذيب الذي معناه النسبة إلى الكذب. أعني كاذب داشتن.

وبهذا يندفع ما يقال إن الحكم فعل اختياري هو الإيقاع أو الانتزاع، فكيف يكون نفس التصديق أو جزؤه. والتصديق قسم من العلم الذي هو من مقولة الكيف أو الانفعال. ونعم ما قال من قال: الإسناد والإيقاع، ونحو ذلك، ألفاظ وعبارات. والتحقيق أنه ليس للنفس ههنا تأثير وفعل. بل إذعان وقبول وإدراك أن النسبة واقعة، أو ليست بواقعة. نعم، حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب. أي مباشرة الأسباب بالاختيار، كإلقاء الذهن وصرف النظر، وتوجيه الحواس، وما أشبه ذلك. وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم أن الشمس طالعة. والمأمور به يجب أن يكون من الأول.

فإن قيل: فاليقين الحاصل بدون الإذعان والقبول، بل مع الجحود والاستكبار، كما للسوفسطائي، ولبعض الكفار يكون من قبيل التصور دون التصديق. وهو ظاهر البطلان.

قلنا: نحن لا ندعي إلا كون التصديق المنطقي على ما يفسره رئيسهم، لا على ما يفهمه كل نساج وحلاج، هو التصديق اللغوي، المقابل للتكذيب، المعبر عنه «بكرويدن». وأنه لا يصح حينئذ بت القول وإطباق القوم على أن المعتبر في الإيمان هو اللغوي، دون المنطقي. بل غايته أن يجب اشتراط أمور كالاختيار وترك الجحود والاستكبار. وأما أنه يلزم على قصد تقسيمه وتفسيره كون اليقين الخالي عن الإذعان والقبول تصوراً أو خارجاً عن التصور[1]

---

(١) التصور: حصول صورة الشيء في الذهن، وقيل: هو إدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات.

والتصديق، فذلك بحث آخر. لكن الكلام في إمكان الإيقان بدل الإذعان، وفي كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي (عليه السلام) غير مصدقين، وفي أن كفرهم ليس من جهة الإباء عن الإقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الأوامر، وقبول الأحكام، والإصرار على التكذيب باللسان، إلى غير ذلك من موجبات الكفر، مع تصديق القلب لعدم الاعتداد به مع تلك الأمارات، كما في إلقاء المصحف في القاذورات.

الثالث ـ أنّا لا نفهم من نسبة الصدق إلى المتكلم بالقلب سوى إذعانه وقبوله وإدراكه لهذا المعنى. أعني كون المتكلم صادقاً من غير أن يتصور هناك فعل وتأثير من القلب. ونقطع بأن هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار ومباشرة الأسباب، وقد تحصل بدونها. فغاية الأمر أن يشترط فيما اعتبر في الإيمان أن يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به. واما أن هذا فعل وتأثير من النفس، لا كيفية لها، وأن الاختيار معتبر في مفهوم التصديق اللغوي فممنوع، بل معلوم الانتفاء قطعاً. ولو كان الإيمان والتصديق من مقولة الفعل دون الكيف[1] لما صح الاتصاف به حقيقة إلا حال المباشرة والتحصيل، كما لا يخفى على من يعرف معنى هذه المقولة.

الرابع ـ أنه وقع في كلام كثير من عظماء الملة، وعلماء الأمة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والاعتقاد فينبغي أن يحمل على العلم التصديق المعبر عنه بكرويدن، ويقطع بأن التصديق من جنس العلوم والاعتقادات، لكنه في الإيمان مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار، وترك الجحود والاستكبار. ويدل على ذلك ما ذكره أميرُ المؤمنين (علي كرم الله وجهه) أن الإيمان معرفة، والمعرفة تسليم، والتسليم تصديق.

---

(١) الكيف: هيئة قارة في الشيء لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته فقوله هيئة يشمل الأعراض كلها، وقوله قارة في الشيء احتراز عن الهيئة الغير قارة كالحركة والزمان، والفعل والانفعال، وقوله لا يقتضي قسمة يخرج الكم، وقوله ولا نسبة يخرج الأعم، وقوله لذاته ليدخل فيه الكيفيات المقتضية للقسمة أو النسبة بواسطة اقتضاء محلها ذلك وهي أربعة أنواع: الأول الكيفيات المحسوسة إلخ راجع التعريفات للجرجاني ص ١٦٦.

فإن قيل: قد ذكر إمام الحرمين، والإمام الرازي، وغيرهما أن التصديق من جنس كلام النفس، وكلام النفس غير العلم والإرادة.

قلنا: معناه أنه ليس بمتعين أن يكون علماً أو إرادة، بل كل ما يحصل في النفس من حيث يدل عليه بعبارة أو كتابة أو إشارة، فهو كلام النفس، سواء كان علماً، أو إرادة أو طلباً، أو إخباراً، أو استخباراً، أو غير ذلك. وليس كلام النفس نوعاً من المعاني مغايراً لما هو حاصل في النفس باتفاق الفرق، وإلا كان إنكاره إنكاراً للتصديق والطلب، والإخبار، والاستخبار، وسائر ما يحصل في القلب. وليس كذلك، بل إنكاره عائد إلى أن الكلام هوالمسموع فقط دون هذه المعاني. فالقول بأن الإيمان كلام النفس لا يكفي في التقصي عن مطالبته أنه من أي نوع من أنواع الأغراض، وأية مقولة من المقولات[1]؟ ولا محيص سوى تسليم أنه من الكيفيات النفسية الحاصلة بالاختيار، الخالية عن الجحود والاستكبار. وليت شعري أنه إذا لم يكن من جنس العلوم والاعتقادات، فما معنى تحصيله بالدليل، أو التقليد؟ وهل يعقل بأن يكون ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد، وكلام كثير من ذوي التحصيل القائلين بالتصديق يدل على أنهم لا يعنون بالمعرفة التي لا تكفي في الإيمان معرفة حقية جميع ما جاء به النبي ﷺ.

قال أبو المعين النسفي في تبصرة الأدلة: لا يلزم من انعدام العلم انعدام التصديق. فإنا آمنا بالملائكة والكتب والرسل، ولا نعرفهم بأعيانهم. والمعاندون يعرفون ولا يصدقون، كما قال الله تعالى: ﴿الذين آتيناهم الكتاب﴾[2]

---

(١) المقولات: التي تقع فيها الحركة أربع: الأول الكم ووقوع الحركة فيه على أربعة أوجه: الأول: التخلخل، والثاني التكاثف والثالث: النمو، والرابع: الذبول، الثانية من المقولات التي تقع فيها الحركة: الكيف، الثالثة من تلك المقولات: الوضع كحركة الفلك على نفسه فإنه لا يخرج بهذه الحركة من مكان إلى مكان لتكون حركته أينية ولكن يتبدل بها وضعه، الرابع من تلك المقولات الأين وهو النقلة التي يسميها المتكلم حركة وباقي المقولات لا تقع فيها حركة والمقولات عشرة قد ضبطها هذا البيت.

قمر غزير الحسن ألطف مصره ... لو قام يكشف غمتي لما انثنى

(٢) سورة البقرة آية رقم ١٤٦.

فـدل على انفكاك التصـديق عن العلم، والعلم عن التصديق. ولهـذا لم يجعل الإيمان معرفة على ما ذهب إليه جهم بن صفوان.

الخامس ـ أن ما ذكر من اعتبار الاختيار في نفس التصديق اللغوي، وكون الحاصل بلا كسب واختيار، ليس بإيمان يدل على أن تصديق الملائكة بما ألقي عليهم، والأنبياء بمـا أوحي إليهم، والمصـدقين بمـا سمعـوا من النبي (عليه السلام) كله مكتسب بالاختيار. وأن من حصـل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي (عليه السـلام) فهو مكلف بتحصيـل ذلك اختياراً، بل صرح هذا القائل بأن العلم بـالنبوة الحـاصل من المعجـزات حدسي ربما يقع في القلب من غير اختيـار ولا ينضم إليه التصـديق الاختياري المأمور به، وكل هذا موضع تأمل.

فإن قيل: لا شك أن المقصود بالتصديق والتسليم واحد، والتصريح بذلك من أكابر الصحابة وعلماء الأمة وارد. وفي قوله تعالى:

﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيمـا شجر بينهم ثم لا يجـدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً﴾(١).

عليه شاهد، وإن أمكنت مناقشته. وبقولـه تعالى: **﴿ومـا زادهـم إلا إيمانـاً وتسليماً﴾**(٢).

مجادلة. ففي اتحاد المفهـوم لا غير. فما بال أقـوام شددوا النـكير، أو أكثروا المدافعة على من قال بذلك من المتأخرين ونسبوه إلى اختراع مذهب في الإسلام، وزيادة ركن في الإيمان.

قلنا: لأنه كان يزعم أولاً أن التسليم أمر زائد على التصديق الذي اعتبره العلماء لم ينكشف على من قبله من الأذكياء، واعترف بأنه إنما اطلع عليه بعد حين من الدهر وصدر من العمر. مع أن السلف قد صرحوا بأن المراد به ما يعبر عنـه في الفارسية بكرويدن وباورداشتن وبذير فتن واراست كوي داشتن. وأنـه لا يكفـي

---

(١) سورة النساء آية رقم ١٦٥.

(٢) سورة الأحزاب آية رقم ٢٢.

مجرد المعرفة لحصولها لبعض الكفار على ما تلونا من الآيات، فكاد يفضي ذلك إلى نسبة نفسه مدة من الزمان، وكثير من السلف إلى الجهل بحقيقة الإيمان وإلى الإصرار على أنه لا بد من أمر وراء التصديق والإقرار. ولأنه اتخذ لفظ التصديق مهجوراً مع كونه في بين الأنام مشهوراً وعلى وجه الأيام مذكوراً .وبنى الأمر كله على لفظ التسليم بحيث اعتقد كثير من العوام بل الخواص أنهما معنيان مختلفان قد يجتمعان وقد يفترقان،لاحظ لأهل التصديق دون التسليم من الإيمان، وربما يرى الواحد من غلاة الفريقين وجهلة القبيلين يشمئز من أحد اللفظين، ولا يكتفي بأن يكون التصديق والتسليم مذهبين، ولأنه اعتبر في التسليم تحقيقات وتدقيقات لم تخطر ببال الكثير من المسلمين، بل لا يفهمها إلا الأذكياء من أئمة الدين،فاتخذها جهلة العوام ذريعة إلى تكفير الناس، وتجهيل الخواص، حتى استفتوه في شأن بعض رؤساء الدين وعلماء المسلمين، والمهرة من المحققين فأفتى بكفره بناء على أنه أنكر بعض ما أورده هو في تحقيق الإيمان، مع أنك إذا تحققت فبعض منازعاتهما لفظي وبعضها اجتهادي، إلى غير ذلك من أمور قصد بها صلاح الدين، وقمع الجاحدين، لكنها أدت إلى ما أدت وأفضت إلى ما أفضت لما أنه ترك الأرفق إلى الأوفق، والأليق إلى الأوثق، ولا عليه، فإنه قد بذل الجهد في إحياء مراسم الدين وإعلاء لواء المسلمين، جزاه الله خير الجزاء عن أهل اليقين وأعلى درجته يوم اللقاء في عليين.

قال: المقام الثالث ـ

(إن الأعمال غير داخلة في حقيقة الإيمان لما ثبت أنه اسم للتصديق، ولا نقل، وأنه لا ينفع عند معاينة العذاب، ولا عمل، وأن المؤمن قد يؤمر وينهى مثل: ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب علكم الصيام﴾[1] ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا﴾[2]

وللنصوص الدالة على أنهما أمران متغايران مثل: **﴿الذين آمنوا وعملوا**

(١) سورة البقرة آية رقم ١٨٣.

(٢) سورة الحجرات آية رقم ١ وتكملة الآية ﴿بين يدي الله ورسوله واتقوا الله إن الله سميع عليم﴾..

الصالحات﴾[1]

وقد يتفارقان مثل: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا﴾[2]. . الآية.

وللإجماع على أن الايمان شرط العبادة، وعلى أن من صدق وأقر فمات قبل أن يعمل بمؤمن، وقالت المعتزلة: نحن لا ننكر إطلاق الايمان على التصديق بالأمور المخصوصة، لكنا ندعي نقله إلى الأعمال بوجوه:

الأول ـ أنها الدين، لقوله تعالى: ﴿ذلك الدين القيم﴾[3]

إشارة إلى المذكور من إقامة الصلاة، وغيرها. والدين المعتبر هو الإسلام لقوله تعالى: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾[4]

والإسلام هو الايمان لما سيجيء.

وأجيب بأنه يجوز أن يكون ذلك إشارة إلى الإخلاص أو التدين والانقياد، وأن يراد أن الدين المعتبر عند الله دين الإسلام، وسنتكلم على كون الإسلام هو الإيمان.

الثاني ـ ﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم﴾[5]

قلنا: أريد الكامل.

الثالث ـ ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾[4] أي صلاتكم إلى بيت المقدس.

قلنا: مجاز، والمراد تصديقكم بوجوبها.

---

(١) سورة الرعد آية رقم ٢٩ وتكملة الآية ﴿طوبى لهم وحسن مآب﴾.
(٢) سورة الحجرات آية رقم ١٠ وبعدها ﴿فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين﴾.
(٣) سورة التوبة آية رقم ٣٦ وبعدها ﴿فلا تظلموا فيهن أنفسكم﴾.
(٤) سورة آل عمران آية رقم ١٩.
سورة الأنفال آية رقم ٢.
(٦) سورة البقرة آية رقم ١٤٣.

الرابع ـ قاطع الطريق يخزى ،لأنه يدخل النار لقوله تعالى: ﴿ ولهم في الآخرة عذاب النار﴾[1]وكل من يدخل النار يخزى، لقوله تعالى حكاية: ﴿ ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته﴾[2]

والمؤمن لا يخزى لقوله تعالى: ﴿يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه﴾[3]

وأجيب بمنع الكبرى، فإن الذين آمنوا معه هم الصحابة.

الخامس ـ قوله ﷺ «لا يزني الزاني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق وهو مؤمن»[4] قلنا: تغليظ.

السادس ـ لو كان مجرد التصديق لما كفر بشيء من الأفعال والأقوال.

قلنا: يجوز أن يجعل الشارع بعض المعاصي إمارة التكذيب كسجدة الصنم.

السابع ـ قد يثبت التصديق مع نفي الإيمان الشرعي ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾[5]﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله..﴾[6] الآية.

قلنا: لأن الأول تصديق بالله وحده. والثاني باللسان فقط.

الثامن ـ الإيمان ينبىء عن استحقاق غاية المدح على ما يشعر به قوله تعالى: ﴿ إنه من عبادنا المؤمنين﴾[7]فينافي استحقاق الذم الكبير.

قلنا: العاصي يستحق كلاً من وجه، وإنما غاية المدح لكامل الإيمان).

الأعمال غير داخلة في حقيقة الإيمان لوجوه:

---

(١) سورة الحشر آية رقم ٢.

(٢) سورة آل عمران آية رقم ١٩٢.

(٣) سورة التحريم آية رقم ٨.

(٤) الحديث رواه ابن ماجه في كتاب الفتنة ٣ باب النهي عن النهبة ٣٩٤٦ ـ حدثنا عيسى بن حماد أنبأنا الليث بن سعد عن عقيل عن ابن شهاب عن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحرث بن هشام عن أبي هريرة أن رسول الله ـﷺـ قال: وذكره.

(٥) سورة يوسف آية رقم ١٠٦.

(٦) سورة البقرة آية رقم ٨.

(٧) سورة الصافات آية رقم ٨١، ١١١، ١٣٢

الأول ـ ما مر أنه اسم للتصديق، ولا دليل على النقل.

الثاني ـ النص والإجماع على أنه لا ينفع عند معاينة العذاب، ويسمى إيمان اليأس، ولا خفاء في أن ذلك إنما هو التصديق والإقرار، إذ لا مجال للأعمال.

الثالث ـ النصوص الدالة على الأوامر والنواهي بعد إثبات الإيمان كقوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام**﴾[1].

الرابع ـ النصوص الدالة على أن الإيمان والأعمال أمران متفارقان، كقوله تعالى: ﴿**إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات**﴾[2] ﴿**ومن يؤمن بالله ويعمل صالحاً**﴾[3] ﴿**ومن يأته مؤمناً قد عمل الصالحات**﴾[4] ﴿**ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن**﴾[5]

وسئل النبي ﷺ عن أفضل الأعمال فقال: إيمان لا شك فيه، وجهاد لا غلول فيه، وحج مبرور[6].

والخامس ـ الآيات الدالة على أن الإيمان والمعاصي قد يجتمعان، كقوله تعالى: ﴿**الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم**﴾[7] ﴿**والذين آمنوا ولم يهاجروا**﴾[8] ﴿**وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا..**﴾[9] الآية ﴿**كما أخرجك ربك من بيتك بالحق وإن فريقاً من المؤمنين لكارهون**﴾[10].

---

(١) سورة البقرة آية رقم ١٨٣.
(٢) سورة الرعد آية رقم ٢٩ وتكملة الآية ﴿**طوبى لهم وحسن مآب**﴾.
(٣) سورة التغابن آية رقم ٩.
(٤) سورة طه آية رقم ٧٥.
(٥) سورة طه آية رقم ١١٢.
(٦) الحديث عند الإمام أحمد في المسند ٢: ٢٥٨ بسنده عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه وفي نهايته قال أبو هريرة: ـ حج مبرور يكفر خطايا تلك السنة. وعند النسائي في الزكاة ٤٩ وإيمان ١ وعند الدارمي في الصلاة ١٣٥.
(٧) سورة الأنعام آية رقم ٨٢.
(٨) سورة الأنفال آية رقم ٧٢.
(٩) سورة الحجرات آية رقم ٩.
(١٠) سورة الأنفال آية رقم ٥.

السابع ـ أنه لو كان اسماً للطاعات، فإما للجميع فيلزم انتفاؤه بانتفاء بعض الأعمال، فلم يكن من صدق وأقر مؤمناً قبل الإتيان بالعبادات. والإجماع على خلافه. وعلى أن من صدق وأقر فأدركه الموت، مات مؤمناً. قال في التبصرة: قد أجمع المسلمون على تحقق إسم الايمان وإثبات حكمه بمجرد الاعتقاد. وإما لكل عمل على حدة فتكون كل طاعة إيماناً على حدة. والمنتقل من طاعة إلى طاعة منتقلاً من دين إلى دين.

الثامن ـ أن جبرائيل (عليه السلام) لما سأل النبي (عليه السلام) عن الإيمان، لم يجب إلا بالتصديق دون الأعمال، وقالت المعتزلة: نحن لا ننكر استعمال الإيمان في الشرع في معناه اللغوي، أعني التصديق لكنا ندعي نقله عن ذلك إلى معنى شرعي هو فعل الطاعات، وترك المعاصي لأن المفهوم من إطلاق المؤمن في الشرع ليس هو المصدق فقط. ولأن الأحكام المجراة على المؤمنين دون الكفرة ليست منوطة بمجرد المعنى اللغوي. ورد بأنا لا ندعي كونه اسماً لكل تصديق بل للتصديق بأمور مخصوصة كما في الحديث المشهور. فإن أريد بالنقل عن المعنى اللغوي مجرد هذا فلا نزاع، ولا دلالة على ما يزعمون من كونه اسماً للطاعات. فاحتجوا بوجوه:

الأول ـ أن فعل الواجبات هو الدين المعتبر لقوله تعالى: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة﴾[1] أي ذلك المذكور من إقامة الصلاة وغيرها هو الدين المعتبر. والدين المعتبر هو الإسلام لقوله تعالى: ﴿ إن الدين عند الله الإسلام﴾[2]

والإسلام هو الايمان لما سيجيء.

وأجيب أولاً بأن ذلك مفرد مذكر، وجعله إشارة إلى جملة ما سبق تأويل، ليس أولى وأقرب من جعله إشارة إلى الإخلاص أو التدين والانقياد، ولما سبق من الأوامر،

---

(١) سورة البينة آية رقم ٥ وصدر الآية ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة﴾.

(٢) سورة آل عمران آية رقم ١٩.

بل ربما يكون هذا أولى لبقاء اللفظ على معناه اللغوي أو قريباً منه. ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً..﴾ إلى قوله ﴿ذلك الدين القيم﴾[1].

معناه أن التدين بكون الشهور اثنا عشر، أربعة منها حرم، والانقياد لذلك هو الدين المستقيم، على أن ههنا شيئاً آخر، وهو أن الدين في تلك الآية مضاف إلى القيمة، لا موصوف كما في هذه الآية. والمعنى دينُ الملة القيمة، فلا يكون معناه الملة والطريقة، بل الطاعة كما في قوله تعالى: ﴿مخلصين له الدين﴾[2]

وحينئذ سقط الاستدلال بالكلية.

وثانياً ـ بأن معنى الآية الثانية أن الدين المعتبر هو دين الإسلام للقطع بأن الدين وهو الملة والطريقة التي تعتبر غالباً إضافتها إلى الرسول لا تكون نفس الإسلام الذي هو صفة المكلف.

وثالثاً ـ بما سيجيء من الكلام على دليل اتحاد الإيمان والإسلام.

الثاني ـ قوله تعالى: ﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم..﴾ إلى قوله: ﴿أولئك هم المؤمنون حقاً﴾[3]

وقوله تعالى: ﴿إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا..﴾[4] الآية.

وأجيب بأن المراد كمال الإيمان جمعاً بين الأدلة.

الثالث ـ قوله تعالى: ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾[5]

أي صلاتكم إلى بيت المقدس.

---

(١) سورة التوبة آية رقم ٣٦ وتكملة الآية ﴿فلا تظلموا فيهن أنفسكم وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا أن الله مع المتقين﴾.

(٢) سورة الأنفال آية رقم ٢.

(٣) سورة الأنفال آية رقم ٤. وتكملة الآية ﴿لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم﴾.

(٤) سورة الحجرات آية رقم ١٥.

(٥) سورة البقرة آية رقم ١٤٣.

وأجيب بأن المعنى تصديقكم بوجوبها، أو بكونها جائزة عند التوجه إلى بيت المقدس، أو هو مجاز لظهور العلاقة، وهو كون الصلاة من شعب الإيمان وثمراته، ومشروطة به، ودالّة عليه. على ما قال النبي (عليه السلام): «بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة»[1].

الرابع ـ أن كل قاطع الطريق يخزى يوم القيامة لأنه يدخل النار بدليل قوله تعالى: ﴿ولهم في الآخرة عذاب النار﴾[2]

وكل من يدخل النار يخزى، بدليل قوله تعالى حكاية وتقريراً: ﴿ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته﴾[3]

ولا شيء من المؤمن يخزى يوم القيامة، لقوله تعالى: ﴿يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه﴾[4]

وأجيب بمنع الكبرى، فإن المراد بالذين آمنوا معه الصحابة، لا كل مؤمن، ولا يصح لهم التمسك بقوله تعالى: ﴿إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين﴾[5]

لأن القاطع ليس بكافر.

فإن قيل: هب أن ليس في الذين آمنوا معه قاطع طريق، لكن لا شك أن فيهم العاصي والباغي، وبهذا يتم الاستدلال.

قلنا: إنما يتم لو ثبت بالدليل أنه لا يعفى عنه، ولا يثاب عليه، بل يدخل النار البتة، وأن الآيات الثلاث مجراة على العموم.

الخامس ـ قوله (عليه السلام): «لا يزني الزاني وهو مؤمن، ولا يسرق

---

(١) سبق تخريج هذا الحديث في هذا الجزء.
(٢) سورة الحشر آية رقم ٣.
(٣) سورة آل عمران آية رقم ١٩٢.
(٤) سورة التحريم آية رقم ٨.
(٥) سورة النحل آية رقم ٢٧.

السارق وهو مؤمن»[1] «لا إيمان لمن لا أمانة له ولا إيمان لمن لا عهد له»[2].

وأجيب بأنه على قصد التغليظ والمبالغة في الوعيد كقوله تعالى في تارك الحج: ﴿ومن كفر فإن الله غني عن العالمين﴾[3]

والمعارضة بمثل قوله (عليه السلام): «وإن زنى، أو سرق..» حتى قال: «وإن رغم أنف أبي ذر».

السادس - لو كان الإيمان هو التصديق لكان كل مصدق بشيء مؤمناً. وعلى تقدير التقييد بالأمور المخصوصة لزم أن لا يكون بغض النبي (عليه السلام) وإلقاء المصحف في القاذورات، وسجدة الصنم، ونحو ذلك كفراً ما دام تصديق القلب، بجميع ما جاء به النبي (عليه السلام) باقياً. واللازم منتف قطعاً.

وأجيب بأن من المعاصي ما جعله الشارع أمارة عدم التصديق تنصيصاً عليه، أو على دليله. والأمور المذكورة من هذا القبيل، بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر من غير استحلال

السابع - أن الإيمان بمعنى التصديق يجامع الشرك، ونفي الإيمان الشرعي بقوله تعالى: ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾[4]

وقوله تعالى: ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر، وماهم بمؤمنين﴾[5]

وأجيب بأن الأول تصديق بالله وحده. وهو غير كاف بالاتفاق. والثاني تصديق باللسان فقط، وهو محض النفاق.

الثامن - ان اسم المؤمن ينبىء عن استحقاق غاية المدح والتعظيم وكفاك قوله تعالى في آخر قصة بعض الأنبياء: ﴿إنه من عبادنا المؤمنين﴾[6] ومرتكب الكبيرة

---

(١) سبق تخريج هذا الحديث.
(٢) الحديث رواه الإمام أحمد بن حنبل في كتابه المسند ٣: ١٣٥ (حلبي).
(٣) سورة آل عمران آية رقم ٩٧.
(٤) سورة يوسف آية رقم ١٠٦.
(٥) سورة البقرة آية رقم ٨.
(٦) سورة الصافات الآيات رقم ٨١، ١١١، ١٣٢.

إنما يستحق الذم والعذاب الأليم فلا يستحق اسم المؤمن على الإطلاق.

وأجيب بأنه يستحق المدح من جهة التصديق الذي هو رأس الطاعات، والذم من حيث الإخلال بالأعمال، ولا منافاة.وما يقع في معرض المدح على الإطلاق يحمل كل كمال الإيمان، على ما هو مذهب السلف.

قال: خاتمة -

(صاحب الكبيرة عندنا مؤمن، وعند المعتزلة لا مؤمن، ولا كافر، وعند الخوارج كافر ،وعند الحسن البصري منافق،.ومن شبه المعتزلة أن هذا أخذ بالتفق عليه وهو الفسق، وترك للمختلف فيه، وهو الايمان والكفر . وفساده ظاهر.

ومنها أن له بعض أحكام المؤمن كعصمة الدم والمال،وبعض أحكام الكافر كالذم وسلب أهلية الإمامة والقضاء والشهادة، فله منزلة بين المنزلتين ،واسم بين الاسمين.

قلنا: ذاك ليس أحكام الكفر خاصة، وما قيل: إنه ليس بمؤمن، بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم، رجوع عن المذهب، وللخوارج النصوص الناطقة بكفر العصاة، وبانحصار العذاب على الكفار، مع أن الفاسق معذب، وبأن الفاسق مكذب بالقيامة، وبآيات الله، وبأن مقابل المنفي كافر، مثل قوله تعالى:

﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾[1] ﴿ومن كفر فإن الله غني عن العالمين﴾[2]

ومثل: ﴿إن العذاب على من كذب وتولى﴾[3]﴿لا يصلاها إلا الأشقى الذي كذب وتولى﴾[4]

ومثل: ﴿وأما الذين فسقوا فمأواهم النار..﴾ إلى قوله: ﴿كنتم بها

---

(١) سورة المائدة آية رقم ٤٤.

(٢) سورة آل عمران آية رقم ٩٧.

(٣) سورة طه آية رقم ٤٨.

(٤) سورة الليل آية رقم ١٥، ١٦.

تكذبون﴾[1]﴿ بآياتنا هم أصحاب المشأمة﴾[2].

ومثل: ﴿وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمراً...﴾[3] إلى قوله: ﴿وسيق الذين اتقوا﴾[4].

والجواب الدفع بالتخصيص، وبالحمل على التغليظ، وبصرف المطلق، إلى الكمال، ونحو ذلك. وللقائلين بكونه منافقاً بأن عصيانه دليل على كذبه في دعوى التصديق، وبأن النبي (صلى الله تعالى عليه وسلم) جعل الكذب والخيانة وإخلاف الوعد من علامات النفاق.

وأجيب بمنع الأول، وحمل الثاني على تهويل شأن تلك المعاصي.)

كما اختلفت الأمة في حكم صاحب الكبيرة، فكذلك في اسمه، بعد الاتفاق على تسميته فاسقاً، فعندنا مؤمن، وعند المعتزلة لا مؤمن، ولا كافر، ويسمون ذلك المنزلة بين المنزلتين، وعند الخوارج كافر. وعند الحسن البصري[5] منافق، وقد فرغنا من إقامة الأدلة، ودفع شبه المعتزلة المبنية على كون الأعمال من الإيمان، فالآن نشير إلى دفع باقي شبههم، وشبه الخوارج، ومن يسميه بالمنافق، فمن شبه المعتزلة ما احتج به واصل بن عطاء على عمرو بن عبيد[6]، حتى رجع إلى مذهبه وهو أنه إجتمعت الأمة على أن صاحب الكبيرة فاسق. واختلفوا في كونه مؤمناً أو كافراً، فوجب ترك المختلف، والأخذ بالمتفق عليه.

والجواب أن هذا ترك للمتفق عليه، وهو أنه إما مؤمن أو كافر، ولا وساطة

---

(١) سورة السجدة آية ٢٠.

(٢) سورة البلد آية رقم ١٩.

(٣) سورة الزمر آية راقم ٧١.

(٤) سورة الزمر آية رقم ٧٣.

(٥) سبق الترجمة له في الجزء الأول في كلمة وافية.

(٦) هو عمرو بن عبيد بن باب التيمي بالولاء أبو عثمان البصري شيخ المعتزلة في عصره، ومفتيها وأحد الزهاد المشهورين كان جده من سبى فارس، وأبوه نساجاً ثم شرطياً للحجاج في البصرة، واشتهر عمر بعلمه وزهده وأخباره مع المنصور العباسي وغيره، وفيه قال المنصور: كلكم طالب صيد. غير عمر بن عبيد له رسائل وخطب كثيرة وكتب منها التفسير، والرد على القدرية توفي بمران قرب مكة عام ١٤٤ هـ راجع وفيات الأعيان ١ : ٣٨٤ والبداية والنهاية ١٠ : ٧٨ وميزان الاعتدال ٢ : ٢٩٤.

بينهما، وأخذ بما لم يقل به أحد فضلاً عن الاتفاق.

ومنها أن للفاسق بعض أحكام المؤمن المطلق كعصمة الدم والمال والإرث من المسلم، والمناكحة، والغسل، والصلاة عليه، والدفن في مقابر المسلمين. وبعض أحكام الكافر كالذم واللعن، وعدم أهلية الإمامة، والقضاء والشهادة. فيكون له منزلة بين المنزلتين فلا يكون مؤمناً ولا كافراً.

والجواب أن هذا إنما يتم لو كان ما جعلتموه أحكام الكافر خواصه التي لا تتجاوزه إلى المؤمن أصلاً، كما في أحكام المؤمن، وهذا نفس المتنازع. فإنها عندنا تهم الكافر وبعض المؤمنين، وفي كلام المتأخرين من المعتزلة ما يرفع النزاع، وذلك أنهم لا ينكرون وصف الفاسق بالإيمان بمعنى التصديق أو بمعنى إجراء الأحكام، بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم، وهو الذي نسميه الإيمان الكامل، ونعتبر فيه الأعمال، وننفيه عن الفساق، فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا النوع من الإيمان وبين منزلة الكفر بالاتفاق، وكأنه رجوع عن المذهب وإعراض، كما يقال في نفي الصفات: أنا نريد ما هو من قبيل الإعراض، وإلا فقدماؤهم.

يصرحون بأن من أخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع، بل بمجرد اللغة، وبأن القول بتعدد القديم كفر من غير فرق بين العرض وغيره.

وأما الخوارج فمذهب جمهورهم إلى أن كل معصية كفر. ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة، وتمسكوا بوجوه:

الأول ـ النصوص الناطقة بكفر العصاة كقوله تعالى: **﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾**(١)

وقوله تعالى في تارك الحج: **﴿ومن كفر فإن الله غني عن العالمين﴾**(٢)

وقوله تعالى: **﴿ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون﴾**(٣)

---

(١) سورة المائدة آية رقم ٤٤.

(٢) سورة آل عمران آية رقم ٩٧.

(٣) سورة النور آية رقم ٥٥.

حصر الفسق على الكافر، فيكون كل فاسق كافراً وكقول النبي (عليه السلام): «من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر»(١).

وقوله: «ومن مات ولم يحج فليمت إن شاء يهودياً وإن شاء نصرانياً»(٢).

قلنا: المراد بما أنزل الله هو التوراة بقرينة قوله تعالى: ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون﴾ إلى قوله: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله﴾(٣).

فيختص من لم يحكم باليهود، ولأنا لم نتعبد بالحكم بالتوراة. على أنه لو كان للعموم، فسلب العموم احتمال ظاهر. ثم التعبير عن ترك الحج بالكفر استعظام له، وتغليظ في الوعيد عليه. وكذا الحديث الوارد في هذا المعنى في ترك الصلاة عمداً مع احتمال الاستحلال. والمراد بالفاسقين في قوله تعالى: ﴿فأولئك هم الفاسقون﴾(٤).

الكاملون في الفسق والمتمردون المنهمكون في الكفر، للقطع بأن الفسق لا ينحصر في الكفر بعد الإيمان.

الثاني ـ الآيات الدالة على انحصار العذاب في الكفار مع قيام الأدلة على أن الفاسقين يعذبون كقوله تعالى: ﴿إن العذاب على من كذب وتولى﴾(٥) ﴿إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين﴾(٦) ﴿فأنذرتكم ناراً تلظى لا يصلاها إلا الأشقى الذي كذب وتولى﴾(٧).

قلنا: المراد الكامل الهائل من العذاب، والخزي والنار للقطع بتعذيب غير المكذبين، أو الحصر غير حقيقي، بل بالإضافة إلى المتقين، فلا يمنع دخول

(١) الحديث رواه ابن ماجه في كتاب الفتنة ٢٣ باب الصبر على البلاء ٤٠٣٤ بسنده عن أم الدرداء عن أبي الدرداء قال أوصاني خليلي ﷺ بلفظ (أن لا تشرك بالله شيئاً وإن قطعت وحرقت ولا تترك صلاة مكتوبة متعمداً فمن تركها متعمداً فقد برئت منه الذمة، ولا تشرب الخمر فإنها مفتاح كل شر».

(٢) سبق تخريج هذا الحديث.

(٣) سورة المائدة آية رقم ٤٤، ٤٥، ٤٧.

(٤) سورة النور آية رقم ٥٥.

(٥) سورة طه آية رقم ٤٨.

(٦) سورة النحل آية رقم ٢٧.

(٧) سورة الليل آية رقم ١٤، ١٥، ١٦.

الفاسقين، وإن كانوا مؤمنين.

الثالث ـ الآيات الدالة على أن الفاسق مكذب بالقيامة أو بآيات الله، ولا شك أن المكذب بها كافر كقوله تعالى:

﴿وأما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون﴾(١)

وقوله تعالى: **﴿يتساءلون عن المجرمين..﴾** إلى قوله: **﴿وكنا نكذب بيوم الدين﴾**(٢)

وقوله تعالى: **﴿والذين كذبوا بآياتنا هم أصحاب المشأمة﴾**(٣)

فإنه يفيد قصر المسند على المسند إليه كقوله تعالى: **﴿إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين﴾**(٤) **﴿وأولئك هم المفلحون﴾**(٥) **﴿أصحاب الجنة هم الفائزون﴾**(٦)

فيكون كل من هو من أصحاب المشأمة، مكذباً بالآيات نجعلها كبرى لقولنا: الفاسق من أصحاب المشأمة، ونجعل النتيجة صغرى لقولنا: كل مكذب بآيات الله كافر.

قلنا: لا خفاء في أن كل فاسق ليس بمكذب(٧)، فيحمل الأوليان على الكفار المكذبين، والثالثة على التأكيد دون القصر، ولو سلم، فمثله عند كون المسند إليه موصولاً أو معرفاً باللام يكون لقصر المسند إليه على المسند كقولهم: الكرم هو التقوى، والحسب هو المال، والعالم هو المتقي، فيكون المعنى أن كل مكذب

---

(١) سورة السجدة آية رقم ٢٠.
(٢) سورة المدثر الآيات رقم ٤١ - ٤٦.
(٣) سورة البلد آية رقم ١٩.
(٤) سورة الدرايات آية رقم ٥٨.
(٥) سورة البقرة آية رقم ٥ وسورة آل عمران آية رقم ١٠٤ وسورة التوبة آية رقم ٨٨.
(٦) سورة الحشر آية رقم ٢٠.
(٧) في (ب) كذاب بدلاً من (بمكذب).

بالآيـات فهو من أصحاب المشأمة ولا ينعكس كليـاً.

الـرابع ـ مـا يدل على كـون الكافـر في مقابلة المتقي من غيـر ثالث. ولا شك أن الفاسق ليس بمتقٍ[1] فيكون كافراً، وذلك قوله تعالى:

﴿وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمراً..﴾ إلى قـوله: ﴿وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة زمراً﴾[2]

قلنا: لا دلالة على نفي قسم ثالث.

الخامس ـ أن الفاسق آيس من روح الله. وكل من هو كذلك فهو كافر لقوله تعالى: ﴿لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون﴾[3]

قلنا: الصغرى ممنوعة، فإنه ربما يرجو العفو من الله تعالى، أو التوبة من نفسه، وبهذا يندفع ما يقال: إن العاصي من المعتزلة يلزم ان يكون كافراً لكونه آيساً، فإنه وإن لم يعتقد العفو فليس بآيس من توفيق التوبة.

فإن قيل: هو يعتقد أنه ليس بمؤمن شرعاً، وكل من كان كذلك فهو كافر.

أجيب بمنع الكبرى. وأما القائلون بكون الفاسق منافقاً فتمسكوا بوجهيـن:

عقلي، وهو أن إقدامه على المعصية المفضيـة إلى العذاب يـدل على أنه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي (عليه السلام) كمن ادعى أنه يعتقـد أن في هذا الجحر حية، ثم يدخل فيها يده.

ونقلي، وهو قوله (عليه السـلام): «آية المنـافق ثلاث: إذا وعـد أخلف، وإذا حدث كذب وإذا ائتمن خان»[4].

والجواب عن الأول أنه وإن كان يخاف العذاب، لكن يرجو الرحمة، ويأمل

---

(١) في (ب) تقياً بدلاً من (بمتق).

(٢) سورة الزمر آية رقم ٧٣.

(٣) سورة يوسف آية رقم ٨٧.

(٤) الحديث رواه الإمام مسلم في كتاب الإيمان ٢٥ باب بيان خصال المنافق ١٠٧ ـ (٥٩) ـ بسنـده عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ـﷺـ وذكره. ورواه الإمام البخاري في كتاب الإيمان ٢٤ وكتاب الأدب ٦٩ والإمام الترمذي في الإيمان ١٤.

توفيق التوبة، أو يلهيه عن آجل العقوبة عاجل اللذة، بخلاف حديث الجحر والحية.

وعن الثاني بأنه مع كونه من الآحاد ليس على ظاهره وفاقاً للقطع بأن من وعد غيره عدة ثم أخلفها لم يكن منافقاً في الدين، وإذا تأملت، فحال الفاسق على عكس حال المنافق، لأنه يضمر حسناته، ويظهر سيئاته.

قال: المبحث الثاني في الإسلام-

(الجمهور على أن الإسلام والإيمان واحد. بمعنى رجوعهما إلى القبول والإذعان، وكون كل مؤمن مسلماً، والعكس في حق الاسم، والحكم، والدار للإجماع على ذلك ولشهادة النصوص مثل: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه﴾[1]

مع أن الإيمان مقبول وفاقاً ومثل: قوله تعالى: ﴿فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين﴾[2]

ومثل: ﴿قل لا تمنوا عليَّ إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان﴾[3]. احتج المخالف بتفارقهما لقوله تعالى: ﴿قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾[4]

وتعاطفهما كقوله تعالى: ﴿إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات﴾[5]

وقوله تعالى: ﴿فما زادوهم إلا إيماناً وتسليماً﴾[6]

وتخالفهما في البيان بعد الاستفسار كقوله ﷺ: الإيمان أن تؤمن بالله.. إلى آخره، والإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله.. إلى آخره

---

(١) سورة آل عمران آية رقم ٨٥.
(٢) سورة الذاريات آية رقم ٣٦.
(٣) سورة الحجرات آية رقم ١٧.
(٤) سورة الحجرات آية رقم ١٤.
(٥) سورة الأحزاب آية رقم ٣٥.
(٦) سورة الأحزاب آية رقم ٢٢.

قلنا: لا نزاع في إطلاقه على الاستسلام والانقياد الظاهر، وتغاير المفهوم كافٍ في صحة العطف، وفي الحديث بيان لمتعلق الإيمان، وشرائع الإسلام، وقد ورد مثله في الإيمان).

الجمهور على أن الإسلام والإيمان واحد: إذ معنى آمنت بما جاء به النبي (عليه السلام): صدقته. ومعنى أسلمت له: سلمته. ولا يظهر بينهما كثير فرق لرجوعهما إلى معنى الاعتراف والانقياد[1] والإذعان والقبول.

وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم أو مسلم ليس بمؤمن، وهذا مراد القوم بترادف الاسمين، واتحاد المعنى، وعدم التغاير على ما قال في التبصرة: الاسمان من قبيل الأسماء المترادفة. وكل مؤمن مسلم، وكل مسلم مؤمن، لأن الإيمان اسم لتصديق شهادة العقول[2] والآثار[3] على وحدانية الله تعالى، وأن له الخلق والأمر، لا شريك له في ذلك. والإسلام إسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية له، من غير شرك، فحصلا من طريق المراد منهما على معنى واحد. ولو كان الاسمان متغايرين لتصور وجود أحدهما بدون الآخر، ولتصور مؤمن ليس بمسلم، أو مسلم ليس بمؤمن، فيكون لأحدهما في الدنيا أو الآخرة حكم ليس للآخر، وهذا باطل قطعاً. وقال في الكفاية: الإيمان هو تصديق الله فيما أخبر من أوامره ونواهيه، والإسلام هو الانقياد والخضوع لألوهيته. وذا لا يتحقق إلا بقبول الأمر والنهي. فالإيمان لا ينفك عن الإسلام حكماً، فلا يتغايران، وإذا كان المراد بالاتحاد هذا المعنى، صح التمسك فيه بالإجماع على أنه يمتنع أن يأتي أحد بجميع ما اعتبر في الإيمان ولا يكون مسلماً أو بجميع ما اعتبر في الإسلام ولا يكون مؤمناً. وعلى أنه ليس للمؤمن حكم لا يكون للمسلم، وبالعكس. وعلى أن دار

---

(١) سقط من (ب) لفظ (الانقياد).

(٢) لأن العقول السليمة تشهد بأن لهذا الكون خالق وموجد، خلقه ونظمه وقدر فيه أموره ﴿لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون﴾.

(٣) الآثار أكثر من أن تحصى أو تعد. قال تعالى: ﴿قل هو الله أحمد، الله الصمد﴾. وقال تعالى: ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة﴾. وقال تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾

الإيمان دار الإسلام، وبالعكس، وعلى أن الناس كانوا في عهد النبي (عليه السلام) ثلاث فرق: مؤمن، وكافر، ومنافق، لا رابع لهم. والمشهور من استدلال القوم وجهان:

أحدهما ـ أن الإيمان لو كان غير الإسلام، لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى: **﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه﴾**(١)

واللازم باطل بالاتفاق، واعترض بأنه يجوز أن يكون غيره. لكن لا يكون ديناً غيره، لكون الدين عبارة عن الطاعات على ما سبق. وقد عرفت ما فيه. بل المراد بالدين الملة والطريقة الثابتة من النبي (عليه السلام). والإيمان كذلك، وإن استمر في إطلاق أهل الشرع دين الإسلام ولم يسمع دين الإيمان. وذلك لاشتهار لفظ الإسلام في طريقة النبي، واعتبار الإضافة إليه حتى صار بمنزلة اسم لدين محمد (عليه السلام). ولفظ الإيمان في فعل المؤمن من حيث الإضافة إليه، ولم يصر بمنزلة الاسم للدين ولهذا كثيراً ما يفتقر في الإيمان إلى ذكر المتعلق مثل: **﴿آمنوا بالله ورسوله﴾**(٢).

وغير ذلك، بخلاف الإسلام.

وثانيهما ـ أنه لو كان غيره، لم يصح استثناء أحدهما من الآخر. واللازم باطل، لقوله تعالى: **﴿فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين﴾**(٣)

أي فلم نجد ممن كان فيها من المؤمنين إلا أهل بيت من المسلمين. واعترض بأنه يكفي لصحة الاستثناء الإحاطة والشمول بحيث يدخل المستثنى تحت المستثنى منه. ولا يتوقف على اتحاد المفهوم، وقد عرفت أن المراد بالاتحاد عدم التغاير بمعنى الانفكاك، نعم لو قيل: إنه لا يتوقف على المساواة أيضاً، بل يصح مع كون المؤمن أعم كقولك: أخرجت العلماء فلم أترك إلا بعض النحاة، لكان شيئاً لا بالعكس على ما سبق إلى بعض الأوهام، ذهاباً إلى صحة قولنا: أخرجت العلماء

(١) سورة آل عمران آية رقم ٨٥.
(٢) سورة الحديد آية رقم ٧ وتكملة الاية ﴿وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه﴾.
(٣) سورة الذاريات آية رقم ٣٦.

فلم أترك إلا بعض الناس. وقد يستدل بسوق أحد الاسمين مساق الآخر، كقوله تعالى:

﴿يمنون عليك أن أسلموا قل لا تمنوا عليَّ إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين﴾[1] ﴿إن تسمع إلا من يؤمن بآياتنا فهم مسلمون﴾[2] ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾[3] ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا..﴾ إلى قوله: ﴿ونحن له مسلمون﴾[4].

الى غير ذلك من الآيات.

وذهبت الحشوية، وبعض المعتزلة إلى تغايرهما نظراً إلى ان لفظ الإيمان ينبىء عن التصديق فيما أخبر الله تعالى على لسان رسله، ولفظ الإسلام عن التسليم والانقياد، ومتعلق التصديق يناسب أن يكون هو الإخبار، ومتعلق التسليم الأوامر والنواهي: وتمسكاً بإثبات أحدهما، ونفي الآخر كقوله تعالى: **﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾**[5].

وبعطف أحدهما على الآخر كما في قوله تعالى: **﴿إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات..﴾**[6] الآية. **﴿وما زادوهم إلا إيماناً وتسليماً﴾**[7]

والتسليم هو الإسلام. وبأن جبريل لما جاء لتعليم الدين سأل النبي عن كل منهما على حدة، وأجاب النبي لكل بجواب. وذلك أنه قال: أخبرني عن الإيمان،

---

(١) سورة الحجرات آية رقم ١٧.
(٢) سورة الروم آية رقم ٥٣.
(٣) سورة آل عمران آية رقم ١٠٢.
(٤) سورة آل عمران آية رقم ٨٤.
(٥) سورة الحجرات آية رقم ١٤.
(٦) سورة الأحزاب آية رقم ٣٥.
(٧) سورة الأحزاب آية رقم ٢٢.

فقال: الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته، وكتبه.. إلى الآخر، ثم قال: أخبرني عن الإسلام. فقال: الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله.. إلى آخره، فدل على أن الإيمان هو التصديق بالأمور المذكورة والإسلام هو الإتيان بالأعمال المخصوصة.

والجواب عن الأول أنا لا نعني اتحاد المفهوم بحسب أصل اللغة، على أن التحقيق أن مرجع الأمرين إلى الإذعان والقبول كما مر والتصديق كما يتعلق بالإخبار بالذات، فكذا بالأوامر والنواهي، بمعنى كونها حقة، وأحكاماً من الله تعالى، وكذا التسليم، وعن الثاني بأن المراد الاستسلام والانقياد الظاهر خوفاً مس السيف، والكلام في الإسلام المعتبر في الشرع. المقابل للكفر المنبىء عنه قولنا: آمن فلان وأسلم، وعن الثالث أن تغاير المفهوم في الجملة كاف في العطف، مع أنه قد يكون على طريق التفسير كما في قوله تعالى: ﴿أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة﴾[1]

وعن الرابع أن المراد السؤال عن شرائع الإسلام، أعني أحكامه المشروعة التي هي الأساس على ما وقع صريحاً في بعض الروايات، وعلى ما قال النبي (عليه السلام) لقوم وفدوا عليه: أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟ فقالوا: الله ورسوله أعلم فقال: «شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس»[2] وكما قال (ﷺ): «الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول: لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»[3]

قال: المبحث الثالث ـ ظاهر الكتاب والسنة

(إن الإيمان يزيد وينقص ومنعه الجمهور لما أنه اسم للتصديق البالغ حد

---

(١) سورة البقرة آية رقم ١٥٧.

(٢) سبق تخريج هذا الحديث.

(٣) الحديث رواه أبو داود في كتاب السنة ١٤ والنسائي في الإيمان ١٦ وابن ماجه في المقدمة ٩ باب في الإيمان ٥٧ بسنده عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ وذكره.

اليقين، وهو لا يتفاوت، وإنما يتفاوت إذا جعل اسماً للطاعة، ولهذا قيل: الخلاف مبني على الخلاف في تفسير الإيمان، لكنه إنما يصح إذا لم يجعل ترك العمل خروجاً عن الإيمان، وحينئذ يكون التفاوت في كمال الإيمان، لا في أصله.

وأجيب بعد تسليم أن التصديق هو اليقين، وأن اليقين هو المعتبر في حق الكل يمنع قبوله التفاوت كما في اليقين الضروري والنظري، بعد زوال التردد والخفاء. تمسك القائلون بالتفاوت بأن إيمان آحاد الأمة لا يساوي إيمان الأنبياء قطعاً، وبالنصوص الصريحة في ذلك:

﴿وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً﴾[1] ﴿ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم﴾[2] ﴿ويزداد الذين آمنوا إيماناً﴾[3]

وفي الحديث: «إن الإيمان يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة»[4].

وأجيب بأن المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات والأعداد، أو بحسب زيادة ما يجب الإيمان به عند ملاحظة التفاصيل، أو المراد زيادة ثمراته وأنواره.)

وهو مذهب الأشاعرة والمعتزلة، والمحكى عن الشافعي (رحمه الله) وكثير من العلماء أن الإيمان يزيد وينقص. وعند أبي حنيفة (رحمه الله) وأصحابه وكثير من العلماء - وهو اختيار إمام الحرمين - أنه لا يزيد ولا ينقص، لأنه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والإذعان، ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان. والمصدق إذا ضم الطاعات إليه أو ارتكب المعاصي، فتصديقه بحالة لم يتغير أصلاً، وإنما يتفاوت إذا كان اسماً للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة. ولهذا قال الإمام الرازي وغيره: إن هذا الخلاف فرع تفسير الإيمان.

فإن قلنا: هو التصديق، فلا يتفاوت. وإن قلنا: هو الأعمال فمتفاوت.

---

(١) سورة الأنفال آية رقم ٢. (٢) سورة الفتح آيه رقم ٤.

(٣) سورة المدثر آية رقم ٣١.

(٤) الحديث رواه ابن ماجه في سننه مختصراً المقدمة ٩ باب في الإيمان ٧٤ حدثنا أبو عثمان البخاري سعيد بن سعد قال: ثنا الهيثم بن خارجة ثنا إسماعيل يعني ابن عياش عن عبد الوهاب بن مجاهد، عن مجاهد عن أبي هريرة وابن عباس قال: وذكره.

وقال إمام الحرمين: إذا حملنا الإيمان على التصديق، فلا يفضل تصديق تصديقاً، كما لا يفضل علم علماً. ومن حمله على الطاعة سراً وعلناً ـ وقد مال إليه القلانسي[1] ـ فلا يبعد إطلاق القول بأنه يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية، ونحن لا نؤثر هذا. لا يقال: الايمان على تقدير كونه اسماً للأعمال أولى بأن لا يحتمل الزيادة والنقصان.

أما أولاً فلأنه لا مرتبة فوق الكل ليكون زيادة، ولا إيمان دونه ليكون نقصاناً.

وأما ثانياً، فلأن أحداً لا يستكمل الايمان حينئذ، والزيادة على ما لم يكمل بعد محال. لأنا نقول هذا إنما يرد على من يقول بانتفاء الايمان بانتفاء شيء من الأعمال أو التروك، كما هو مذهب المعتزلة، لا على من يقول ببقائه ما بقي التصديق، كما هو مذهب السلف، إلا ان الزيادة والنقصان على هذا تكون في كمال الايمان، لا في أصله. ولهذا قال الإمام الرازي: وجه التوفيق أن ما يدل على أن الايمان لا يتفاوت مصروف الى أصله، وما يدل على أنه يتفاوت مصروف إلى الكامل منه. ولقائل أن يقول: لا نسلم أن التصديق لا يتفاوت، بل يتفاوت قوة وضعفاً، كما في التصديق بطلوع الشمس، والتصديق بحدوث العالم، لأنه إما نفس الاعتقاد القابل للتفاوت أو مبني عليه، وقلة وكثرة، كما في التصديق الإجمالي والتفصيلي الملاحظ لبعض التفاصيل وأكثر وأكثر، فإن ذلك من الايمان لكونه تصديقاً بما جاء به النبي(ﷺ) إجمالاً فيما علم إجمالاً، وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً، لا يقال: الواجب تصديق يبلغ حد اليقين، وهو لا يتفاوت لأن التفاوت لا يتصور إلا باحتمال النقيض، لأنا نقول: اليقين من باب العلم والمعرفة، وقد سبق أنه غير التصديق، ولو سلم أنه التصديق، وأن المراد به ما يبلغ حد الإذعان والقبول، ويصدق عليه المعنى المسمى «بكرويدن» ليكون تصديقاً قطعياً، فلا نسلم أنه لا يقبل التفاوت، بل لليقين مراتب من أجلى البديهيات إلى أخفى النظريات، وكون

(1) هو محمد بن الحسين بن بندار أبو العز القلانسي الواسطي مقرىء العراق في عصره مولده ووفاته بواسط من كتبه إرشاد المبتدي وتذكرة المنتهي في القراءات العشر، ورسالة في القراءات الثلاث والكفاية الكبرى في القراءات، أكبر من الأول توفي عام ٥٢١ هـ راجع: غاية النهاية ٢: ١٢٨ والوافي بالوفيات ٣: ٣ والإعلام وطبقات السبكي ٣: ٥٦.

التفاوت راجعاً إلى مجرد الجلاء والخفاء غيـر مسلم، بل عند الحصول وزوال التردد التفاوت بحالة، وكفاك قول الخليلﷺ مع ما كان له من التصديق: **﴿ولكن ليطمئن قلبي﴾**(١) وعن علي (رضي الله عنه): لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً. على أن القول بأن المعتبر في حق الكل هـو اليقين وأن ليس للظن الغالب الـذي لا يخـطر معه النقيض بـالبال حكم اليقين محـل نظر، احتـج القائلون بـالـزيـادة والنقصان، بالعقل والنقل. أما العقل فلأنه لـو لم يتفاوت، لكـان إيمان آحـاد الأمـة، بل المنهمـك في الفسق مساو بـالتصديق الأنبيـاء والملائكـة، واللازم بـاطل قـطعاً. وأمـا النقل فلكثـرة النصـوص الـواردة في هـذا المعنى قـال الله تعالى:

﴿وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً﴾(٢) **﴿ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم﴾**(٣) **﴿ويزداد الذين آمنوا إيماناً﴾**(٤) **﴿وما زادهم إلا إيماناً** وتسليماً﴾(٥) **﴿فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمـاناً﴾**(٦).

وعن ابن عمر (رضي الله تعالى عنه): قلنا: يا رسول الله، إن الإيمان هل يزيد وينقص؟ قال: «نعم، يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة، وينقص حتى يدخل صاحبه النار»(٧).

وعن عمر (رضي الله تعالى عنه)، وروي مرفوعاً: «لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان

---

(١) سورة البقرة آية رقم ٢٦٠.
(٢) سورة الأنفال آية رقم ٢.
(٣) سورة الفتح آية رقم ٤.
(٤) سورة المدثر آية رقم ٣١.
(٥) سورة الأحزاب آية رقم ٢٢.
(٦) سورة التوبة آية رقم ١٢٤.
(٧) الحديث: أخرجه الإمام البخاري في كتاب الايمان ٣٣ باب زيادة الإيمان ونقصانه وقول الله تعالى: ﴿وزدناهم هدى﴾. ﴿ويزداد الذين آمنوا إيمانا﴾ وقال: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ فإذا ترك شيئاً من الكمال فهو ناقص. قال ابن بطال. التفاوت في التصديق على قدر العلم والجهل فمن قل علمه كان تصديقه مثلاً بمقدار ذرة والذي فوقه في العلم تصديق بمقدار برة أو شعيرة إلا أن أصل التصديق الحاصل في قلب كل أحد منهم لا يجوز عليه النقصان، ويجوز عليه الزيادة.

هذه الأمة، لرجح به»[1].

وأجيب بوجوه:

الأول ـ أن المراد الزيـادة بحسب الدوام والثبات وكثرة الأزمان والساعات. وهذا ما قال إمام الحرمين: النبي (ﷺ) يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله إياه من مخامرة الشكوك، والتصديق عرض لا يبقى، فيقع للنبي (ﷺ) متوالياً ولغيره على الفترات، فثبت للنبي (ﷺ) أعداد من الإيمان لا يثبت لغيره إلا بعضها، فيكون إيمانه أكثر، والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه. وما يقال: إن حصول المثل إليه بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة فيه، مدفوع بأن المراد زيـادة اعداد حصلت، وعدم البقاء لا ينافي ذلك.

الثاني ـ أن المراد الزيادة بحسب زيادة المؤمن به، والصحابة كانوا آمنوا في الجملة، وكان يأتي فرض بعد فرض، وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص. وحاصله أن الإيمان واجب إجمالاً فيما علم إجمالاً، وتفصيـلاً فيما علم تفصيـلاً. والناس متفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة، فيتفاوت إيمانهم زيـادة ونقصاناً، ولا يختص ذلك بعصر النبي (ﷺ) على ما يتوهم.

الثالث ـ أن المراد زيادة ثمرته، وإشراق نوره في القلب. فإنه يزيد بالطاعات، وينقص بالمعاصي. وهذا مما لا خفاء فيه. وهذه الوجوه جيدة في التأويل لو ثبت لهم أن التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت والكلام فيه.

قال: المبحث الرابع

(المذهب صحة الاستثناء في الإيمان، حتى إنه ربما يؤثر أنا مؤمن إن شاء الله على أنا مؤمن حقاً، ومنعه الأكثرون لدلالته على الشك أو إيهامه إياه. لا أقل، ولنا وجوه.

---

(١) لم نعثر على هذا الحديث على كثرة البحث والتقصي.

الأول ـ أنه للتبرك والتأدب، لا للشك[1] والتردد.

والثاني ـ أن **الايمان المنجي أمر خفي، لا يأمن الجازم بحصوله أن يشوبه شيء من المنافيات من حيث لا يعلم، فيفوضه إلى المشيئة.**

الثالث ـ وعليه التعويل، أنه **للشك فيما هو آية النجاة، وهو إيمان الموافاة، لا في الايمان** الناجز. **وليس معنى قولهم: العبرة بإيمان الموافاة أن الناجز ليس بإيمان** حقيقة. بل **إنه ليس** بمنج. **وكذا الكفر والسعادة والشقاوة. فالسعيد سعادة الموافاة لا يتغير إلى شقاوة الموافاة، وإنما التغير في** الناجز).

ذهب كثير من السلف، وهو المحكي عن الشافعي[2] (رضي الله تعالى عنه) والمروي عن ابن مسعود (رضي الله عنه) أن الإيمان يدخله الاستثناء، فيقال: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى. ومنعه الأكثرون، وعليه أبو حنيفة (رضي الله عنه) وأصحابه، لأن التصديق أمر معلوم، لا تردد فيه عند تحققه، ومن تردد في تحققه له، لم يكن مؤمناً قطعاً، وإذا لم يكن للشك والتردد، فالأولى أن يترك، بل يقال: أنا مؤمن حقاً. دفعاً للإيهام. وللقائلين بصحته وجوه:

الأول ـ أنه للتبرك في ذكر الله والتأدب بإحالة الأمور إلى مشيئة الله، والتبرؤ عن تزكية النفس والإعجاب بحالها، والتردد في العاقبة والمآل، وهذا يفيد مجرد الصحة، لا إيثار قولهم: أنا مؤمن إن شاء الله على أنا مؤمن حقاً، ولا يدفع ما ذكر من دفع الإيهام، ولا يبين وجه اختصاص التأدب والتبرك بالإيمان دون غيره من الأعمال والطاعات.

---

(١) الشك: هو التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاك، وقيل الشك ما استوى طرفاه وهو الوقوف بين الشيئين لا يميل القلب إلى أحدهما فإذا ترجح أحدهما ولم يطرح الآخر فهو ظن فإذا طرحه فهو غالب الظن وهو بمنزلة اليقين.

(٢) هو محمد بن ادريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمي القرشي أبو عبدالله، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة وإليه نسبة الشافعية كافة. ولد في غزة عام ١٥٠ هـ وحمل منها إلى مكة وهو ابن سنتين وزار بعداد مرتين وقصد مصر سنة ١٩٩ فتوفي بها عام ٢٠٤ هـ وقبره معروف في القاهرة. قال المبـرد: كان الشافعي أشعر الناس، وأعرفهم بالفقه والقراءات من كتبه «الأم» «والرسالة» و «المسند» في الحديث وأحكام القرآن وغير ذلك كثير. راجع تذكرة الحفاظ ١: ٢٢٩ وتهذيب التهذيب ٩: ٢٥ والوفيات ١: ٤٤٧

والثاني ـ أن التصديق الايماني المنوط به النجاة أمر قلبي خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان بالمرء، وإن كان جازماً بحصوله لكن لا يأمن ان يشوبه شيء من منافيات النجاة سيما عند ملاحظة تفاصيل الأوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى، والمستلذات من غير علم له بذلك.فذلك يفوض حصوله إلى مشيئة الله. وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الإجماع، ولما ذكر في الفتاوى من الروايات.

الثالث ـ وعليه التعويل، ما قال إمام الحرمين[1] إن الايمان ثابت في الحال قطعاً من غير شك فيه. لكن الايمان الذي هو علم الفوز، وآية النجاة إيمان الموافاة، فاعتنى السلف به، وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا الشك في الايمان الناجز، ومعنى الموافاة الإتيان والوصول إلى آخر الحياة وأول منازل الآخرة، ولا خفاء في أن الايمان المنجي والكفر المهلك ما يكون في تلك الحال، وإن كان مسبوقاً بالضد، لا ما ثبت أولاً وتغير إلى الضد.فلهذا يرى الكثير من الأشاعرة يبتون القول بأن العبرة بإيمان الموافاة وسعادتها. بمعنى أن ذلك هو المنجي، لا بمعنى أن إيمان الحال ليس بإيمان وكفره ليس بكفر، وكذا السعادة والشقاوة والولاية والعداوة، وعلى هذا يسقط عنهم ما يقال إنه اذا اتصف بالايمان على الحقيقة، كان مؤمناً حقاً، ولا يصح أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى، كما لا يصح أن يقول: انا حي إن شاء الله تعالى. وإذا كان مؤمناً حقاً، كان مؤمناً عند الله تعالى، وفي علم الله، وإن كان الله تعالى يعلم أنه يتغير عن تلك الحال. وإذا كان مؤمناً في الحال كان ولياً لله، سعيداً. وإن كان كافراً، كان عدواً له شقياً، وكما يصير المؤمن كافراً، يصير الولي عدواً والسعيد شقياً، وبالعكس. ومايحكى عنهم من أن السعيد لا يشقى، والشقي لا يسعد، وأن السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه، فمعناه أن من علم الله منه السعادة المعتبرة التي هي سعادة الموافاة، فهو لا يتغير إلى شقاوة الموافاة، وبالعكس. وكذا في الولاية والعداوة، وأن السعيد الذي يعتد بسعادته من علم الله أنه يختم له بالسعادة. وكذا الشقاوة.

---

(١) سبق الترجمة له في كلمة وافية في هذا الجزء

وبالجملة لا يشك المؤمن في ثبوت الايمان وتحققه في الحال. ولا في الجزم بالثبات، والبقاء عليه في المال، لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة، فيربط يمان الموافاة الذي هو آية الفوز والنجاة، ووسيلة نيل الدرجات بمشيئة الله جرياً على مقتضى قوله تعالى: ﴿ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله﴾[1]

جعل الله حياتنا إليه، ومماتنا عليه. وختم لنا بالحسنى ويسرنا للفوز بالذخر الأسنى بالنبي وآله.

(١) سورة الكهف آية رقم ٢٣، ٢٤ وتكملة الآية ﴿واذكر ربك إذا نسيت وقل عسى أن يهديني ربي لأقرب من هذا رشداً﴾.

إيمان المقلد

قال: المبحث الخامس -

(الجمهور على صحة إيمان المقلد، لأن التصديق لا يتوقف على ثبات الاعتقاد. بل جزمه، وعدم النفع. قياساً على إيمان اليأس بجامع عدم مشقة النظر والاستدلال التي بها الثواب فاسد، أو على تقدير ثبوت مثله بالقياس. فالعلة في الأصل كونه إيمان دفع عذاب، لا إيمان حقيقة، وأنه لم يبق حينئذ للعبد قدرة التصرف في نفسه والاستمتاع بها)

ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء إلى صحة إيمان المقلد، وترتب الأحكام عليه في الدنيا والآخرة، ومنعه الشيخ أبو الحسن[1] والمعتزلة، وكثير من المتكلمين. حجة القائلين بالصحة أن حقيقة الإيمان هو التصديق، وقد وجدت من غير اقتران بموجب من موجبات الكفر.

فإن قيل: لا يتصور التصديق بدون العلم لأنه إما ذاتي للتصديق أو شرط له، على ما سبق. ولا علم للمقلد، لأنه اعتقاد جازم مطابق يستند إلى سبب من ضرورة أو استدلال.

قلنا: المعتبر في التصديق هو اليقين. أعني **الاعتقاد الجازم المطابق، بل ربما يكتفي بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال في حكم اليقين، وقد يقال: إن التصديق قد يكون بدون العلم والمعرفة،** وبالعكس. فإنا **نؤمن بالأنبياء والملائكة ولا نعرفهم بأعيانهم، ونؤمن بجميع أحوال القيامة من**

---

(١) هو علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري مؤسس مذهب الأشاعرة كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين ولد في البصرة عام ٢٦٠ هـ وتوفي ببغداد عام ٣٢٤ هـ راجع طبقات الشافعية ٢ : ٢٤٥ والمقريزي ٢ : ٣٥٩ وابن خلكان ١ : ٣٢٦.

الحساب والميزان والصراط، وغير ذلك، ولا نعرف كيفياتها وأوصافها، وأهل الكتاب كانوا يعرفون النبي (عليه السلام) كما يعرفون أبناءهم ولم يكونوا مؤمنين. وفيه نظر، لأن المراد العلم بما حصل التصديق به، ونحن نعلم من الأنبياء والملائكة ما نصدق به. فامتناع التصديق بدون العلم، بمعنى الاعتقاد، قطعي. وإنما الكلام في العكس.

فإن قيل: نحن لا ننفي كونه إيماناً وتصديقاً لكنا ندعي أنه لا ينفع، بمنزلة إيمان اليائس، فإن عدم نفعه على ما ذكره الشيخ أبو منصور الماتريدي[1] معلل بأن العبد لا يقدر حينئذ أن يستدل بالشاهد على الغائب ليكون مقاله عن معرفة وعلم استدلالي. فإن الثواب على الإيمان إنما هو بمقابلة ما يتحمله من المشقة، وهي في آداب الفكرة، وإدمان النظر في معجزات الأنبياء، أو في محدثات العالم. والتمييز بين الحجة والشبهة لا في تحصيل أصل الإيمان.

قلنا: النص إنما قام على عدم نفع إيمان اليأس ومعاينة العذاب، دون إيمان المقلد. والإجماع ايضاً إنما انعقد عليه، والتمسك بالقياس، لو سلم صحته في الأصول، فلا نسلم أن العلة ما ذكرتم، بل ذهب الماتريدي وكثير من المحققين إلى أن إيمان اليأس إنما لم ينفع لأنه إيمان دفع عذاب، لا إيمان حقيقة، ولأنه لا يبقى للعبد حينئذ قدرة على التصرف من نفسه والاستمتاع بها، لأن عذاب الدنيا مقدمة لعذاب الآخرة، إذ ربما يموت العبد فيه. فينتقل إلى عذاب الآخرة، بخلاف إيمان المقلد، فإنه تقرب إلى الله تعالى، وابتغاء لمرضاته، من غير إلجاء ولا قصد دفع العذاب، ولا انتفاء قدرة على التصرف في النفس.

قال: وأما المانعون

(وأما المانعون فالشيخ لا يشترط التمكن من إقامة الحجة ودفع الشبهة في كل

---

(١) هو محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي: من أئمة علماء الكلام نسبته إلى ما تريد (محلة بسمرقند) من كتبه التوحيد، وأوهام المعتزلة، والرد على القرامطة ومآخذ الشرائع في أصول الفقه، وكتاب الجدل وتأويلات القرآن وشرح الفقه الأكبر المنسوب للإمام أبي حنيفة مات بسمرقند عام ٣٣٣ هـ راجع الفوائد البهية ١٩٥ ومفتاح السعادة ٢ : ٢١ والجواهر المضيئة ٢ : ١٣٠ وفهرس المؤلفين ٢٦٤ وكشف الظنون ٣٣٥ وتأويلات أهل السنة.

مسألة من الأصول ، بل انتفاء الاعتقاد فيها على دليل حتى لو انتفى لم يكن مؤمناً. وحمله على نفي كمال الإيمان لإخلاله بالواجب مما لا يتصور فيه نزاع. والمعتزلة يشترطون حتى لو انتفى، انتفى الإيمان، وهو ظاهر البطلان، إلا إذا أريد الوجوب على الكفاية، فيصير مسألة صاحب الكبيرة، وعن بعضهم أن وجوب النظر إنما هو في حق البعض. وأما العاجز كالعوام، وبعض العبيد، والنسوان، فلا يكلف إلّا بتقليد المحق والظن الصائب، وقيل: كلفوا سماع أوائل الدلائل التي تتسارع إلى الأفهام، فإن فهموا فهم أصحاب الجمل وإلا فليسوا مكلفين. والمتأخرون على أن ليس الخلاف في إجراء أحكام الإسلام بل في آية هل يعاقب عقوبة الكافر؟ فقيل: نعم، لأنه جاهل بالله ورسوله، وقيل: لا، بل ينتقض عقابه بما له من التصديق، ثم الخلاف فيمن نشأ في شاهق الجبل ولم يتفكر، فأخبر بما يجب عليه اعتقاده فصدق. وأما من نشأ في دار الإسلام ولو في الصحارى، وتواتر عنده حال النبي (ﷺ) فمن أهل النظر).

يعني القائلين بأن إيمان المقلد ليس بصحيح، أو ليس بنافع، فمنهم من قال: لا يشترط ابتناء الاعتقاد على استدلال عقلي في كل مسألة، بل يكفي ابتناؤه على قول من عرف رسالته بالمعجزة مشاهدة أو تواتراً، أو على الإجماع فيقبل قول النبي (ﷺ) بحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته. ومنهم من قال لا بد من ابتناء الاعتقاد في كل مسألة من الأصول على دليل عقلي، لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه، وعلى مجادلة الخصوم، ودفع الشبهة، وهذا هو المشهور عن الشيخ أبي الحسن الأشعري، حتى حكي عنه أنه من لم يكن كذلك، لم يكن مؤمناً، لكن ذكر عبد القاهر البغدادي[1] أن هذا، وإن لم

(١) هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني أبو منصور عالم متفنن من أئمة الأصول كان صدر الإسلام في عصره. ولد ونشأ في بغداد ورحل إلى خراسان فاستقر في نيسابور وفارقها على أثر فتنة التركمان مات في أسفرائين عام ٤٢٩ من تصانيفه أصول الدين، والناسخ والمنسوخ، وتفسير أسماء الله الحسنى، وغير ذلك كثير. راجع وفيات الأعيان ١ : ٢٩٨ وطبقات السبكي ٣ : ٢٣٨ والفوات ١ : ٢٩٨ ومفتاح السعادة ٢ : ١٨٥ وإنباء الرواة ٢ : ١٨٥ .

يكن عند الأشعري مؤمناً على الإطلاق، فليس بكافر لوجود التصديق، لكنه عاص بتركه النظر والاستدلال، فيعفو الله عنه أو يعذبه بقدر ذنبه، وعاقبته الجنة. وهذا يشعر بأن مراد الأشعري أنه لا يكون مؤمناً على الكمال، كما في ترك الأعمال، وإلا فهو لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين، ولا بدخول غير المؤمن الجنة، وعند هذا يظهر أنه لا خلاف معه على التحقيق، ومنهم من قال: لا بد من ابتناء الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم، وحل ما يورد عليه من الإشكال، وإليه ذهبت المعتزلة، ولم يحكموا بإيمان من عجز عن شيء من ذلك، بل حكم أبو هاشم بكفره، فإن بنوا ذلك على أن ترك النظر كبيرة تخرج من الإيمان إذا طرأت وتمنع من الدخول فيه إذا قارنت، فهي مسألة صاحب الكبيرة، وقد سبقت. وإن أرادوا أن مثل هذا التصديق لا يكفي في الإيمان أو لا ينفع فمسألة أخرى، وبهذا يشعر تمسكاتهم وهي وجوه.

الأول ـ أن حقيقة الإيمان إدخال النفس في الأمان من أن يكون مكذوباً ومخدوعاً وملتبساً عليه، على أنه إفعال من الأمن للتعدية أو للصيرورة كأنه صار ذا أمن، وذلك إنما يكون بالعلم. ورد بأنه يجعل متعلقاً بالمخبر مثل: آمنت به، وله. لا بالسامع. فالمناسب عند ملاحظة الاشتقاق من الأمن أن يقال: معناه آمنه المخالفة والتكذيب على ما صرح به المعتزلة. وذلك بالتصديق سواء كان عن دليل، أو لا. ولو سلم فالأمن[1] من أن يكون مكذوباً أو مخدوعاً يحصل بالاعتقاد الجازم، وإن كان عن تقليد.

الثاني ـ أن الواجب هو العلم. وذلك لا يكون إلا بالضرورة أو الاستدلال، ولا ضرورة، فتعين الدليل. ورد بأنه لا نزاع في وجوب النظر والاستدلال بل في أن ترك هذا الواجب يوجب عدم الاعتداد بالتصديق، على

(١) الأمن: هو عدم توقع مكروه في الزمان الآتي، والإيمان على خمسة أوجه: إيمان مطبوع، وإيمان مقبول، وإيمان معصوم، وإيمان موقوف، وإيمان مردود، فالإيمان المطبوع هو إيمان الملائكة، والإيمان المعصوم هو إيمان الأنبياء والإيمان المقبول: هو إيمان المؤمنين، والإيمان الموقوف: هو إيمان المبتدعين، والإيمان المردود: هو إيمان المنافقين.

أنه ربما يقال: إن المقصود من الاستدلال هو التوصل إلى التصديق ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود.

الثالث ـ أن الأصل الذي يقلد فيه إن كان باطلاً، فتقليده باطل بالاتفاق كتقليد اليهود والنصارى والمجوس وعبدة الأوثان أسلافهم. وإن كان حقاً فحقيته إما أن يعلم بالتقليد فدور، أو بالدليل فتناقض. ورد بأن الكلام فيما علم حقيته بالدليل كالأحكام التي علم كونها من دين الإسلام أن من اعتقدها تقليداً هل يكون مؤمناً يجري عليه أحكام المؤمنين في الدنيا والآخرة، وإن كان عاصياً بتركه النظر والاستدلال، وأما ما يقال: إن القول بجواز التقليد[1] إن لم يكن عن دليل فباطل. وإن كان فتناقض. فمغالطة ظاهرة، لا يقال: المقصود أن التقليد لا يكفي في الخروج عن عهدة الواجب فيما وجب العلم به من أصول الإسلام. وبعض هذه الوجوه يفيد ذلك، لأنا نقول: هذا مما لا نزاع فيه، ولا حاجة به إلى هذه الوجوه الضعيفة لثبوته بالنص والإجماع على وجوب النظر، والاستدلال على أنه حكي عن الكعبي[2] وابن أبي عياش، وجمع آخر من المعتزلة أن من العقلاء من كلف النظر، وهم أرباب النظر، ومنهم من كلف التقليد والظن، وهم العوام، والعبيد، وكثير من النسوان، لعجزهم عن النظر في الأدلة وتمييزها عن الشبه. لكنهم كلفوا تقليد المحق دون المبطل. والظن الصائب دون الخطأ.

وذكر بعض المتأخرين منهم أن العاجزين كلفوا أن يسمعوا أوائل الدلائل التي تتسارع إلى الإفهام. فإن فهموا كفاهم وهم أصحاب الجمل، ولا يكلفون تلخيص العبارة، وإن لم يمكنهم الوقوف عليها، فليسوا مكلفين أصلاً، وإنما خلقوا

---

(١) التقليد: عبارة عن اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل معتقداً للحقية فيه من غير نظر ولا تأمل في الدليل كأن هذا المتبع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه وقيل: عبارة عن قول الغير بلا حجة ولا دليل.

(٢) هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي من بني كعب البلخي الخراساني أبو القاسم أحد أئمة المعتزلة كان رأس الطائفة الكعبية وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها وهو من أهل بلخ أقام ببغداد مدة طويلة وتوفي ببلخ عام ٣١٩ هـ من كتبه «الطعن على المحدثين» وتأييد مقالة أبي الهذيل. وغير ذلك.

لانتفاع المكلفين بهم في الدنيا، وهم كثير من العوام، **والعبيد، والنسوان وصاحب الجمل عند المتكلمين** هو **الذي يعتقد الجمل التي اتفق عليها أهل الملة. ولا يدخل في الاختلافات** بل يعتقد **أن ما وافق منها تلك الجمل فحق. وما خالفهما فباطل، وتلك الجمل هي أن الله تعالى واحد لا شريك له[1] ولا مثل[2]، وأنه لم يزل قبل الزمان والمكان والعرش، وكل ما خلق، وأنه القديم، وما سواه محدث وأنه عدل[3] في قضائه، صادق في إخباره لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر، ولا يكلفهم** ما لا **يطيقونه، وأنه مصيب حكيم محسن في جميع أفعاله وفي كل ما خلق وقضى وقدر، وأنه بعث الرسل، وأنزل الكتب ليتذكر** من في سابق علمه أن يتذكر ويخشى، ويلزم الحجة على من علم أنه لا يؤمن ويأبى. وأن الرضاء بقضائه واجب، والتسليم لأمره لازم، ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، يضل من يشاء ويهدي من يشاء، لا كالإضلال الذي علم به الشيطان. إلى غير ذلك من العقائد الإسلامية.

فإن قيل: **أكثر أهل الإسلام آخذون بالتقليد قاصرون أو مقصرون في الاستدلال، ولم تزل الصحابة ومن بعدهم من الأئمة، والخلفاء، والعلماء، يكتفون منهم بذلك**ويجرون **عليهم أحكام المسلمين، فما وجه هذ الاختلاف؟ وذهاب كثير من العلماء والمجتهدين إلى أنه لا صحة لإيمان المقلدين.**

قلنا: ليس الخلاف في هؤلاء الذين نشأوا في ديار الإسلام من الأمصار، والقرى، والصحارى، وتواتر عندهم حال النبي (عليه السلام) وما أوتي به من المعجزات، ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات والأرض[4] واختلاف الليل والنهار فإنهم كلهم من أهل النظر والاستدلال، بل فيمن نشأ على شاهق جبلٍ مثلاً، ولم يتفكر في ملكوت السموات والأرض فأخبره إنسان بما يفترض عليه اعتقاده، فصدقه فيما أخبره بمجرد إخباره من غير تفكر وتدبر، وأما ما

---

(١) قال تعالى: ﴿الحمد لله الذي لم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك في الملك﴾.

(٢) قال تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾.

(٣) قال تعالى: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي﴾

(٤) قال تعالى: ﴿ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار﴾.

يحكى عن المعتزلة من أنه لا بد في صحة الإسلام من النظر والاستدلال والاقتدار على تقرير الحجج، ودفع الشبهة، فبطلانه يكاد يلحق بالضروريات من دين الإسلام. والظاهر أن المراد أن ذلك واجب، وإن صح الإيمان بدونه. فإن أرادوا الواجب على الكفاية فوفاق، إذ لا بد في كل صقع ممن يقوم بإقامة الحجج، وإزاحة الشبه ومجادلة الخصوم. وإن أرادوا الواجب على كل مكلف بحيث لا يسقط بفعل البعض، ففيه الخلاف. وأما المقلد فقد ذكر بعض من نظر في الكلام، وسمع من الإمام أنه لا خلاف في إجراء أحكام الإسلام عليه، والاختلاف في كفره راجع إلى أنه هل يعاقب عقاب الكافر؟ فقال الكثيرون: نعم، لأنه جاهل بالله ورسوله ودينه. والجهل بذلك كفر، ومثل قوله تعالى:

﴿ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلم لست مؤمناً﴾[1] وقوله (صلى الله تعالى عليه وسلم): «من صلى صلاتنا، ودخل مسجدنا، واستقبل قبلتنا، فهو مسلم»[2] محمول على الإسلام في حق الأحكام، وقال بعض ذوي التحقيق منهم: إنه وإن كان جاهلاً لكنه مصدق، فيجوز أن ينتقص عقابه لذلك.

قال: المبحث السادس ـ الكفر عدم الإيمان عما من شأنه.

(وهو أعم من التكذيب لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب، وقال القاضي: هو الجحد بالله. وفسر بالجهل، ورد بأن الكافر قد يعرف الله ويصدق به والمؤمن قد لا يعرف بعض أحكامه فأجيب بأن المراد الجحد به في شيء مما علم قطعاً أنه من أحكامه، أو الجهل بذلك إجمالاً وتفصيلاً، وقالت المعتزلة: هو قبيح أو إخلال بواجب يستحق به أعظم العقاب، وفيه خفاء ظاهر.

فإن قيل: قد يكفر المكلف بعض أفعاله مع أن تصديقه بحاله.

---

(١) سورة النساء آية رقم ٩٤.

(٢) الحديث رواه الإمام البخاري في كتاب الإيمان ٢٨ والترمذي في كتاب الإيمان ٢ باب ما جاء في قول النبي ـ ﷺ أمرت بقتالهم حتى يقولوا لا إله إلا الله ويقيموا الصلاة. ٢٦٠٨ ـ بسنده عن أنس ابن مالك قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ وذكره ـ قال الترمذي وهذا حديث حسن صالح حسن صحيح غريب من هذا الوجه.

قلنا: لو سلم، فيجوز أن يكون بعض المحظورات علامة التكذيب دون البعض، وذلك إلى الشارع وكذا بعض التأويلات في الأصول).

وهذا معنى عدم تصديق النبي (صلى الله تعالى عليه وسلم) في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الإمام الغزالي(١) لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب، واعتبر الإمام الرازي بأن من جملة ما جاء به النبي أن تصديقه واجب في كل ما جاء به. فمن لم يصدقه فقد كذبه في ذلك ضعيف، لظهور المنع.

فإن قيل: من استخف بالشرع أو الشارع. أو ألقى المصحف في القاذورات، أوشد الزنار بالاختيار كافر إجماعاً، وإن كان مصدقاً للنبي (صلى الله تعالى عليه وسلم) في جميع ما جاء به، وحينئذ يبطل عكس التعريفين. وإن جعلت ترك المأمور به أو ارتكاب المنهى عنه علامة التكذيب وعدم التصديق، بطل طردهما بغير الكفرة من الفساق.

قلنا: لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في الإيمان مع تلك الأمور التي هي كفر وفاقاً، فيجوز أن يجعل الشارع بعض محظورات الشرع علامة التكذيب، فيحكم بكفر من ارتكبه، وبوجود التكذيب فيه، وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع. وشد الزنار، وبعضها. لا كالزنا وشرب الخمر، ويتفاوت ذلك إلى متفق عليه، ومختلف فيه، ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل، وتفاصيله في كتب الفروع. وبهذا يندفع إشكال آخر، وهو أن صاحب التأويل في الأصول إما أن يجعل من المكذبين، فيلزم تكفير كثير من الفرق الإسلامية كأهل البدع والأهواء. بل المختلفين من أهل الحق. وإما أن لا يجعل، فيلزم عدم تكفير المنكرين لحشر الأجساد، وحدوث العالم وعلم الباري بالجزئيات(٢) فإن تأويلاتهم ليست بأبعد من تأويلات أهل الحق للنصوص الظاهرة في خلاف مذهبهم وذلك لأن من النصوص

(١) سبق الترجمة له في كلمة وافية. وراجع وفيات الأعيان ١: ٤٦٣، وطبقات الشافعية ٤: ١٠١ وشذرات الذهب ٤: ١٠

(٢) ينكر بعض الفلاسفة علم الله بالجزئيات وهذه كبيرة من الكبائر، وخصوصاً إذا صدرت ممن يدين بالإسلام، وكيف يستقيم ذلك والله تعالى يقول: ﴿وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾.

ما علم قطعاً من الدين أنه على ظاهره، فتأويله تكذيب للنبي، بخلاف البعض.
ثم لا يخفى أن المراد التكذيب، أو عدم التصديق من المكلف، ليخرج الصبي العاقل الذي لم يصدق، أو صرح بالتكذيب. وأما عند القائلين بصحة إيمانه، وبأنه يكفر بصريح التكذيب وإن لم يكفر بترك التصديق، فالمراد التكذيب ممن يصح منه الإيمان وعدم التصديق ممن يجب عليه الإيمان.

وقال القاضي: الكفر هو الجحد بالله، وربمايفسر الجحد بالجهل. واعترض بعدم انعكاسه. فإن كثيراً من الكفرة عارفون بالله تعالى، مصدقون به[1] غير جاحدين. وإن أريد الجحد أو الجهل أعم من أن يكون بوجوده أو وحدانيته، أو شيء من صفاته وأفعاله وأحكامه، لزم تكفير كثير من أهل الإسلام المخالفين في الأصول لأن الحق واحد وفاقاً. وأجيب بأن المراد الجحد به في شيء مما علم قطعاً أنه من أحكامه أو الجهل بذلك إجمالاً وتفصيلاً. وحينئذ يطرد وينعكس. بل ربما يكون أحسن من التعريف بتكذيب النبي (عليه السلام) أو عدم تصديقه. لشموله الكفر بالله، من غير توسط النبي (صلى الله تعالى عليه وسلم) ككفر إبليس.

وقالت المعتزلة: هو ارتكاب قبيح، أو إخلال بواجب يستحق به أعظم العقاب. ولا خفاء في أن هذا من أحكام الكفر، لا ذاتياته، ولا لوازمه البينة التي ينتقل الذهن منها إليه، ومع هذا فإن أريد أعظم العقاب على الإطلاق، لم يصدق إلا على ما هو أشد أنواع الكفر وإن أريد أعظم بالنسبة إلى ما دونه. صدق على كثير من المعاصي، وإن اريد بالنسبة إلى الفسق[2] وقد فسروا الفسق بما يستحق به عقوبة دون عقوبة الكفر - فدور. أو بالخروج من طاعة الله بكبيرة - ومن الكبائر ما هو كفر - فلا يتناوله التعريف. وإن قيد الكبيرة بغير الكفر، عاد الدور.

وبالجملة لا خفاء في اختلال هذا التعريف وخفائه. وما قيل: إن الكفر عند كل طائفة مقابل لما فسروا به الإيمان، ولا يستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين أصلاً، ولا على قول السلف ظاهراً.

---

(١) قال تعالى على لسانهم ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله﴾.

(٢) فسقت: الرطبة خرجت عن قشرها وفسق عن أمر ربه أي خرج قال ابن الأعرابي: لم يسمع قط في كلام الجاهلية ولا في شعرهم (فاسِق) قال: وهذا عجب وهو كلام عربي.

قال: خاتمة ـ

(**(خاتمة) الكافر إن أظهر الإيمان خص باسم المنافق، وإن كفر بعد الإسلام** فبالمرتد. وإن **قال بتعدد الآلهة فبالمشرك وإن تدين ببعض الأديان فبالكتابي، وإن أسند الحوادث إلى الزمان واعتقد قدمه فبالدهري**[1]. وإن **نفى الصانع،** فبالمعطل **وإن أبطن عقائد هي كفر بالاتفاق** فبالزنديق).

قد ظهر أن الكافر إسم لمن لا إيمان له. فإن أظهر **الإيمان خص باسم المنافق، وإن طرأ كفره بعد الإسلام، خص باسم المرتد لرجوعه عن الإسلام، وإن قال بإلهين أو أكثر خص باسم المشرك** لإثباته **الشريك في** الألوهية. وإن **كان متديناً ببعض الأديان والكتب المنسوخة، خص باسم الكتابي، كاليهودي والنصراني، وإن كان يقول بقدم الدهر وإسناد الحوادث إليه، خص باسم الدهري. وإن كان لا** يثبت الباري تعالى خص باسم المعطل، وإن كان مع اعترافه بنبوة النبي (صلى الله تعالى عليه وسلم) وإظهاره شعائر الإسلام يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق[2]. وهو في الأصل منسوب إلى زند، اسم كتاب أظهره مزدك في أيام قباد، وزعم أنه تأويل كتاب المجوس الذي جاء به زرادشت الذي يزعمون أنه نبيهم.

قال: المبحث السابع ـ في حكم مخلف الحق من أهل القبلة.

(**ليس بكافر ما لم يخالف ما هو من ضروريات** الدين. كحدوث **العالم، وحشر الأجساد، وقيل: كافر، وقال الاستاذ: نكفر من أكفرنا، ومن** لا، فلا، وقال **قدماء المعتزلة نكفر المجبرة، والقائلين بقدم الصفات، وخلق الأعمال، وجهلاءهم،** نكفر **من قال بزيادة الصفات وبجواز الرؤية وبالخروج من النار، وبكون الشرور والقبائح بخلقه وإرادته. لنا أن النبي (ﷺ) ومن بعده لم يكونوا يفتشون عن**

---

(١) الدهر: هو الان الدائم الذي هو امتداد الحضرة الإلهية وهو باطن الزمان وبه يتحد الأزل والأبد. والدهرية. نسبة إلى الذين جحدوا بالله، وزعموا أن العالم وجد بدون الله عز وجل تعالى الله عن ذلك ﴿**وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر**﴾. سورة الجاثية آية رقم ٢٤.

(١) الزنديق: من الثنوية وهو فارسي معرب وجمعه زنادقة وقد تزندق والاسم: الزندقة

العقائد وينبهون على ما هو الحق.

فإن قيل: فكذا في الأصول المتفق عليها.

قلنا: لاشتهارها، وظهور أدلتها على ما يليق بأصحاب الجمل. قد يقال: ترك البيان إنما كان اكتفاء بالتصديق الإجمالي، إذ التفصيل إنما يجب عند ملاحظة التفاصيل، وإلا فكم مؤمن لا يعرف معنى القديم، والحادث هذا، وإكفار الفرق بعضها بعضاً مشهور)

في باب الكفر والإيمان. ومعناه أن الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الإسلام كحدوث العالم، وحشر الأجساد وما أشبه ذلك. واختلفوا في أصول سواها كمسألة الصفات، وخلق الأعمال، وعموم الارادة، وقدم الكلام، وجواز الرؤية، ونحو ذلك مما لا نزاع أن الحق فيها واحد. هل يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد وبالقول به أم لا؟ وإلا فلا نزاع في كفر أهل القبلة المواظب طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم، ونفي الحشر، ونفي العلم بالجزئيات، ونحو ذلك. وكذا بصدور شيء من موجبات الكفر عنه، أما الذي ذكرنا فذهب الشيخ الاشعري. وأكثر الأصحاب إلى أنه ليس بكافر، وبه يشعر ما قال الشافعي (رحمه الله تعالى): لا أرد شهادة أهل الأهواء إلا الخطابية[1]، لاستحلالهم الكذب، وفي المنتقى عن أبي حنيفة (رحمه الله تعالى) أنه لم يكفر أحداً من أهل القبلة. وعليه أكثر الفقهاء. ومن أصحابنا من قال بكفر لمخالفين. وقالت قدماء المعتزلة بكفر القائلين بالصفات القديمة، وبخلق الأعمال، وكفر المجبرة، حتى حكي عن الجبائي أنه قال: المجبر كافر. ومن شك في كفره فهو كافر، ومن شك في كفر من شك في كفره فهو كافر. ومنهم من بلغ الغاية في الحماقة والوقاحة فزعم أن القول بزيادة الصفات، وبجواز الرؤية، وبالخروج من النار، وبكون الشرور والقبائح بخلقه وإرادته ومشيئته، وبجواز إظهار المعجزة على يد الكاذب كلها كفر.

---

(١) الخطابية كلها حلولية لدعواها حلول روح الإله في جعفر الصادق، وبعد في أبي الخطاب الأسدي فهذه الطائفة كافرة من هذه الجهة، ومن جهة دعواها أن الحسن، والحسين وأولادهما أبناء الله وأحباؤه، ومن ادعى منهم في نفسه أنه من أبناء الله فهو أكفر من سائر الخطابية. راجع الفرق بين الفرق ٢٥٥.

وقال الاستاذ أبو إسحاق الإسفرائني[1] يكفر من يكفرنا ، ومن لا ، فلا . واختيار الإمام الرازي أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة. وتمسك بأنه لو توقف صحة الإسلام على اعتقاد الحق في تلك الأصول لكان النبي (ﷺ) ومن بعده يطالبون بها من آمن، ويفتشون عن عقائدهم فيها. وينبهونهم على ما هو الحق منها. واللازم منتف قطعاً. ثم فرق بينها وبين ما هو من أصول الإسلام بالاتفاق بأن بعضها مما اشتهر كونه من الدين، واشتمل عليه الكتاب بحيث لا يحتاج إلى البيان. كحشر الأجساد، وبعضها مما ظهرت أدلتها على ما يليق بأصحاب الجمل بحيث يتسارع إليها الافهام، كحدوث العالم. وإنما طال الكلام فيها لإزالة شكوك الفقهاء المبطلون، بخلاف الأصول الخلافية، فإن الحق فيها خفي يفتقر إلى زيادة نظر وتأمل، والكتاب والسنة قد يشتملان على ما يتخيل معارضاً لحجة أهل الحق. فلو كانت مخالفة الحق فيها كفراً، لاحتيج الى البيان البتة. ثم أجاب عن أدلة تكفير الفرق بعضهم بعضاً بأجوبة مبني بعضها على أن خرق الإجماع ليس بكفر، وأن الإجماع لا ينعقد بدون اتفاق المشبهة والمجسمة والروافض وأمثالهم. وبعضها على أن من لزمه الكفر، ولم يقل به، فليس بكافر. وبعضها على أن صاحب التأويل - وإن كان ظاهر البطلان - ليس بكافر. ووافقه بعض المتأخرين من المعتزلة حذراً عن شفاعة تكفير من تكاد تشهد الأرض والسماء بإسلامهم، وعن لزوم تكفير كثير من كبارهم، لكن كلامهم يموج بتكفير عظماء أهل الإسلام، والله عزيز ذو انتقام. ولقائل أن يجيب عن تمسك الإمام بمنع الملازمة بأن التصديق بجميع ما جاء به النبي (ﷺ) إجمالاً كاف في صحة الإيمان، وإنما يحتاج الى بيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها، وإن كانت مما لا خلاف في تكفير المخالف فيها، كحدوث العالم، فكم من مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم[2] أصلاً، ولم يخطر بباله حديث حشر الأجساد قطعاً. لكن إذا لاحظ ذلك، فلو لم يصدق كان كافراً.

---

(١) سبق الترجمة عنه، والحديث عن أعماله في كلمة وافية في الجزء الأول.

(٢) القديم : يطلق على الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره، وهو القديم بالذات، ويطلق القديم على الموجود الذي ليس وجوده مسبوقاً بالعدم، وهو القديم بالزمان. والقديم بالذات يقابله المحدث بالذات، وهو الذي يكون وجوده من غيره كما أن القديم بالزمان يقابله المحدث بالزمان، وهو الذي سبق عدمه وجوده سبقاً زمانياً، وكل قديم بالذات قديم بالزمان، وليس كل قديم بالزمان قديماً =

قال: **المبحث الثامن ـ**

(المبحث الثامن ـ حكم المؤمن والكافر والفاسق ما مر، والفسق هو الخروج عن طاعة الله بارتكاب الكبيرة، أو الإصرار على الصغيرة وقد يقيد بعدم التأويل احترازاً عن الباغي. وأما استحلال ما هو معصية قطعاً والاستهانة به فكفر. والمبتدع هو من خالف في العقيدة طريقة أهل الحق. وهو كالفاسق. وأما في حق الدنيا فحكم المؤمن والكافر والفاسق مذكور في الفروع، وحكم المنافق والزنديق إجراء الاحكام، وحكم المبتدع البغض والإهانة والطعن واللعن، ومن المبطلين من جعل المخالفة في الفروع بدعة. ومنهم من زاد كل أمر لم يكن على عهد الصحابة).

حكم المؤمن الخلود في الجنة، وحكم الكافر الخلود في النار، ويختص المنافق بالدرك الأسفل. وحكم الفاسق من المؤمنين الخلود في الجنة، إما ابتداء بموجب العفو أو الشفاعة. وإما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب، وفيه خلاف المعتزلة والخوارج كما سبق. والفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة، وقد عرفتها، وينبغي أن يقيد بعدم التأويل للاتفاق على أن الباغي ليس بفاسق. وفي معنى ارتكاب الكبائر الإصرار على الصغائر، بمعنى الإكثار منها، سواء كانت من نوع واحد أو أنواع مختلفة وأما استحلال المعصية بمعنى اعتقاد حلها فكفر، صغيرة كانت أو كبيرة. وكذا الاستهانة بها، بمعنى عدها هينة، ترتكب من غير مبالاة، وتجري مجرى المباحات. ولا خفاء في أن المراد ما ثبت بقطعي. وحكم المبتدع، وهو من خالف في العقيدة طريقة السنة والجماعة ينبغي أن يكون حكم الفاسق، لأن الإخلال بالعقائد ليس بأدون من الإخلال بالأعمال، وأما فيما يتعلق بأمر الدنيا فحكم المؤمن ظاهر، وحكم الكافر بأقسامه من الحربي والذمي والكتابي والمرتد، فذكروه في كتب الفروع. وحكم المنافق والزنديق إجراء أحكام الإسلام، وحكم الفاسق الحد فيما يجب فيه الحد، والتعزير[1] في غيره، والأمر بالتوبة، ورد

= بالذات، والقديم بالذات أخص من القديم بالزمان، فيكون الحادث بالذات أعم من الحادث بالزمان، لأن مقابل الأخص، أعم من مقابل الأعم، ونقيض الأعم من شيء مطلق أخص من نقيض الأخص.

(١) التعزير: هو تأديب دون الحد، وأصله من العزر وهو المنع.

الشهادة، وسلب الولاية على اختلاف في ذلك بين الفقهاء، وحكم المبتدع البغض والعداوة والإعراض عنه. والإهانة والطعن واللعن وكراهية الصلاة خلفه. وطريقة أهل السنة أن العالم حادث، والصانع قديم متصف بصفات قديمة، ليست عينه ولا غيره، وواحد لا شبه له ولا ضد، ولا ند، ولا نهاية له، ولا صورة، ولا حد، ولا يحل في شيء ولا يقوم به حادث ولا يصح عليه الحركة والانتقال، ولا الجهل، ولا الكذب ولا النقص، وأنه يرى في الآخرة، وليس في حيز ولا جهة، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، لا يحتاج إلى شيء، ولا يجب عليه شيء، كل المخلوقات بقضائه وقدره وإرادته ومشيئته. لكن القبائح منها ليست برضاه وأمره ومحبته. وأن المعاد الجسماني، وسائر ما ورد به السمع من عذاب القبر، والحساب والصراط، والميزان، وغير ذلك حق، وان الكفار مخلدون في النار دون الفساق. وأن العفو والشفاعة[١] حق، وأن أشراط الساعة من خروج الدجال، ويأجوج ومأجوج، ونزول عيسى وطلوع الشمس من مغربها، وخروج دابة الأرض حق. وأول الأنبياء آدم، وآخرهم محمد(ﷺ) وأول الخلفاء أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي(رضي الله عنهم) والأفضلية بهذا الترتيب مع تردد فيها بين عثمان وعلي (رضي الله عنه) والمشهور من أهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام، وأكثر الاقطار هم الأشاعرة أصحاب أبي الحسن، علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله (ﷺ) أول من خالف أبا علي الجبائي، ورجع عن مذهبه إلى السنة، أي طريقة النبي (ﷺ) والجماعة أي طريقة الصحابة. وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية[٢] أصحاب أبي منصور الماتريدي تلميذ أبي نصر العياض، تلميذ أبي بكر الجوزجاني صاحب أبي

---

(١) قال الرسول -ﷺ- فيما يرويه ابن ماجه بسنده عن أبي موسى الأشعري. قال: قال رسول الله -ﷺ: «خيرت بين الشفاعة وبين أن يدخل نصف أمتي الجنة فاخترت الشفاعة، لأنها أعم وأكفى أترونها للمتقين..؟. لا ولكنها للمذنبين، الخطائين المتلوثين».

(٢) هي مدرسة أبي منصور الماتريدي، تلك المدرسة التي أرادت هي الأخرى أن تجمع بين الشرع والعقل، وهي أقرب إلى المعتزلة منها إلى الأشاعرة على عكس ما جرت به الآراء السائدة.

سليمان الجوزجاني، تلميذ محمد بن الحسن الشيباني[1] (رحمه الله) وماتريد من قرى سمرقند، وقد دخل الآن فيها بين الطائفتين اختلاف في بعض الأصول، كمسألة التكوين، ومسألة الاستثناء في الإيمان، ومسألة إيمان المقلد وغير ذلك.

والمحققون من الفريقين لا ينسبون أحدهما إلى البدعة والضلالة خلافاً للمبطلين المتعصبين، حتى ربما جعلوا الاختلاف في الفروع أيضاً بدعة وضلالة كالقول بحل متروك التسمية عمداً وعدم نقض الوضوء بالخارج النجس من غير السبيلين، وكجواز النكاح بدون الولي[2]، والصلاة بدون الفاتحة[3] ولا يعرفون أن البدعة المذمومة هو المحدث في الدين، من غير أن يكون في عهد الصحابة والتابعين، ولا دل عليه الدليل الشرعي. ومن الجهلة من يجعل كل أمر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة، وإن لم يقم دليل على قبحه تمسكاً بقوله (عليه السلام): إياكم ومحدثات الأمور[4].

ولا يعلمون أن المراد بذلك هو أن يجعل في الدين ما ليس منه. عصمنا الله من اتباع الهوى وثبتنا على اقتفاء الهدى بالنبي وآله.

قال: الفصل الرابع - في الإمامة.

(وهي رياسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي (ﷺ) وأحكامه في الفروع. إلا أنه لما شاعت من أهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير من القواعد، أدرجت مباحثها في الكلام).

لا نزاع في أن مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق لرجوعها إلى أن القيام بالإمامة ونصب الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات، وهي أمور

---

(١) هو محمد بن الحسن الشيباني - أبو عبد الله إمام بالفقه والأصول ولد عام ١٣١ هـ وتوفي عام ١٨٩ هـ راجع الفهرست لابن النديم ١: ٢٠٣ والوفيات ١: ٤٥٣

(٢) يقول الرسول ﷺ: «لا نكاح إلا بولي». وقال الرسول ﷺ: «أيما امرأة لم ينكحها الولي فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل».

(٣) قال الرسول ﷺ «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»: رواه الإمام الترمذي في المواقيت ٦٩ والدارمي في الصلاة ٣٦.

(٤) رواه النسائي في كتاب العيدين ٢٢.

كلية تتعلق بها مصالح دينية أودنيوية، لا ينتظم الأمر إلا بحصولها، فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة، من غير أن يقصد حصولها من كل أحد. ولا خفاء في أن ذلك من الأحكام العملية دون الاعتقادية، وقد ذكر في كتبنا الفقهية أنه لا بد للأمة من إمام يحيي الدين، ويقيم السنة، وينتصف للمظلومين، ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها، ويشترط أن يكون مكلفاً، مسلماً، عدلاً، حراً، ذكراً، مجتهداً، شجاعاً، ذا رأي وكفاية، سميعاً، بصيراً، ناطقاً، قريشياً، فإن لم يوجد من قريش من يستجمع الصفات المعتبرة، ولي كناني، فإن لم يوجد، فرجل من ولد إسماعيل، فإن لم يوجد فرجل من العجم، ولا يشترط أن يكون هاشمياً ولا معصوماً ولا أفضل من ولي عليهم. وتنعقد الإمامة بطرق:

أحدها ـ بيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء، ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم من غير اشتراط عدد، ولا إتفاق من في سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته.

والثاني ـ استخلاف الإمام وعهده، وجعله الأمر شورى، بمنزلة الاستخلاف، إلا ان المستخلف غير متعين، فيتشاورون ويتفقون على أحدهم. وإذا خلع الإمام نفسه، كان كموته، فينتقل الأمر إلى ولي العهد.

والثالث ـ القهر والاستيلاء، فإذا مات الإمام وتصدى للإمامة من يستجمع شرائطها من غير بيعة و استخلاف، وقهر الناس بشوكته، انعقدت الخلافة له. وكذا إذا كان فاسقاً أو جاهلاً على الأظهر، إلا أنه يعصى بما فعل، ولا يعتبر الشخص إماماً بتفرده بشروط الإمامة، ويجب طاعة الإمام ما لم يخالف حكم الشرع. سواء كان عادلاً أو جائراً. ولا يجوز نصب إمامين في وقت واحد على الأظهر، وإذا ثبت الإمام بالقهر والغلبة ثم جاء آخر فقهره، انعزل وصار القاهر إماماً، ولا يجوز خلع الإمام بلا سبب. ولو خلعوه لم ينفذ وإن عزل نفسه، فإن كان لعجزه عن القيام بالأمر، انعزل وإلا، فلا، ولا ينعزل الإمام بالفسق والإغماء. وينعزل بالجنون، وبالعمى، والصمم والخرس وبالمرض الذي ينسيه العلوم.

قال إمام الحرمين: وإذا جار والي الوقت فظهر ظلمه وغشمه، ولم يرعو لزاجر

عن سوء صنيعه بالقول، فلأهل الحل والعقد التواطؤ على ردعه، ولو بشهر السلاح، ونصب الحروب. هذا،ولكن لما شاعت بين الناس في باب الإمامة اعتقادات فاسدة، واختلافات، بل اختلافات باردة سيما من فرق الروافض والخوارج، ومالت كل فئة إلى تعصبات تكاد تفضي إلى رفض كثير من قواعد الإسلام، ونقض عقائد المسلمين، والقدح في الخلفاء الراشدين، مع القطع بأنه ليس للبحث عن أحوالهم، واستحقاقهم وأفضليتهم كثير تعلق بأفعال المكلفين ألحق المتكلمون هذا الباب بأبواب الكلام، وربما أدرجوه في تعريفه حيث قالوا: هو العلم الباحث عن أصول الصانع والنبوه والإمامة والمعاد، وما يتصل بذلك على قانون الإسلام. والإمامة رياسة عامة في أمر الدين والدنيا، خلافة عن النبي (ﷺ) وبهذا القيد خرجت النبوة، وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي، وكذا رياسة من جعلهَ الإمام نائباً عنه على الإطلاق، فإنها لا تعم الإمامة.

وقال الإمام الرازي(١): هي رياسة عامة في الدين والدنيا، لشخص من الأشخاص، وقال: هو احتراز عن كل الأمة إذا عزلوا الإمام لفسقه. وكأنه أراد بكل الأمة أهل الحل والعقد، واعتبر رياستهم على من عداهم أو على كل من آحاد الأمة. ومع هذا يرد عليه أن الوحدة من شرائط الإمامة، لا من مقوماتها. وفي الشروط كثرة وعلى اشتراطها أدلة ويمكن أن يقال: إنها بالمقومات أشبه، من جهة أنه لا يقال لجميع الأمة حينئذ أئمة. بخلاف الإمام الجاهل أو الفاسق أو نحو ذلك، وعلى هذا ينبغي أن لا يقال لشخصين بايعهما الأمة أنهما إمامان.

فإن قيل: الخلافة عن النبي (ﷺ) إنما تكون فيمن استخلفه النبي (ﷺ). ولا يصدق التعريف على إمامة البيعة(٢) ونحوها، فضلاً عن رياسة النائب العام للإمام.

قلنا: لو سلم فالاستخلاف أعم من أن يكون بوسط أو بدونه.

قال: وفيه مباحث لبيان وجوب الإمامة وشروطها وطريق ثبوتها، ونبذ من

---

(١) سبق الترجمة له في كلمة وافية في الجزء الأول.

(٢) تكلما عن البيعة وشروطها وقواعدها في كلمة وافية في الجزء الثالث.

أحكامها، وتعيين الإمام الحق بعدالنبي (ﷺ) وإمامة الأئمة الأربعة وترتيبهم في الأفضلية.

قال: المبحث الأول ـ نصب الإمام.

(واجب على الخلق سمعاً عندنا وعند عامة المعتزلة، وعقلاً عند بعضهم، وعلى الله عند الشيعة[1]، وليس بواجب أصلاً عند النجدات، وحال ظهور العدل عند الأصم، والظلم عند القوطي. لنا وجوه:

الأول ـ الإجماع حتى قدموه على دفن النبي ﷺ.

الثاني ـ أنه لا يتم إلا به ما وجب من إقامة الحدود، وسد الثغور، ونحو ذلك مما يتعلق بحفظ النظام.

الثالث ـ أن فيه جلب منافع. ودفع مضار لا تحصى، وذلك واجب إجماعاً. فإن قيل: ويتضمن مضاراً أيضاً، قلنا: لا يعبأ بها لقلتها، فإن قيل: فالأئمة بعد الأئمة المهديين على الضلالة. قلنا: ضرورة فلا معصية ولا ضلالة.

الرابع ـ وجوب طاعته ومعرفته بالكتاب والسنة وهو يقتضي وجوب حصوله وذلك نصبه).

بعد انقراض زمن النبوة واجب علينا سمعاً عند أهل السنة وعامة المعتزلة، وعقلاً عند الجاحظ[2]، والخياط[3] والكعبي، وأبي الحسين البصري. وقالت الشيعة والسبعية، وهم قوم من الملاحدة سموا بذلك لأن متقدميهم قالوا: الأئمة تكون سبعة، وعند السابع وهو محمد بن إسماعيل توقف بعضهم عليه وجاوزه

---

(١) الشيعة المدلول اللغوي للفظ الشيعة هم الأنصار والأتباع، وأما المدلول السياسي فيقصد به الحزب الناصر لآل البيت، بيت علي ـ رضي الله عنه، وكل إمام لا ينسب إلى هذا البيت تعد سلطته غير شرعية عندهم.

(٢) سبق الترجمة له في كلمة وافية في هذا الجزء.

(٣) هو أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، الخياط، ذكره ابن المرتضى في رجال الطبقة الثانية، وقال عنه: أستاذ أبي القاسم البلخي عبد الله بن أحمد، وكان أبو الحسين فقيهاً صاحب حديث، واسع الحفظ لمذاهب المتكلمين. راجع طبقات المعتزلة ص ٨٥.

بعضهم، وقالوا: الأئمة تدور على سبعة سبعة، كأيام الأسبوع. ، وهو واجب على الله، فعندهم ليكـون معلماً في معرفة الله تعالى وعند بعض الشيعة ـ وهم الإمامية ـ ليكون لطفاً في أداء الواجبات العقلية، واجتناب المقبحات العقليـة، وعنـد بعضهم ـ وهم الغـلاة ـ لتعليم اللغـات، وأحـوال الأغـذيـة، والأدويـة، والسموم، والحرف، والصناعات، والمحافظة عن الآفات والمخافات.

وقالت النجدات ـ قـوم من الخوارج أصحـاب نجدة بن عـويمر[1] ـ: إنـه ليس بواجب أصلاً.

وقال أبو بكر الأصم من المعتزلة: لا يجب عند ظهور العدل والإنصاف لعدم الاحتياج، ويجب عند ظهور الظلم.

وقال هشام القوطي منهم بالعكس، أي يجب عند ظهور العدل لإظهار شرائع الشرع، لا عند ظهور الظلم، لأن الظلمة ربما لم يطيعوه، وصار سبباً لزيادة الفتن. لنا على الوجوب وجوه:

الأول ـ وهو العمدة إجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك أهم الواجبات، واشتغلوا به عن دفن الرسول(ﷺ) وكـذا عقيب موت كل إمام. روي أنه لما توفي النبي(ﷺ)خطب أبو بكر (رضي الله عنه) فقال: أيها الناس، من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات. ومن كان يعبد رب محمد، فإنه حي لا يموت. لا بد لهذا الأمر ممن يقوم به، فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله. فتبادروا من كل جانب. وقالوا: صدقت، ولكـن ننظر في هذا الأمر، ولم يقل أحد: إنه لا حاجة إلى الإمام.

الثاني ـ أن الشارع أمر بإقامة الحدود، وسد الثغور، وتجهيـز الجيـوش

---

(١) هو نجدة بن عامر الحروري الحنفي، من بني حنيفة من بكر بن وائل رأس الفرقة النجدية، نسبة إليه، من الحرورية، ويعرف أصحابها بالنجدات من كبار أصحاب الثورات في صدر الإسلام انفرد عن سائر الخوارج بآراء قال ابن حجر العسقلاني قدم مكة، وله مقالات معروفه وأتباع انقرضوا، كان أول أمره مع نافع بن الأزرق، وفارقه لإحداثه مذهبه، ثم خرج مستقلا باليمامة سنة ٦٦ هـ أيام عبد الله بن الزبير في جماعة كبيرة فأتى البحرين واستقر بها، وتسمى بأمير المؤمنين توفي عام ٦٩ هـ.

للجهاد، وكثير من الأمور المتعلقة بحفظ النظام، وحماية بيضة الإسلام، مما لا يتم إلا بالإمام، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدوراً فهو واجب، على ما مر في صدر الكتاب. لا يقال: الأمر بإقامة الحدود كقطع السارق مثلاً إن كان مشروطاً بوجود الإمام، لم يكن مطلقاً فلم يستلزم وجوبه، كالأمر بالزكاة بالنسبة إلى تحصيل النصاب. وإن لم يكن مشروطاً به فظاهر، لأنا نقول: فرق بين تقيد الوجوب، وتقييد الواجب، فههنا الوجوب مطلق، أي لم يقيد ولم يشترط بوجود الإمام، والواجب - أعني المأمور به - مشروط به وموقوف عليه. كوجوب الصلاة المشروطة بالطهارة.

وأما في الزكاة فالوجوب مشروط بحصول النصاب، حتى إذا انتفى، فلا وجوب.

الثالث - أن في نصب الإمام استجلاب منافع لا تحصى، واستدفاع مضار لا يخفى، وكل ما هو كذلك فهو واجب، أما الصغرى فيكاد يلحق بالضروريات بل المشاهدات، ويعد من العيان الذي لا يحتاج إلى البيان. ولهذا اشتهر أن ما يزع السلطان أكثر مما يزع القرآن[1] وما يلتئم باللسان لا ينتظم بالبرهان. وذلك لأن الاجتماع المؤدي إلى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما يتسارع إليه الطباع ويتنازع عليه الأطماع. وكفاك شاهداً ما يشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن لمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة، وإن لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد، ولم يخل عن شائبة شر وفساد، ولهذا لا ينتظم أمر أدنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون عن رأيه، ومقتضى أمره ونهيه. بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم، كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم أمرها به ما دام فيها، وإذا هلك انتشرت الأفراد انتشار الجراد؛ وشاع فيما بينها الهلاك والفساد، لا يقال:

---

(١) نعتقد - والله أعلم - أن هذا من كلام بعض الصحابة أو التابعين، وهذه كلمة حق، فالسلطان هو الذي ينفذ الأحكام على هؤلاء المخالفين شرع الله، والله يعلم أن اللسان ببيانه والعقل بأحكامه لا يغنيان عن الحق شيئاً إذا ما عميت النفس، وانطمس الحس، وعميت البصيرة، ولهذا جعل من السلطان والقوة ما يرد بهما هؤلاء الشاردين إلى جادة الصواب. والله أعلم.

فغاية الأمر أنه لا بد في كل إجتماع من رئيس مطاع، منوط به النظام والانتظام.لكن من أين يلزم عموم رياسته جميع الناس، وشمولها أمر الدين على ما هو المعتبر في الإمام، لأنا نقول: انتظام أمر عموم الناس على وجه يؤدي إلى صلاح الدين والدنيا، ويفتقر إلى رياسة عامة فيهما. إذ لو تعدد الرؤساءفي الأصقاع والبقاع، لأدى إلى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال أمر النظام.ولو اقتصرت رياسته على أمر الدنيا، لفات انتظام أمر الدين الذي هو المقصود الأهم، والعمدة العظمى، وأما الكبرى فبالإجماع عندنا، وبالضرورة عند القائلين بالوجوب العقلي. واعتراض صاحب تلخيص المحصل بأن بيان الصغرى عقلي من باب القبح والحسن وليس من مذهبكم، والكبرى أوضح من الصغرى، فلا حاجة إلى التعرض للإجماع مدفوع بأن كون الشيء صلاحاً أو فساداً ليس في شيء من متنازع الحسن والقبح،وكون دفع الضرر واجباً بمعنى استحقاق تاركه العقاب عند الله تعالى ليس بواضح فضلاً عن الأوضح. ولا ينبغي أن يخفى مثل هذا عليه. ولا أن يكون الرجل العالم العلمي في هذه الغاية من الشغف بالاعتراض. لايقال: الإجماع على الوجوب إنما هو إذا لم يتضمن مضرة مثل المضرة المندفعة أو فوتها. وههنا نصب الإمام يتضمن مفاسد لا يضبطها العد والإحصاء لما في الآراء من اختلافات الأهواء، وفي الطباع من الاستنكاف عن تسلط الأكفاء، والإنسان قليل البقاء على ما عليه من الاهتداء وصلاح الاقتداء فتميل النفوس إلى الإباء والاستعصاء ويظهر الفساد. ويكثر البغي والعناد ويهلك الحرث والنسل[1] ويذهب الفرع والأصل. وكفاك شاهداً ما تسمع من قصص انقضاء خلافة عثمان (رضي الله عنه) إلى ابتداء دولة بني العباس، لأنا نقول: مضاره بالنسبة إلى منافعه، ومفاسده بالإضافة إلى مصالحه مما لا يعبأ بكثرته، ويلحق بالعدم في قلته.

فإن قيل: لو وجب نصب الإمام، لزم إطباق الأمة في أكثر الأعصار على ترك الواجب لانتفاء الإمام المتصف بما يجب من الصفات، سيما بعد انقضاء الدولة

---

(١) قال تعالى: ﴿ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو أشد الخصام، وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد﴾. سورة البقرة الآيات ٢٠٤، ٢٠٥.

العباسية، ولقوله (ﷺ): «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تصير ملكاً عضوضاً»[1] وقد تم ذلك بخلافة عليّ (رضي الله تعالى عنه) فمعاوية ومن بعده ملوك وأمراء لا أئمة ولا خلفاء. واللازم منتف، لأن ترك الواجب معصية وضلالة. والأمة لا تجتمع على الضلالة.

قلنا: إنما يلزم الضلالة لو تركوه[2] عن قدرة واختيار لا عجز واضطرار، والحديث مع أنه من باب الآحاد يحتمل الصرف إلى الخلافة على وجه الكمال. وههنا بحث آخر، وهو أنه إذا لم يوجد إمام على شرائطه، وبايع طائفة من أهل الحل والعقد[3] قرشياً فيه بعض الشرائط، من غير نفاذ لأحكامه، وطاعة من العامة لأوامره، وشوكة بها يتصرف في مصالح العباد، ويقدر على النصب والعزل لمن أراد، هل يكون ذلك إتياناً بالواجب؟ وهل يجب على ذوي الشوكة[4] العظيمة من ملوك الأطراف، المتصفين بحسن السياسة والعدل والإنصاف أن يفوضوا الأمر إليه بالكلية ويكونوا لديه كسائر الرعية؟ وقد يتمسك بمثل قوله تعالى: ﴿**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾[5].

وقوله(ﷺ): «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية».

فإن وجوب الطاعة والمعرفة يقتضي وجوب الحصول، وإما أنه لا يجب علينا عقلاً، ولا على الله أصلاً فلما مر من بطلان الأصلين.

قال: قالوا: احتج القائلون بوجوبه

---

(١) الحديث رواه الإمام الترمذي في كتاب الفتن ٤٨ باب ما جاء في الخلافة ٢٢٢٦ ـ حدثنا أحمد ابن منيع، حدثنا شريح بن النعمان حدثنا حشرج بن نباتة عن سعيد بن جمهان قال: حدثني سفينة قال قال رسول الله ـ ﷺ ـ وذكره. ثم قال لي سفينة أمسك خلافة أبي بكر، وخلافة عمر، وخلافة عثمان.

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (ورأيه).

(٣) سقط من (ب) لفظ (العقد).

(٤) في (ب) أصحاب القوة بدلاً من (ذوي الشوكة).

(٥) سورة النساء آية رقم ٥٩.

(عقلاً بأن فيـه دفع الضرر، فيجب. قلنا: لا بمعنى استحقاق تاركـه الذم والعقاب).

علينا عقلاً بأن دفع الضرر واجب عقلاً، كاجتناب الطعام المسموم، والجدار المشرف على السقوط ولو ظناً. قلنا: نعم بمعنى كونه من مقتضيـات العقول والعادات وملائماتها، والكلام في الوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب في حكم الله تعالى. وهو ممنوع ههنا. واحتجوا على عدم وجوبه على الله تعالى. مع أن الوجوب على الله في الجملة مذهبهم، بأنه لو وجب على الله تعالى، لما خلا زمان من الأزمنة من إمام ظاهر، قاهر؛ جامع لشروط الإمامة قاطع لرسوم الضلالة، قائم بحماية بيضة الإسلام وإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام. واللازم ظاهر الانتفاء.

قال: احتج القائلون

(وفي وجوبه على الله بأنه لطف محصل للمعرفة، مقرب من الطاعة، مبعد عن المعصية. ورد بمنع مقدمتي القياس، كيف وفيه مفاسد تنشأ من اختلاف الآراء وميلها إلى الإباء عن امتثال الأكفاء. وأيضاً فعل الطاعة وترك المعصية مع عدم الإمام أشق، وأقرب الى الإخلاص. وأيضاً لا يصير لطفاً، بل خلقهم معصومين ألطف، والقول بأنه منفعة خالصة ولطف لا يحصل بالغير[1] وأيضاً اللطف في ظهوره وأنهم لا يحبونه.

فإن قيل: مجرد الوجود لطف زاجر لخوف الظهور، وتصرفه الظاهر لطف آخر فوته العباد بسوء اختيارهم، حيث أضاعوه أخافوه وتركوا نصرته.

قلنا: فيكفي احتمال الوجود والحكم بأنه يوجد ولو بعد حين. فإن الخوف من وجود مرتب بمنزلة الخوف من ظهور مترقب، وينبغي أن يظهر للأولياء الذين قضوا في محبته وانتظاره الأعمار[2]، وبذلوا المهج[3] والأموال، ونحن نقطع بانتفاء

---

(١) في أ «مم» وفي (ب) مطلقاً ونعتقد أن هذا هو الأقرب إلى الصواب.

(٢) في (ب) السنين الطوال بدلاً من (الأعمار).

(٣) في (ب) الأرواح بدلاً من (المهج).

ذلك عادة، وهم حقيقة).

بوجوب نصب الإمام على الله تعالى بأنه لطف من الله في حق العباد. أما عند الملاحدة فليتمكنوا به من تحصيل المعرفة الواجبة، إذ نظر العقل غير كاف في معرفة الله تعالى[1]، وأما عند الإمامية فلأنه إذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه أقرب الى الطاعات، وأبعد عن المعاصي منهم بدونه. واللطف واجب على الله لما سبق.

والجواب إجمالاً منع المقدمتين والقدح فيما يورد لإثباتهما على ما سبق من حال الكبرى، وتفصيلاً أنه إنما يكون لطفاً إذا خلا عن جميع جهات القبح. وهو ممنوع، والسند ما مر مع وجوه أخر مثل أن أداء الواجب وترك القبيح مع عدم الإمام أكثر ثواباً، لكونهما أشق وأقرب إلى الإخلاص لاحتمال إنتفاء كونهما من خوف الإمام، وأيضاً فإنما يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة[2] مثلاً، فلم لا يجوز أن يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الإمام، والقول بأنا نعلم قطعاً أن اللطف الذي يحصل بالإمام لا يحصل لغيره مجرد دعوى ربما تعارض بأنا نعلم قطعاً جواز حصوله لغيره. وهذا كدعوى القطع بانتفاء المفاسد في نصب الإمام، وكونه مصلحة خالصة. وأيضاً إنما يكون منفعة ولطفاً واجباً إذا كان ظاهراً قاهراً زاجراً عن القبائح، قادراً على تنفيذ الأحكام وإعلاء لواء الإسلام، وهذا ليس بلازم عندكم، فالإمام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف. والذي هو لطف ليس بواجب.

وأجاب الشيعة بأن وجود الإمام لطف سواء تصرف أو لم يتصرف على ما نقل عن علي (كرم الله وجهه) أنه قال: لا تخلو الأرض من إمام قائم لله بحجة، إما ظاهراً مشهوراً أو خائفاً مخموراً لئلا يبطل حجج الله وبيناته. وتصرفه الظاهر لطف

---

(١) تقول الحكمة الصينية: محال على من يفنى أن يكشف النقاب الذي تنقب به من لا يفنى قيل: فما بال العقل..؟ قال: العقل قاصر لا يدل إلا على قاصر مثله. راجع كتابنا «مع الإلحاد وجهاً لوجه».

(٢) العصمة: ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها، والعصمة المؤثمة: هي التي يجعل من هتكها آثماً، والعصمة المقومة هي التي يثبت بها للإنسان قيمة بحيث من هتكها فعليه القصاص أو الدية.

آخر، وإنما عدم من جهة العباد وسوء إختيارهم حيث أخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على أنفسهم.ورد أولاً بأنا لا نسلم أن وجوده بدون التصرف لطف.

فإن قيل: لأن المكلف إذا اعتقد وجوده كان دائماً يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح.

قلنا: مجرد الحكم بخلقه وإيجاده في وقت ما كاف في هذاالمعنى،فإن ساكن القرية إذا انزجر عن القبيح خوفاً من حاكم من قبل السلطان مختفٍ في القرية، بحيث لا أثر له، كذلك ينزجر خوفاً من حاكم علم أن السلطان يرسله إليها البتة متى شاء. وليس هذا خوفاً من المعدوم، بل من موجود مترقب،كما أن خوف الأول من ظهور مترقب، وثانياً بأنه ينبغي أن يظهر لأوليائه الذين يبذلون الأرواح والأموال على محبته، وليس عندهم منه إلا مجرد الاسم.

فإن قيل: لعله ظهر لهم وأنتم عنه غافلون.

قلنا: عدم ظهوره لهم من العاديات التي لا ارتياب فيها لعاقل. كعدم بحر من المسك وجبل من الياقوت، ولو سلم فالأولياء[1] إذا عرفوا من أنفسهم أنه لم يظهر لهم توجه الإشكال عليهم.

قال: احتجت الخوارج

(بأن في نصبه إثارة الفتنة، لأن الأهواء متخالفة ربما لا تتفق على واحد .رد بأن اعتبار جهات الترجيح وحرمة المخالفة بعد بيعة البعض تدفع الفتنة .ولو سلم ففتنة عدم الإمام أشد).

---

(١) الولي: فعيل بمعنى الفاعل، وهو من توالت طاعته من غير أن يتخللها عصيان، أو بمعنى المفعول، فهو من يتوالى عليه إحسان الله وإفضاله، والولي: هو العارف بالله وصفاته بحسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي،المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات. والولاية: من الولي، وهو القرب فهي قرابة حكمية حاصلة من العتق، أو من الموالاة والولاية، هي قيام العبد بالحق عند الغناء عن نفسه، والولاية في الشرع: تنفيذ القول على الغير، شاء هذا الغير أو أبى عن ذلك. والله أعلم.

القائلون بعدم وجوب نصب الإمام، احتجوا بأن في نصبه إثارة الفتنة، لأن الأهواء متخالفة والآراء متباينة، فيميل كل حزب إلى واحد، وتهيج الفتن وتقوم الحروب. وما هذا شأنه لا يجب بل كان ينبغي أن لا يجوز إلا ان احتمال الاتفاق على الواحد أو تعينه وتفرده باستجماع الشرائط، أو ترجحه من بعض الجهات منع الامتناع، وأوجب الجواز.

والجواب أن اعتبار الترجح كما قيل يقدم الأعلم، ثم الأورع، ثم الأسن، أو انعقاد الأمر، وانسداد طريق المخالفة بمجرد بيعة البعض ولو واحداً يدفع الفتنة، مع أن فتنة النزاع في تعيين الإمام بالنسبة إلى مفاسد عدم الإمام ملحقة بالعدم. لا يقال: الاحتجاج المذكور على تقدير تمامه لا ينفي الوجوب على الله، ولا على النبي (ﷺ) بالنص ولا على الإمام السابق بالاستخلاف، لأنا نقول: المقصود نفي ما يراه الجمهور من الوجوب على العباد إذا لم ينصب النبي (ﷺ) ولم يستخلف الإمام السابق.

قال: المبحث الثاني

(التكليف[1] والحرية والذكورة والعدالة، وذلك ظاهر. وزاد الجمهور الشجاعة ليقيم الحدود، ويقاوم الخصوم، والاجتهاد ليقوم بمصالح الدين، وإصابة الرأي ليقوم الأمور. وكونه قرشياً لقوله (ﷺ) «الأئمة من قريش[2]. الولاية من قريش، قدموا قريشاً ولا تقدموها».

وخالفت الخوارج وأكثر المعتزلة لقوله (ﷺ): «أطيعوا ولو أمر عليكم عبد حبشي أجدع»[3].

---

(١) التكليف: الزام الكلفة على المخاطب.

(٢) رواه الإمام أحمد في المسند ٣: ١٢٩، ١٨٣، ٤: ٤٢١ (حلبي).

(٣) الحديث رواه الإمام مسلم في كتاب الحج ٥١ باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكباً وبيان قوله -ﷺ- لتأخذن مناسككم ٣١١ - ١٢٩٨ - بسنده عن يحيى بن حصين عن جدته أم الحصين قال: سمعتها تقول: حججت مع رسول الله -ﷺ- حجة الوداع فرأيته حتى رمى جمرة العقبة =

ولأنه لا عبرة بالنسب في مصالح الملك والدين. ورد بحمل الحديث على غير الإمام جمعاً بين الأدلة، وبأن لشرف الأنساب أثراً في جمع الآراء وبذل الطاعة، ولا أشرف من قريش، سيما وقد ظهر منهم خير الأنبياء، نعم إذا لم يقتدر على اعتبار الشرائط، جاز لابتناء الأحكام المتعلقة بالإمام على كل ذي شوكة نصب أو استولى).

يشترط في الإمام أن يكون مكلفاً، حراً، ذكراً، عدلاً. لأن غير العاقل من الصبي والمعتوه قاصر عن القيام بالأمور على ماينبغي. والعبد مشغول بخدمة السيد، لا يفرغ للأمر، مستحقر في أعين الناس، لا يهاب ولا يمتثل أمره، والنساء ناقصات عقل ودين، ممنوعات عن الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحرب. والفاسق لا يصلح لأمر الدين ولا يوثق بأوامره ونواهيه. والظالم يختل به أمر الدين والدنيا، وكيف يصلح للولاية. وما الوالي إلا لدفع شره. أليس بعجيب استرعاء الذئب!

وأما الكافر فأمره ظاهر، وزاد الجمهور اشتراط أن يكون شجاعاً، لئلا يجبن عن إقامة الحدود ومقاومة الخصوم، مجتهداً في الأصول والفروع ليتمكن من القيام بأمر الدين، ذا رأي في تدبير الأمور لئلا يخبط في سياسة الجمهور. ولم يشترطها بعضهم لندرة اجتماعها في الشخص وجواز الاكتفاء فيها بالاستعانة من الغير بأن يفوض أمر الحروب ومباشرة الخطوب إلى الشجعان، ويستفتي المجتهدين في أمور الدين، ويستشير أصحاب الآراء الصائبة في أمور الملك. واتفقت الأمة على اشتراط كونه قرشياً أي من أولاد نضر بن كنانة خلافاً للخوارج وأكثر المعتزلة. لنا السنة والإجماع، أما السنة فقوله (ﷺ): «الأئمة من قريش»(١) وليس المراد إمامة الصلاة اتفاقاً، فتعينت الإمامة الكبرى، وقوله (ﷺ) الولاة من قريش ما أطاعوا الله واستقاموا لأمره. وقوله (ﷺ): قدموا قريشاً ولا تقدموها. وأما الإجماع فهو أنه لما قال الأنصار يوم السقيفة: منا

= وانصرف وهو على راحلته ومعه بلال وأسامة أحدهما يقود به راحلته والآخر رافع ثوبه على رأس رسول الله -ﷺ من الشمس قالت: فقال رسول الله -ﷺ قولاً كثيراً ثم سمعته يقول: «إن أمر عليكم عبد أسود مجدع يقودكم بكتاب الله تعالى فاسمعوا له وأطيعوا».

(١) سبق تخريج هذا الحديث في هذا الجزء

أميــر ومنكم أميــر، منعهم أبــو بكــر (رضي الله عنــه) بعــدم كــونهــم من قــريش، ولم ينكره عليــه أحد من الصحــابة، فكــان إجمــاعــاً احتــج المخالف بالمنقول والمعقول، أما المنقول فقوله ﷺ : «أطيعوا ولو أمر عليكم عبد حبشي أجدع»(١) .وأجيب بأن ذلك في غير الإمام من الحكام جمعاً بين الأدلة، وأما المعقول فهو أنه لا عبرة بالنسب في القيام بمصالح الملك والديــن، بل للعلم والهدى والبصيرة(٢) في الأمور والخبرة بالمصالح والقوة على الأهوال، وما أشبه ذلك. وأجيب بالمنع، بل إن لشرف الأنساب وعظيم قدرها في النفوس أثراً تاماً في اجتماع الآراء، وتألف الأهواء، وبذل الطاعة والانقياد وإظهار آثار الاعتقاد. ولهذا شاع في الأعصار أن يكون الملك والسياسة في قبيلة مخصوصة، وأهل بيت معين حتى يرى الانتقال عنه من الخطوب العظيمة، والاتفاقات العجيبة. ولا أليق بذلك من قريش الذين هم أشرف الناس، سيما وقد اقتصر عليهم ختم الرسالة وانتشرت منهم الشريعة الباقية إلى يوم القيامة.وأما إذا لم يوجد من قريش من يصلح لذلك أو لم يقتدر على نصبه لاستيلاء أهل الباطل وشوكة الظلمة، وأرباب الضلالة فلا كلام في جواز تقلد القضاء، وتنفيذ الأحكام وإقامة الحدود، وجميع ما يتعلق بالإمام من كل ذي شوكة، كما إذا كان الإمام القريشي فاسقاً أو جائراً، أو جاهلاً، فضلاً ان يكون مجتهداً.

وبالجملة مبنى ما ذكر في باب الإمامة على الاختيار والاقتدار، وأما عند العجز والاضطرار واستيلاء الظلمة والكفار والفجار وتسلط الجبابرة الأشرار فقد صارت الرياسة الدنيوية تغلبية، وبنيت عليها الأحكام الدينية المنوطة بالإمام ضرورة، ولم يعبأ بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط والضرورات تبيح المحظورات. وإلى الله المشتكى في النائبات، وهو المرتجى لكشف الملمات.

قال: واشترطت الشيعة

---

(١) سبق تخريج هذا الحديث في هذا الجزء قريباً.

(٢) البصيرة: قوة للقلب المنور بنور القدس يرى بها حقائق الأشياء وبواطنها بمثابة البصر للنفس يرى بها صور الأشياء وظواهرها، وهي التي يسميها الحكماء العاقلة النظرية والقوة القدسية.

(أن يكون هاشمياً بل علوياً، ؛ وعالماً بكل أمر حتى المغيبات، قولاً بلا حجة، مع مخالفة الإجماع. وأن يكون أفضل أهل زمانه، لأن تقديم المفضول قبيح عقلاً. ونقل عن الأشعري[1]: تحصيلاً لغرض نصبه، وقياساً على النبوة. ورد بالقدح في قاعدة القبح، مع أن تقديم المفضول ربما يكون أصلح، والبعثة من قبل الحكيم العليم، فيختار الأفضل، بل تحصل الأفضلية بالبعثة. وقد يحتج لتقديم المفضول بالإجماع بعد الخلفاء، وبالشورى، وبخفاء الأفضلية عن الخلق في الأغلب)

أموراً منها: أن يكون هاشمياً، أي من أولاد هاشم بن عبد مناف أبي عبد المطلب. وليس لهم في ذلك شبهة فضلاً عن حجة وإنما قصدهم نفي إمامة أبي بكر وعمر وعثمان (رضي الله عنهم) ومنهم من اشترط كونه علوياً نقياً لخلافة بني العباس، وكفى بإجماع المسلمين على إمامة الأئمة الثلاثة حجة عليهم. ومنها أن يكون عالماً بكل الأمور، وأن يكون مطلعاً على المغيبات، وهذه جهالة تفرد بها بعضهم. ومنها أن يكون أفضل أهل زمانه لأن قبح تقديم المفضول على الأفضل في إقامة قوانين الشريعة وحفظ حوزة الإسلام معلوم للعقلاء، ولا ترجيح في تقديم المساوى، ونقل مثل ذلك عن الأشعري حتى لا تنعقد إمامة المفضول مع وجود الأفضل، لأن الأفضل أقرب إلى انقياد الناس له، واجتماع الآراء على متابعته، ولأن الإمامة خلافة عن النبي[2] (ﷺ) فيجب أن يطلب لها من له رتبة أعلى، قياساً على النبوة. وأجيب بأن القبح بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب عند الله ممنوع، وبمعنى عدم ملائمته بمجاري العقول والعادات غير مقيد، مع أنه أيضاً في حيز المنع. إذ ربما يكون المفضول أقدر على القيام بمصالح الدين والملك. ونصبه أوقع لانتظام

(١) هو علي بن إسماعيل بن إسحاق أبو الحسن من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري، مؤسس مذهب الأشاعرة ولد عام ٢٦٠ هـ، وتوفي عام ٣٢٤ هـ راجع طبقات الشافعية ٢ : ٢٤٥ والمقريزي ٢ : ٣٥٩ وابن خلكان ١ : ٣٢٦ والبداية والنهاية ١١ : ١٨٧ ودائرة المعارف الإسلامية ٢ : ٢١٨.

(٢) النبي: من أوحى الله إليه بواسطة ملك، أو ألهم في قلبه أو نبه بالرؤيا الصالحة، فالرسول أفضل بالوحي الخاص الذي فوق وحي النبوة، لأن الرسول: هو من أوحى إليه جبرائيل خاصة بتنزيل الكتاب من الله.

حال الرعية وأوثق في اندفاع الفتنة. وهذا بخلاف النبي (ﷺ) فإنه مبعوث من العليم الحكيم الذي يختار من يشاء من عباده لنبوته، ويوحي إليه مصالح الملك والملة، ويراه أهلاً لتبليغ ما أوحى إليه بمشيئته فيدل ذلك قطعاً على أفضليته. وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي إلا أن يهدى فمالكم كيف تحكمون﴾[1]

وقد يحتج بجواز تقديم المفضول بوجوه:

الأول ـ إجماع العلماء بعد الخلفاء الراشدين على انعقاد الإمامة لبعض[2] القرشيين مع أن فيهم من هو أفضل منه.

الثاني ـ أن عمر (رضي الله عنه) جعل الإمامة شورى بين ستة من غير نكير عليه. مع أن فيهم عثمان وعلياً، وهما أفضل من غيرهم إجماعاً، ولو وجب تعيين الأفضل لعينهما.

الثالث ـ أن الأفضلية أمر خَفي قلما يطلع عليه أهل الحل والعقد وربما يقع فيه النزاع ويتشوش الأمر. وإذا أنصفت فتعيين الأفضل متعسر في أقل فرقة من فرق الفاضلين، فكيف في قريش مع كثرتهم وتفرقهم في الأطراف[3] وأنت خبير بأن هذا وأمثاله على تقدير تمامه إنما يصلح للاحتجاج[4] على أهل الحق، دون الروافض[5] فإن الإمام عندهم منصوب من قبل الحق لا من قبل الخلق.

قال: وأن يكون معصوماً.

(بوجوه: الأول ـ القياس على النبوة بجامع إقامة الشريعة، وحماية البيضة.

---

(١) سورة يونس آية رقم ٣٥.

(٢) في (ب) لبعض من القرشيين بدلاً من «لبعض القرشيين».

(٣) في (ب) أطراف البلاد بدلاً من (الأطراف).

(٤) سقط من (ب) لفظ (للاحتجاج).

(٥) الرافضة الذين كانوا مع زيد بن علي ثم تركوه لأنهم طلبوا إليه أن يتبرأ من الشيخين فقال: لقد كانا وزيري جدي فلا أتبرأ منهما فرفضوه وتفرقوا عنه، والزيديه من الشيعة، وقد يطلق بعض الناس اسم الرفض على كل من يتولى أهل البيت وعلى هذا جاء قول الذي يقول:

إن كان رفضاً حب آل محمد فليشهد الثقلان أني رافض

ورد بأن نصب الإمام إلى العباد الذين لا طريق لهم إلى معرفة عصمته بخلاف النبي. والنبي واجب الاتباع من غير تردد ورجوع إلى أحد، فعدم عصمته فيما يتعلق بالشريعة، ربما يفضي إلى الإخلال، وينفر عن الاتباع، بخلاف الإمام.

الثاني ـ أنه واجب الإطاعة بالنص والإجماع فلو لم تجب عصمته، لجاز كذبه في بيان الطاعات والمعاصي، فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب المعصية، ورد بأنه إنما يطاع فيما لا يخالف الشرع ،ويكفي في الوثوق به العلم والعدالة والإسلام ،ولا يمتنع عند مخالفته والمراجعة الى العلماء.

الثالث ـ أن غير المعصوم ظالم لأن المعصية ظلم على النفس أو الغير، فلا ينال عهد الإمامة بالنص والإجماع. ورد بأن عصمته لا يوجب العصيان، فضلاً عن الظلم الذي هو أخص. على أن المراد في الآية عهد النبوة والإجماع عندكم ليس بحجة ما لم يشتمل على قول المعصوم. فإثبات العصمة به دور.

الرابع ـ أنه إنما يحتاج إليه لجواز الخطأ علينا[1]. فلو جاز عليه لافتقر إلى إمام آخر ويتسلسل. ورد بأن وجوب نصبه شرعي للإجماع، لا عقلي لجواز الخطأ. ولو سلم، فلمصالح لا تحصى[2]. ولو سلم، ففي العلم والعدالة ومراجعة الكتاب الكريم[3] والسنة [النبوية المطهرة][4] وعلماء الأمة غنية عن العصمة.

الخامس ـ أنه شرع حافظاً. فلوجاز خطأه لصار ناقصاً، ورد بأنه حافظ بالأدلة، والاجتهاد لا بالذات. فعند الخطأ أو المعصية يرد ويصد.والشرع لا ينتقض ولا ينتقص.

السادس ـ أنه لو أقدم على المعصية، فإما أن يجب الإنكار عليه فيضاد وجوب الإطاعة أو لا، فيخالف قيام الأدلة. ورد بأن وجوب طاعته إنما هو فيما لا يخالف الشرع.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (علينا).
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (كثيرة).
(٣) سقط من (أ) لفظ (الكريم).
(٤) سقط من (أ) النبوية المطهرة.

السابع ـ أنه لا طريق إلى نقل الشريعة مدى الأيام إلا بعصمة الإمام، إذ قد لا يوجد أهل التواتر في كل من الأحكام، ورد بأن الظن كاف في البعض، فيكفي الآحاد، والقطعي إلى أهل التواتر[1] أو الإجماع[2].

من معظم الخلافيات مع الشيعة اشتراطهم أن يكـون الإمام معصوماً، وقد عرفت معنى العصمة، وأنها لا تنافي القدرة على المعصيـة، بل ربما يستلزمها، واحتج أصحابنا على عدم وجوب العصمة بالإجماع على إمامة أبي بكـر وعمر وعثمان (رضي الله عنهم) مع الإجماع على أنهم لم تجب عصمتهم، وإن كانوا معصومين بمعنى أنهم منذ امنوا كان لهم ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها. وحاصل هذا دعوى الإجماع على عدم اشتراط العصمة في الإمام، وإلا فليس الإجماع على عدم وجوب عصمة الشخص كثير معنى. وقد يحتج كثير بأن العصمة مما لا سبيل للعباد إلى الاطلاع عليه. فإيجاب نصب إمام معصوم يعود إلى تكليف ما ليس في الوسع. وفي انتهاض الوجهين على الشيعة نظر. والظاهر أنه لا حاجة إلى الدليل على عدم اشتراط، وإنما يحتاج إليه في الاشتراط. وقد احتجوا بوجوه:

الأول ـ القياس[3] على النبوة بجامع إقامة الشريعة، وتنفيذ الأحكام وحماية حوزة الإسلام.

ورد بأن النبي مبعوث من الله، مقرون دعواه بالمعجزات الباهرة الدالة على عصمته من الكذب وسائر الأمور المخلة بمرتبة النبوة، ومنصب الرسالة، ولا كذلك الإمام، فإن نصبه مفوض إلى العباد الذين لا سبيل لهم إلى معرفة عصمته واستقامة سريرته. فلا وجه لاشتراطها. وأيضاً النبي يأتي بالشريعة التي لا علم للعباد بها إلا من جهته. فلو لم يكن معصوماً عن الكذب في تبليغها والفسق في تعاطيها، وقد لزمنا

---

(١) التواتر: هو الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب.

(٢) الإجماع في اللغة: العزم والاتفاق، وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه الطلاة والسلام في عصر على أمر ديني.

(٣) القياس في اللغة: عبارة عن التقدير يقال: قست النعل بالنعل إذا قدرته وسويته، وهو عبارة عن رد الشيء إلى نظيره، وفي الشريعة: عبارة عن المعنى المستنبط من النص لتعدية الحكم من المنصوص عليه إلى غيره وهو الجمع بين الأصل والفرع في الحكم.

امتثاله فيما أمر ونهى. واعتقاد إباحة ما جرى عليه ومضى، لكانت المعجزة التي أقامها الله تعالى لصحة الرسالة والهدى، وانتظام أمر الدين والدنيا مفضية إلى الضلالة والردى، واختلال حال العاجلة والعقبى.

الثاني - أن الإمام واجب الطاعة بالنص والإجماع قال الله: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾[1]

وكل واجب الطاعة واجب العصمة، وإلا لجاز أن يكذب في تقرير الأوامر، والنواهي، وينهى عن الطاعات، ويأمر بالمعاصي. فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب العصيان، واللازم ظاهر البطلان.

والجواب أن وجوب طاعته إنما هو فيما لا يخالف الشرع بشهادة قوله تعالى: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾[2]

ويكفي في عدم كذبه في بيان الأحكام العلم والعدالة والإسلام، وهذا ما يقال إنما يجب عصمته لو كان وجوب طاعته بمجرد قوله، وأما إذا كان لكونه حكم الله ورسوله فيكفي العلم والعدالة كالقاضي والوالي بالنسبة إلى الخلق. والشاهد بالنسبة إلى الحاكم، والمفتي بالنسبة إلى المقلد، وأمثال ذلك. على أن الإجماع عند الشيعة، إنما يكون حجة لاشتماله على قول المعصوم. فإثبات العصمة به دور.

الثالث - أن غير المعصوم ظالم، لأن المعصية على النفس أو على الغير، ولا شيء من الظالم بأهل للإمامة لقوله تعالى: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾[3].

والمراد عهد الإمامة بقرينة السياق، وهو قوله تعالى: ﴿إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي﴾[4]

---

(١) سورة النساء آية رقم ٥٩.
(٢) سورة النساء آية رقم ٥٩.
(٣) سورة البقرة آية رقم ١٢٤.
(٤) سورة البقرة آية رقم ١٢٤.

والجواب أن غير المعصوم أي من ليس له ملكة العصمة لا يلزم أن يكون عاصياً بالفعل، فضلاً ان يكون ظالماً، فإن المعصية أعم من الظلم وليس كل عاص ظالماً على الإطلاق ولو سلم فدلالة الآية على صدق الكبرى لا يتم لجواز أن يكون المراد عهد النبوة والرسالة على ما هو رأي اكثر المفسرين، نعم لا يبعد إثباته بالإجماع وفيه ما مرّ.

الرابع ـ أن الأمة إنما يحتاجون إلى الإمام لجواز الخطأ عليهم في العلم والعمل. ولذلك يكون الإمام لطفاً لهم. فلو جاز الخطأ على الإمام لوجب له إمام آخر ويتسلسل(١). وشبه ذلك بانتهاء سلسلة الممكنات إلى الواجب لئلا يلزم التسلسل.

والجواب أن وجوب الإمام شرعي بمعنى أنه أوجب علينا نصبه، لا عقلي مبني على جواز الخطأ على الأمة كما زعمتم، لأن في الشريعة القائمة إلى القيامة غنية عنه لولا إيجاب الشارع والضرر المظنون من عدمه يندفع بعلمه، واجتهاده، وظاهر عدالته، وحسن اعتقاده، وإن لم يكن معصوماً. ألا يرى ان الخطأ جائز على المعصوم أيضاً لما عرفت من أن العصمة لا تزيل المحنة، وإن لم يندفع بذلك فكفى بخير الأمم وعلماء الشرع مانعاً دافعاً.

الخامس ـ أنه حافظ للشريعة. فلوجاز الخطأ عليه لكان ناقضاً لها حافظاً فيعود على موضوعه بالنقض.

والجواب أنه ليس حافظاً لها بذاته. بل بالكتاب والسنة، وإجماع الأمة، واجتهاده الصحيح. فإن اخطأ في اجتهاده أو ارتكب معصية فالمجتهدون يردون، والآمرون بالمعروف يصدون، وإن لم يفعلوا أيضاً، فلا نقض(٢) للشريعة

---

(١) التسلسل: هو ترتيب أمور غير متناهية، وأقسامه أربعة لأنه لا يخفى إما أن يكون في الآحاد المجتمعة في الوجود، أو لم يكن فيها كالتسلسل في الحوادث.

(٢) النقض لغة: الكسر، وفي الاصطلاح هو بيان تخلف الحكم المدعي بثبوته أو نفيه عن دليل المعلل الدال عليه في بعض من الصور فإن وقع بمنع شيء من مقدمات الدليل على الإجمال سمي نقضاً إجمالياً لأن حاصله يرجع إلى منع شيء من مقدمات الدليل على الإجمال، وإن وقع بالمنع المجرد، أو مع السند سمي نقضاً تفصيلياً لأنه منع مقدمة معينة. وقيل النقض: وجود العلة بلا حكم.

القويمة، ولا نقض على الطريقة المستقيمة.

السادس ـ أنه لو أقدم على المعصية، فإما أن يجب الإنكار عليه وهو مضاد لوجوب إطاعته الثابت بقوله تعالى: ﴿**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾

فيلزم اجتماع الضدين، وإما أن لا يجب وهو خلاف النص والإجماع.

والجواب أن وجوب الطاعة إنما هو فيما لا يخالف الشرع. وأما فيما يخالفه فالرد والإنكار، وإن لم يتيسر فسكوت عن اضطرار.

السابع ـ أنه لا بد للشريعة من ناقل، ولا يوجد في كل حكم حكم أهل التواتر معنعناً إلى انقراض العصر. فلم يبق إلا أن يكون إماماً معصوماً عن الخطأ.

والجواب أن الظن كاف في البعض، فينقل بطريق الآحاد من الثقاة. وأما القطعي فإلى أهل التواتر، أو جميع الأمة، وهم أهل عصمة عن الخطأ، فلا حاجة إلى معصوم بالمعنى الذي قصد. ثم ـ وليت شعري ـ بأي طريق نقلت الشريعة إلى الشيعة من الإمام الذي لا يوجد منه إلا الاسم.

قال: وأما اشتراط:

(وأما اشتراط المعجزة والعلم بالمغيبات واللغات والحرف والصناعات وطبائع الأغذية والأدوية وعجائب البر والبحر والسماء والأرض فمن الخرافات).

قد اشترط الغلاة من الروافض أن يكون الإمام صاحب معجزة عالماً بالغيوب، وبجميع اللغات، وبجميع الحرف والصناعات وبطبائع الأغذية والأدوية، وبعجائب البر والبحر والسماء والأرض. وهذه خرافات مفضية إلى نفي الإمام ورفض الشريعة والأحكام.

قال: المبحث الثالث ـ

(المبحث الثالث ـ الإمامة تثبت عند أكثر الفرق باختيار أهل الحل والعقد وإن قلوا للإجماع على إمامة أبي بكر من غير نص ولا توقف إلى اتفاق الكل. وعلى

اشتغال الصحابة بعد النبي (ﷺ) وبعد عثمان (رضي الله تعالى عنه) بالبيعة والاختيار من غير تكبير وخالفت الشيعة بوجوه:

الأول ـ أن من الشروط مالا يعلمه أهل البيعة كالعصمة والأفضلية، والعلم بالدين كله.

قلنا: لو سلم الاشتراط فالظن كاف.

الثاني ـ أن ليس إليهم تولية مثل القضاء والاحتساب. فهذا أولى.

قلنا: لو سلم فلوجود الإمام.

الثالث ـ أن في ذلك إثارة الفتنة كما في زمن علي (رضي الله تعالى عنه) ومعاوية.

قلنا: الكلام فيما إذا أذعنوا للحق واعتبروا جهات الترجيح. ولو سلم، ففتنة عدم الإمام أضعاف ذلك، إذ التقدير عدم النص. وإلا فلا اختيار عليه.

الرابع ـ أن مختار أهل البيعة يكون خليفة منهم لا من الله ورسوله.

قلنا: قام دليل الشرع[1] على أن من اختاروه فهو خليفة الله ورسوله.

الخامس ـ إذا عقد أهلان لأهلين ولم يعلم السبق، لزم خلو الزمان[2] عن الإمام إذ لا سبيل إلى تصحيحهما ولا إبطالهما ولا تعيين الصحيح منهما، ولا نصب ثالث.

قلنا: بل يرجح أحدهما أو ينصب ثالث، ولا فساد.

السادس ـ أنه (ﷺ) لم يكن ترك الاستخلاف في أدنى غيبة، ولا البيان في أدنى ما

(١) الشرع في اللغة: عبارة عن البيان والإظهار، يقال: شرع الله كذا أي جعله طريقاً ومذهباً ومنه المشرعة.

(٢) الزمان هو مقدار حركة الفلك الأطلس عند الحكماء وعند المتكلمين عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر موهوم كما يقال آتيك عند طلوع الشمس فإن طلوع الشمس معلوم ومجيئه موهوم فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإبهام.

يحتاج إليه، فكيف في غيبة الوفاة وفي أساس المهمات.

السابع ـ أن النبي (ﷺ) أرأف بأمته من الأب لولده، فكيف ترك الوصية لهم إلى أحد؟

الثامن ـ قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾[1].

والإمامة من معظمات أمر الدين، فكيف تهمل؟ قلنا: التفويض إلى اختيارهم واجتهادهم نوع استخلاف وتوصية وإكمال.)

في طريق ثبوتها اتفقت الأمة على أن الرجل لا يصير إماماً بمجرد صلاحيته للإمامة واجتماع الشرائط فيه، بل لا بد من أمر آخر به تنعقد الإمامة وهي طرق، منها متفق عليه، ومنها مختلف فيه. فالمختلف فيه المردود الدعوة بأن يباين الظلمة من هو أصل للإمامة، ويأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر، ويدعو إلى اتباعه. قال به غير الصالحية من الزيدية، ذاهبين إلى أن كل فاطمي خرج شاهراً لسيفه، داعياً إلى سبيل ربه. فهو إمام. ولم يوافقهم على ذلك إلا الجبائي[2]. والمختلف فيه المقبول عندنا وعند المعتزلة والخوارج، والصالحية[3] خلافاً للشيعة هو اختيار أهل الحل والعقد وبيعتهم من غير أن يشترط إجماعهم على ذلك، ولا عدد محدود، بل ينعقد بعقد واحد منهم، ولهذا لم يتوقف أبو بكر (رضي الله تعالى عنه) إلى انتشار الأخبار في الأقطار، ولم ينكر عليه أحد.

وقال عمر (رضي الله تعالى عنه) لأبي عبيدة: ابسط يدك أبايعك، فقال: أتقول هذا وأبو بكر حاضر، فبايع أبا بكر، وهذا مذهب الأشعري[4]. إلا أنه يشترط أن يكون العقد بمشهد من الشهود لئلا يدعي آخر أنه عقد عقداً سراً متقدماً على هذا العقد. وذهب أكثر المعتزلة إلى اشتراط عدد خمسة ممن يصلح للإمامة أخذاً من

---

(١) سورة المائدة آية رقم ٣.

(٢) سبق الترجمة له في كلمة وافية.

(٣) الصالحية: أصحاب الصالحي، وهم جوزوا قيام العلم والقدرة، والسمع والبصر مع الميت، وجوزوا خلو الجوهر عن الأعراض كلها.

(٤) سبق الترجمة له في كلمة وافية.

أمر الشورى. لنا على كون البيعة والاختيـار طريقاً أن الطريـق إما النص وإما الاختيـار. والنص منتف في حق أبي بكـر (رضي الله تعالى عنه) مع كونه إماماً بالإجماع، وكذا في حق علي عند التحقيـق. وأيضاً إشتغل الصحابة (رضي الله تعالى عنهم) بعد وفاة النبي (ﷺ)[1] ومقتل عثمـان (رضي الله تعالى عنـه) باختيـار الإمام، وعقد البيعة من غير نكير، فكان إجماعاً على كونه طريقاً، ولاعبرة بمخالفة الشيعة بعد ذلك إحتجت الشيعة بوجوه:

الأول ـ أن الإمام يجب أن يكون معصوماً أفضل من رعيته. عالماً بأمر الدين كله. ولا سبيـل إلى معرفة ذلك بالاختيـار، ورد بمنع المقدمتيـن فقد سبق عدم اشتراط الأمور، وعلم بالضرورة حصول الظن لأهل الحل والعقد بالصفات المذكورة.

الثاني ـ أن أهل البيعة لا يقدرون على تولية مثل القضاء والاحتساب، ولا على التصرف في فرد من آحاد الأمة، فكيف يقدرون على تولية الرياسة الكبرى وعلى أقدار الغير على التصرف في أمر الدين والدنيا لكافة الأمة. ورد بمنع الصغرى، فإن التحكيم جائز عندنا. والشاهد يجعل القاضي قادراً على التصرف في الغير، ولو سلم فذلك لوجود من إليه التولية وهو الإمام، ولا كذلك إذا مات، ولا إمام غيره.

الثالث ـ أن الإمامة لإزالة الفتن وإثباتها بالبيعة مظنة إثارة الفتن لاختلاف الآراء، كما في زمن علي (رضي الله تعالى عنه) ومعاوية، فتعود على موضوعها بالنقض. ورد بأنه لا فتنة عند الانقياد للحق. فإن جهات الترجيـح من السبق وغير معلومة من الشريعة. ونزاع معاوية لم يكن في إمامة علي (رضي الله عنه) بل في أنه هل يجب عليه بيعته قبل الاقتصاص من قتلة عثمان؟ وأما عند الترفع والاستيلاء

---

(١) مات رسول الله ـ ﷺ ـ وعلم المسلمون بوفاته ووصل خبر وفاته إلى عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه وأخذه الخبر من كل جانب وأسقط في يده حتى قال: من قال إن محمداً قد مات أخذت رقبته بهذا السيف حتى جاء أبو بكر وتلا قول الله تعالى ﴿**وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل**﴾. فعاد عمر إلى صوابه ـ ثم ذهب مع أبي بكر إلى سقيفة بني ساعده فوجدا فيها الأنصار وتشاوروا في الأمر ثم اشتد الأمر حتى قالت الأنصار لأبي بكر منا أمير ومنكم أمير ثم حسم هذا الأمر ببيعة أبي بكر الصديق ـ رضي الله عنه.

فالفتنة[1] قائمة ولو مع قيام النص. ولو سلم، فالكلام فيما إذا لم يوجد النص إذ لا عبرة بالبيعة والاختيار على خلاف ما ورد به النص، ولا خفاء في أن الفتنة القائمة من عدم الإمام أضعاف فتنة النزاع في تعيينه.

الرابع - أن الإمامة خلافة الله[2] ورسوله فتتوقف على استخلافهما بوسط أو لا بوسط. والثابت باختيار الأمة لا يكون خلافة منهما، بل من الأمة، ورد بأنه لما قام الدليل من قبل الشارع وهو الإجماع على أن من اختاره الأمة خليفة لله ورسوله، كان خليفة سقط ما ذكرتم، ألا ترى أن الوجوب بشهادة الشاهد[3] وقضاء القاضي، وفتوى المفتي حكم الله لا حكمهم. على أن الإمام وإن كان نائباً لله فهو نائب للأمة ايضاً.

الخامس - أن القول بالاختيار يؤدي إلى خلو الزمان عن الإمام، وهو باطل بالاتفاق، وذلك فيما إذا عقد أهل بلدتين لمستعدين، ولم يعلم السبق. فإنه لا يمكن الحكم بصحتهما لاحتمال المقارنة، ولا بفسادهما لاحتمال السبق، ولا بتعين الصحيح لعدم الوقوف، وحينئذ لا يمكن نصب إمام آخر لاحتمال كونه ثانياً، ورد بأنه ينصب إمام بعدم العلم بوجود الإمام على أنه يمكن الترجيح بجهاته.

السادس - أن سيرة النبي (ﷺ) وطريقته على أنه كان لا يترك الاستخلاف على المدينة وغيرها من البلاد في غيبة مدة قليلة، ولا البيان في أدنى ما يحتاج إليه من الفرائض والسنن والآداب، حتى في أمر قضاء الحاجة، ومسح الخف، ونحو ذلك، فكيف يترك الاستخلاف في غيبة الوفاة والبيان فيما هو أساس المهمات؟

والجواب أن ذلك مجرد استبعاد على أن التفويض إلى اختيار أهل[4] الحل

---

(١) الفتنة: ما يتبين به حال الإنسان من الخير والشر يقال: فتنت الذهب بالنار إذا أحرقته بها لتعلم أنه خالص أو مشوب، ومنه الفتانة، وهو الحجر الذي يجرب به الذهب والفضة.

(٢) في (ب) خلافة رسول الله بدلاً من (خلافة الله ورسوله).

(٣) الشاهد: في اللغة عبارة عن الحاضر، وفي اصطلاح القوم عبارة عما كان حاضراً في قلب الإنسان، وغلب عليه ذكره فإن كان الغالب عليه العلم فهو شاهد العلم، وإن كان الغالب عليه الوجد فهو شاهد الوجد، وإن كان الغالب عليه الحق فهو شاهد الحق.

(٤) في (ب) أصحاب بدلاً من (أهل).

والعقد واجتهاد أرباب أولي الألباب نوع استخلاف وبيان كما في كثير من فروع الإيمان.

السابع - أن النبي (ﷺ) كان لأمته بمنزلة الأب الشفيق لأولاده الصغار، وهو لا يترك الوصية في الأولاد إلى واحد يصلح لذلك. فكذا النبي ﷺ في حق الأمة.

الثامن - قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾[1]

ولا خفاء في أن الإمامة من معظمات أمر الدين، فيكون قد بينها وأكملها إما في كتابه وإما على لسان نبيه.

والجواب عنهما بمثل ما سبق.

قال: خاتمة

(عقد الإمامة ينحل بما يخل بمقصودها كالردة، والجنون، وبعض الأمراض، وبخلعه نفسه بسبب، وبالغلبة عليه إذا صار إماماً بالغلبة. واختلف في خلعه نفسه بلا سبب، وفي انعزاله بالفسق).

ينحل عقد الإمامة بما يزول به مقصود الإمامة كالردة والجنون المطبق، وصيرورته أسيراً لا يرجى خلاصه، وكذا بالمرض الذي ينسيه العلوم وبالعمى، والصمم والخرس، وكذا بخلعه نفسه لعجزه عن القيام بمصالح المسلمين، وإن لم يكن ظاهراً، بل استشعره في نفسه. وعليه يحمل خلع الحسن (رضي الله تعالى عنه) نفسه. وأما خلعه لنفسه بلا سبب ففيه خلاف. وكذا في إنعزاله بالفسق. والأكثرون على أنه لا ينعزل. وهو المختار من مذهب الشافعي (رضي الله تعالى عنه) وأبي حنيفة، وعن محمد (رضي الله تعالى عنهما) روايتان. ويستحق العزل بالاتفاق. ومن صار إماماً بالقهر والغلبة ينعزل بأن يقهره آخر ويغلبه. وأما القاضي فينعزل بالفسق على الأظهر.

---

(١) سورة المائدة آية رقم ٣ وتكملة الآية ﴿وأتممت عليكم نعمتي، ورضيت لكم الإسلام ديناً فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم﴾.

قال: المبحث الرابع -

(الجمهور على أنه (ﷺ) لم ينص على إمام. وقيل: نص على أبي بكر (رضي الله تعالى عنه) نصاً خفياً. وقيل: جلياً. وقالت الشيعة: على علي (كرم الله وجهه) خفياً. والإمامية منهم: جلياً ايضاً. ورد بوجهين:

الأول - لو كان نص جلي في مثل هذا الأمر العلي لاشتهر وظهر على أجلة الصحابة الذين لهم زيادة قرب واختصاص بالنبي (ﷺ) فلم يتوقفوا عن الإذعان، ولم يترددوا حين اجتمعوا لهذا الشأن. ولم يختلفوا في التعيين، ولم يشكوا في الحق اليقين. والقول بأنهم كتموه بغضاً وحسداً، أو عناداً ولدداً، أو اعتقاداً لنسخه حين لم يعمل المحقون على دفعه، ولم يتمسك به المستحق لإثبات حقه افتراء واجتراء وطعن في عظماء الأحياء، بل في خير الأنبياء، بل في الكتاب الناطق لهم بالثناء. والعاقل المنصف لا يظن بجماعة وصفهم الله تعالى بكونهم خير الأمم[1] واتخذهم النبي (ﷺ) أمناء شريعة، وهداة طريقة مع علمه بحالهم ومآلهم، واشتهر عدلهم وهداهم، وتركهم هواهم، وبذلهم الأموال والأنفس في محبته، وقتلهم الأقارب والعشائر لنصرته، واتباع شريعته[2] أنهم خالفوه قبل أن يدفنوه، وعدلوا عن الحق، وخذلوه، ونصروا على الباطل وأيدوه، ومنعوا المستحق حقه وكتموه، ولم يقم هو بإظهاره وإعلانه مع علو شأنه وكثرة أعوانه كما قام به من غير تبعية حين أفضى الأمر إليه، وأقام الحجة والبرهان والسيف والسنان عليه. مع أن الخطب إذ ذاك أشد، والخصم ألد، والمخالف لا يحويه الحد، ولا يحصيه العد.

الثاني - أمارات ربما يفيد باجتماعها القطع بعدم النص، كقول العباس لعلي، وعمر لأبي عبيدة: امدد يدك أبايعك، وقول أبي بكر: بايعوا عمر أو أبا عبيدة.

---

(١) قال تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾.

(٢) قال تعالى: ﴿محمد رسول الله - والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً سجداً يبتغون فضلاً من الله ورضواناً سيماهم في وجوههم من أثر السجود ذلك مثلهم في التوراة ومثلهم في الإنجيل﴾.

وقوله :وددت أني سألت النبي (ﷺ) عن هذا الأمر فيمن هو. وكقبول علي الشورى، وكقوله لطلحة: إن أردت بايعتك، وكاحتجاجه على معاوية بالبيعة له دون النص عليه. وكمعاضدته لأبي بكر وعمر في الأمور، وإشارته عليهما بما هو أصلح، وكسكوته عن النص عليه في خطبه وكتبه. ومفاخراته، ومخاطباته. وكإنكار زيد ابن علي مع علو رتبته ذلك، وكذا كثير من عظماء أهل البيت).

ذهب جمهور أصحابنا والمعتزلة، والخوارج، إلى ان النبي (ﷺ) لم ينص على إمام بعده. وقيل :نص على أبي بكر (رضي الله تعالى عنه) فقال الحسن البصري:[1] نصاً خفياً، وهو تقديمه إياه في الصلاة. وقال بعض أصحاب الحديث: نصاً جلياً، وهو ما روي أنه (عليه السلام) قال: ائتوني بدواة وقرطاس أكتب لأبي بكر كتاباً لا يختلف فيه اثنان، ثم قال: يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر[2]. وقيل :نص على علي (رضي الله تعالى عنه). وهو مذهب الشيعة. أما النص الخفي، وهو الذي لا يعلم المراد منه بالضرورة فبالاتفاق، وأما النص الجلي فعند الإمامية دون الزيدية، وهو قوله (ﷺ): سلموا عليه بإمرة المؤمنين. وقوله (ﷺ) مشيراً إليه وآخذاً بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي، فاسمعوا له وأطيعوا وقوله (ﷺ): أنت الخليفة من بعدي .وقوله (ﷺ) وقد جمع بني عبد المطلب: أيكم يبايعني ويؤازرني يكن أخي ووصيي وخليفتي من بعدي.فبايعه علي (رضي الله عنه) ثم استدل أهل الحق بطريقين: أحدهما ـ أنه لو كان نص جلي ظاهر المراد في مثل هذا الأمر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة، وظهر على أجلتهم الذين لهم زيادة قرب بالنبي (ﷺ) واختصاص بهذا الأمر بحكم العادة. واللازم منتف .وإلا لم يتوقفوا عن الانقياد له والعمل بموجبه. ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الإمام، ولم يقل الأنصار: «منا أمير، ومنكم أمير» ولم تمل طائفة إلى أبي بكر (رضي الله عنه) وأخرى إلى علي (رضي الله عنه) وأخرى الى العباس

---

(١) هو الحسن بن يسار البصري، أبو سعيد تابعي، كان إمام أهل البصرة وحبر الأمة في زمانه، وهو أحد العلماء الفقهاء الفصحاء الشجعان النساك، ولد بالمدينة عام ٢١ هـ وتوفي عام ١١٠ هـ أخباره كثيرة، وله كلمات سائرة، وكتاب في فضائل مكة.

(رضي الله عنه) ولم يقل عمر (رضي الله عنه) لأبي عبيدة (رضي الله عنه): «امدد يدك أبايعك» ولم يترك المنصوص عليه محاجة القوم ومخاصمتهم، وادعاء الأمر له والتمسك بالنص عليه.

فإن قيل: علموا ذلك وكتموه لأغراض لهم في ذلك، كحب الرياسة، والحقد على علي (رضي الله تعالى عنه) لقتله أقرباءهم وعشائرهم، وحسدهم إياه على ما له من المناقب، والكمالات وشدة الاختصاص بالنبي (ﷺ) وظنهم أن النص قد لحقه النسخ(١) لما رأوا من ترك كبار الصحابة العمل به، إلى غير ذلك، وترك علي (رضي الله عنه) المحاجة به تقية وخوفاً من الأعداء وقلة وثوق بقبول الجماعة.

قلنا: من كان له حظ من الديانة والإنصاف علم قطعاً براءة أصحاب رسول الله (ﷺ) وجلالة أقدارهم عن مخالفة امره في مثل هذا الخطب الجليل، ومتابعة الهوى، وترك الدليل، واتباع خطوات الشيطان والضلال عن سواء السبيل، وكيف يظن بجماعة رضي الله عنهم، وآثرهم الله لصحبة رسوله (ﷺ) ونصرة دينه، ووصفهم بكونهم خير أمة أخرجت للناس، يأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر، وقد تواتر منهم الإعراض عن متاع الدنيا وطيباتها وزخارفها ومستلذاتها، والإقبال على بذل مهجهم وذخائرهم، وقتل أقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول الله، وإقامة شريعته، وانقياد أمره واتباع طريقته، أنهم خالفوه قبل أن يدفنوه وتركوا هداهم، واتبعوا هواهم، وعدلوا عن الحق الصحيح إلى الباطل الصريح، وخذلوا مستحقاً من بني هاشم وخاص ذوي القربى إلى غاصب من بني تيم أو عدي بن كعب، وأن مثل علي (رضي الله عنه) مع صلابته في الدين وبسالته. وشدة شكيمته وقوة عزيمته، وغلو شأنه، وكثرة أعوانه، وكون أكثر المهاجرين والأنصار والرؤساء الكبار معه قد ترك حقه، وسلم الأمر لمن لا يستحقه، من شيخ من بني تيم ضعيف الحال، عديم المال، قليل الأتباع والأشياع، ولم يقم بأمره، وطلب حقه، كما قام به حين أفضي

---

(١) النسخ في اللغة: عبارة عن التبديل والرفع والإزالة يقال: نسخت الشمس الظل أزالته، وفي الشريعة، هو بيان انتهاء الحكم الشرعي في حق صاحب الشرع، وكان انتهاؤه عند الله تعالى معلوماً إلا أن في علمنا كان استمراره ودوامه وبالناسخ علمنا انتهاؤه وكان في حقنا تبديلاً وتغييراً.

إليه، وقاتل من نازعه بكلتا يديه حتى فني الخلق الكثير والجم الغفير، وآثر على التقية عن الحمية في الدين، والعصبية للإسلام والمسلمين، مع أن الخطب إذ ذاك أشد، والخصم ألد. وفي أول الأمر قلوب القوم أرق، وجانبهم أسهل، وآراؤهم إلى اتباع الحق واجتذاب الباطل أميل، وعهدهم بالنبي (ﷺ) أقوى، وهممهم في تنفيذ أحكامه أرغب. ومن ادعى النص الجلي فقد طعن في كبار المهاجرين، والأنصار عامة، بمخالفة الحق وكتمانه، وفي علي (رضي الله تعالى عنه) خاصة باتباعه الباطل وإذعانه بل في النبي (ﷺ) حيث اتخذ القوم أحباباً. وأصحاباً، وأعواناً وأنصاراً، وأختاناً، وأصهاراً، مع علمه بحالهم في ابتدائهم ومآلهم، بل في كتاب الله تعالى، حيث أثنى عليهم، وجعلهم خير أمة، ووصفهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومن مكابرات الروافض[1] إدعاؤهم تواتر هذا النص قرناً بعد قرناً، مع أنه لم يشتهر فيما بين الصحابة والتابعين. ولم يثبت ممن يوثق به من المحدثين، مع شدة ميلهم إلى أمير المؤمنين ونقلهم الأحاديث الكثيرة في مناقبه وكمالاته في أمر الدنيا والدين، ولم ينقل عنه (رضي الله تعالى عنه) في خطبه ورسائله ومفاخره إشارة إلى ذلك. وابن جرير الطبري[2] مع اتهامه بالتشيع لم يذكر في روايته قصة الدار هذه الزيادة التي يدعيها الشيعة وهي قوله (ﷺ): «إنه خليفتي فيكم من بعدي» ونعم ما قال المأمون: وجدت أربعة في أربعة: الزهد في المعتزلة، والكذب في الرافضة، والمروءة في أصحاب الحديث، وحب الرياسة في أصحاب الرأي. والظاهر ما ذكره المتكلمون من أن هذا المذهب أعني دعوى النص الجلي مما وضعه هشام ابن[3] الحكم، ونصره ابن الراوندي[4] وأبو عيسى الوراق وأضرابهم، ثم رواه

(١) سبق الحديث عنهم في كلمة وافية.

(٢) هو محمد بن جرير بن يزيد الطبري أبو جعفر، المؤرخ المفسر الإمام ولد عام ٢٢٤ هـ واستوطن بغداد وتوفي بها عام ٣١٠ هـ عرض عليه القضاء فامتنع، والمظالم فأبى له «أخبار الأمم والملوك وجامع البيان في تفسير القرآن» راجع الوفيات ١: ١٥٦ وطبقات السبكي ٢: ١٣٥ - ١٤٠

(٣) هو هشام بن الحكم الشيباني الكوفي، أبو محمد، متكلم مناظر كان شيخ الإمامية في وقته، ولد بالكوفة ونشأ بواسط وسكن بغداد، وانقطع إلى يحيى بن خالد البرمكي، صنف كتباً منها الإمامية والقدر، والشيخ والغلام، والرد على المعتزلة في طلحة والزبير وعير ذلك راجع منهج المقال ٣٥٩ وفهرست الطوسى ١٧٤.

(٤) هو أحمد بن يحيى بن إسحاق بن الراوندي فيلسوف مجاهر بالإلحاد من سكان بغداد نسبته إلى راوند =

أسلاف الروافض شغفاً بتقرير مذهبهم.

قال الإمام الرازي: ومن العجائب أن الكاملين من علماء الشيعة لم يبلغوا في كل عصر حد الكثرة فضلاً عن التواتر وأن عوامهم وأوساطهم لا يقدرون أن يفهموا كيفية هذه الدعوى على الوجه المحقق، وأن غلاتهم زعموا أن المسلمين ارتدوا بعد النبي(ﷺ)ولم يبق على الإسلام إلا عدد يسير أقل من العشرة، فكيف يدعون التواتر في ذلك الطريق.

الثاني - روايات وأمارات ربما تفيد باجتماعها القطع بعدم النص،وهي كثيرة جداً كقول العباس لعلي: امدد يدك أبايعك. تقول الناس: هذا عم رسول الله(ﷺ) بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان. وقول عمر لأبي عبيدة (رضي الله تعالى عنه): امدد يدك أبايعك.وقول أبي بكر: بايعوا عمر أو أبا عبيدة. وقوله: وددت أني سألت النبي(ﷺ)عن هذا الأمر فيمن هو،وكنا لا ننازعه وكدخول علي(رضي الله تعالى عنه) في الشورى، فإنه رضي بإمامة أيهم كان.وكقوله (رضي الله تعالى عنه) لطلحة (رضي الله تعالى عنه): إن أردت بايعتك وكاحتجاجه على معاوية ببيعة الناس له،لا بنص من النبي(ﷺ)وكقوله حين دعي إلى البيعة: اتركوني والتمسوا غيري، وكمعاضدته أبا بكر وعمر، والإشارة عليهما بما هو أصلح حين خرج أبو بكر لقتال العرب، وعمر لقتال فارس، وكعدم تعرضه لذلك النص في شيء من خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته، وعند تأخره عن البيعة، وكإنكار زيد بن علي مع علو رتبته هذاالنص،وكذاكثير من سادات أهل البيت. وكتسمية الصحابة أبا بكر مدة حياته بخليفة رسول الله (ﷺ).

قال: احتج المخالف بأنه يستحيل عادة

(أن يهمل النبي (ﷺ) مثل هذا الأمر ولم يهمل ما هو دونه.

= من قرى أصبهان قال ابن خلكان له مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام توفي عام ٢٩٨ هـ راجع وفيات الأعيان ١: ٢٧ وتاريخ ابن الوردي ١: ٢٤٨ ومروج الذهب للمسعودي ٧: ٧: ٢٣٧ والبداية والنهاية ١١: ١١٢ والنحل للشهرستاني ١: ٨١ , ٩٦ وشرح نهج البلاغة ٣: ٤١ ومعاهد التنصيص ١: ١٥٥.

والجواب أن ترك التنصيص على معين ليس إهمالاً)

من النبي (ﷺ) أن يهمل مثل هذا الأمر الجليل، وقد بين ما هو بالنسبة إليه أقل من القليل.

والجواب أن ترك النص الجلي على واحد بالتعيين ليس إهمالاً بل تفويض معرفة الأحق الأليق إلى آراء أولي الألباب، واختيار أهل الحل والعقد من الأصحاب، وأنظار ذوي البصيرة[1] بمصالح الأمور، وتدبير سياسة الجمهور، مع التنبيه على ذلك بخفيف الإشارة، أو لطيف العبارة نوع بيان لا يخفى حسنه على أهل العرفان.

قال: المبحث الخامس ـ الإمام

(بعد رسول الله (ﷺ) أبو بكر (رضي الله عنه). وقالت الشيعة: علي. لنا إجماع أهل الحل والعقد وإن كان من البعض بعض توقف، وقد ثبت انقياد علي لأوامره ونواهيه و إقامة الجمعة والأعياد معه وتسميته خليفة، والثناء عليه حياً وميتاً والاعتذار عن التأخر في البيعة، وأيضاً اتفقوا على أن الإمام أبو بكر، أو علي، أو العباس. ثم أنهما لن ينازعاه فتعين. وحديث التقية تضليل للأمة. ولو كانت، لكانت في زمن معاوية، وقد يتمسك بقوله تعالى: ﴿قل للمخلفين من الأعراب..﴾[2] الآية.

فالداعي المفترض الطاعة أبو بكر عند المفسرين، وعمر عند البعض، وفيه المطلوب. وبقوله (ﷺ): اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر[3] وقوله (ﷺ): الخلافة بعدي ثلاثون سنة[4] وقوله (ﷺ) في مرضه: ائتوني بكتاب وقرطاس أكتب

---

(١) البصيرة: قوة للقلب المنور بنور القدس يرى بها حقائق الأشياء وبواطنها بمثابة البصر للنفس يرى به صور الأشياء وظواهرها، وهي التي يسميها الحكماء العاقلة النظرية والقوة القدسية.

(٢) سورة الفتح آية رقم ١٦ وتكملة الآية ﴿ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فإن تطيعوا يؤتكم الله أجراً حسناً وإن تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذاباً أليماً﴾.

(٣) الحديث رواه الإمام الترمذي في مناقب أبي بكر وعمر رضي الله عنهما كليهما ٣٦٦٢ ـ بسنده عن حذيفة قال: قال رسول الله ـ ﷺ: وذكره. قال الترمذي: هذا حديث حسن. وقد روي هذا الحديث من غير هذا الوجه أيضاً عن ربعي عن حذيفة عن النبي ـ ﷺ، ورواه سالم الأنعمي، كوفي عن ربعي ابن حراش عن حذيفة.

(٤) سبق تخريج هذا الحديث.

كتاباً لا يختلف فيه اثنان. ثم قال: يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر، وبأن المهاجرين الذين وصفهم الله بأنهم الصادقون كانوا يخاطبونه بيا خليفة رسول الله. وبأن النبي(ﷺ)استخلفه في الصلاة ولم يعزله. ولذا قال علي (رضي الله عنه): رضيك رسول الله لديننا فرضيناك لدنيانا. وبأنها لو لم تكن حقاً لما كانت جماعة رضواً بها وسكتوا عليها خير أمة أخرجت للناس يأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر، وهذه ظنيات ربما تفيد باجتماعها القطع. مع أن المسألة فرعية يكفي فيها الظن).

الحق بعد رسول الله(ﷺ)عندنا وعند المعتزلة وأكثر الفرق، أبو بكر. وعند الشيعة علي (رضي الله تعالى عنه). ولا عبرة بقول الروندية أتباع القاسم بن روند إنه العباس (رضي الله تعالى عنه). لنا وجوه:

الأول ـ وهو العمدة، إجماع أهل الحل والعقد على ذلك. وإن كان من البعض بعض تردد وتوقف على ما روي أن الأنصار قالوا: منا أمير ومنكم أمير. وأن أبا سفيان قال: أرضيتم يا عبد مناف أن يلي عليكم تيم؟ والله لأملأن الوادي خيلاً ورجلاً. وذكر في صحيح البخاري وغيره من الكتب الصحيحة أن بيعة علي

(وقع في هذا الموضع من المصنف بياض مقدار ما يسع فيه كلمتان)

وفي إرسال أبي بكر وعمر أبا عبيدة بن الجراح إلى علي رضي الله عنه رسالة لطيفة رواها الثقات بإسناد صحيح تشتمل على كلام كثير من الجانبين، وقليل غلظة من عمر وعلي، أن علياً جاء إليهما ودخل فيما دخلت فيه الجماعة، وقال حين قام عن المجلس: بارك الله فيما ساءني وسركم، فيما روي أنه لما بويع لأبي بكر (رضي الله تعالى عنه)، وتخلف علي، والزبير، والمقداد[1]، وسلمان، وأبو ذر، أرسل أبو بكر من الغد إلى علي فأتاه مع أصحابه، فقال: ما خلفك يا علي

---

(١) هو المقداد بن عمرو، ويعرف بابن الأسود، صحابي من الأبطال، هو أحد السبعة الذين كانوا أول من أظهر الإسلام، وهو أول من قاتل على فرس في سبيل الله وفي الحديث: إن الله عز وجل أمرني بحب أربعة وأخبرني أنه يحبهم علي، والمقداد، وأبو ذر، وسلمان، وكان في الجاهلية من سكان حضرموت، واسم أبيه عمرو بن ثعلبة شهد بدراً وغيرها وسكن المدينة توفي على مقربة منها عام ٣٣ هـ راجع الإصابة ت ٨١٨٥ وتهذيب ١٠ : ٢٨٥ وصفوة الصفوة ١ : ١٦٧.

عن أمر الناس؟ فقال: عظم المصيبة، ورأيتكم استغنيتم برأيكم. فاعتذر إليه أبو بكر، ثم أشرف على الناس فقال: هذا علي بن أبي طلب، ولا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار في أمره، ألا فأنتم بالخيار جميعاً في بيعتكم إياي، فإن رأيتم لها غيري، فأنا أول من يبايعه، فقال علي: لا نرى لها أحداً غيرك. فبايعه هو وسائر المتخلفين. محل نظر. ثم الإجماع على إمامته على أهليته لذلك، مع أنها من الظهور بحيث لا يحتاج إلى البيان.

الثاني ـ أن المهاجرين والأنصار اتفقوا على أن الإمامة لا تعدو أبا بكر وعلياً والعباس، ثم إن علياً والعباس بايعا أبا بكر.وسلما له الأمر. فلو لم يكن على الحق، لنازعاه كما نازع علي معاوية لأنه لا يليق لهما السكوت عن الحق، ولأن ترك المنازعة يكون مخلاً بالعصمة الواجبة عندكم، فيخرجان عن أهلية الإمامة. فتعين أبو بكر للاتفاق على أنها ليست لغيرهم.

فإن قيل: إذا لم يكن على الحق، كيف يتعين إماماً على الحق؟ وهل هذا إلا تهافت؟

قلنا: عدم كونه على الحق إذا استلزم كونه على الحق، كان باطلاً، لأن ما يفضي ثبوته إلى انتفائه كان منتفياً قطعاً وفيه المطلوب. وقد يجاب بأنه يجوز أن لا يكون على الحق بفضل علي عليه واستحقاقه الإمامة دونه، ثم يبطل ذلك الفضل والاستحقاق بترك ما وجب من المنازعة، فيصير أبو بكر هو الإمام بالحق.

فإن قيل: يجوز أن يكون ترك المنازعة لمانع التقية، وخوف الفتنة.

قلنا: قد سبق الجواب، والله أعلم.

الثالث ـ قوله تعالى: ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض﴾[1]

وعد الخلافة لجماعة من المؤمنين المخاطبين، ولم يثبت لغير الائمة الأربعة، فيثبت لهم على الترتيب.

---

(١) سورة النور آية رقم ٥٥.

الرابع ـ قوله تعالى: ﴿قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فإن تطيعوا يؤتكم الله أجراً حسناً. . ﴾[1] لآية.

جعل الداعي مفترض الطاعة. والمراد به عند أكثر المفسرين أبو بكر وبالقوم بنو حنيفة، قوم مسيلمة الكذاب وقيل: قوم فارس. فالداعي عمر. وفي ثبوت خلافته ثبوت خلافة أبي بكر (رضي الله عنه). وبالاتفاق لم يكن ذلك علياً، لأنه لم يقاتل في خلافته الكفار.

الخامس ـ قوله(ﷺ): اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر[2].

السادس ـ النبي (ﷺ) الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تصير ملكاً عضوضاً[3] أي ينال الرعية منهم ظلم، كأنهم يعضون عضاً وكانت خلافة أبي بكر سنتين، وخلافة عمر عشر سنين، وخلافة عثمان اثنتي عشرة سنة وخلافة علي ست سنين.

السابع ـ قوله(ﷺ) في مرضه الذي توفي فيه: ائتوني بكتاب وقرطاس أكتب لأبي بكر كتاباً لا يختلف فيه اثنان ثم قال: يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر[4].

الثامن ـ أن المهاجرين الذين وصفهم الله بقوله ﴿أولئك هم الصادقون﴾[5] كانوا يقولون له: يا خليفة رسول الله.

التاسع ـ أن النبي(ﷺ) استخلفه في الصلاة التي هي أساس الشريعة ولم يعزله. ورواية العزل افتراء من الروافض، ولهذا لما قال أبو بكر: أقيلوني فلست بخيركم قال علي(رضي الله عنه): لا نقيلك ولانستقيلك، قدمك رسول الله فلا نؤخرك، رضيك لديننا فرضيناك لدنيانا.

---

(١) سورة الفتح آية رقم ١٦.

(٢) سبق تخريج هذا الحديث

(٣) سبق تخريج هذا الحديث في هذا الجزء.

(٤) سبق تخريج هذا الحديث في هذا الجزء.

(٥) سورة الحجرات آية رقم ١٥ وصدر الآية ﴿إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله﴾.

العاشر ـ لو كانت الإمامة حقاً لعلي ،غصبها أبو بكر ،ورضيت الجماعة بذلك ، وقاموا بنصرته دون علي (رضي الله عنه) لما كانوا خير أمة أخرجت للناس يأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر . واللازم باطل . وهذه الوجوه وإن كانت ظنيات فنصب الإمام من العمليات ، فيكفي فيه الظن على أنها باجتماعها ربما تفيد القطع لبعض المنصفين . ولو سلم فلا أقلّ من صلوحها سنداً للإجماع وتأييداً .

قال : احتجت الشيعة بوجوه لهم في إثبات إمامة علي (رضي الله عنه) بعد النبي (ﷺ) وجوه من العقل والنقل والقدح فيمن عداه من أصحاب رسول الله الذين قاموا بالأمر ، ويدعون في كثير من الأخبار الواردة في هذا الباب التواتر بناء على شهرته فيما بينهم وكثرة دورانه على ألسنتهم ، وجريانه في أنديتهم ، وموافقته لطباعهم ، ومقارعته لأسماعهم . ولا يتأملون أنه كيف خفي على الكبار من الأنصار والمهاجرين والتقاة من الرواة والمحدثين . ولم يحتج به البعض على البعض ولم يبنوا عليه الإبرام والنقض ، ولم يظهر إلا بعد انقضاء دور الإمامة وطول العهد بأمر[1] الرسالة ، وظهور التعصبات الباردة والتعسفات الفاسدة ، وإفضاء امر الدين إلى علماء السوء ، والملك إلى أمراء الجور . ومن العجائب أن بعض المتأخرين من المتشغبين الذين لم يروا أحداً من المحدثين ، ولا رووا حديثا في أمر الدين ملأوا كتبهم[2] من أمثال هذه الأخبار والمطاعن[3] في الصحابة الأخيار ، وإن شئت فانظر في كتاب التجريد المنسوب إلى الحكيم نصير الطوسي[4] كيف نصر الأباطيل ، وقرر الأكاذيب؟ والعظماء من عترة النبي وأولاد الوصي الموسومون بالدراية ، المعصومون في الرواية لم يكن معهم هذه الأحقاد والتعصبات ، ولم يذكروا من

---

(١) سقط من (ب) لفظ (بأمر) .

(٢) في (ب) بزيادة (مصنفاتهم) .

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (القول) .

(٤) هو محمد بن محمد بن الحسن ، أبو جعفر ، نصير الدين الطوسي ، فيلسوف كان رأساً في العلوم العقلية ، علامة بالأرصاد والمجسطي والرياضيات علت منزلته عند «هولاكو» ولد بطوس عام ٥٩٧ هـ وتوفي عام ٦٧٢ هـ صنف كتباً جليلة منها «شكل القطاع» وتحرير أصول اقليدس وتجريد العقائد يعرف بتجريد الكلام ، وتلخيص المحصل وغير ذلك . راجع فوات الوفيات ٢ : ١٤٩ والوافي ١ : ١٧٩ وابن الوردي ٢ : ٢٢٣ وشذرات ٥ : ٣٣٩ ومفتاح السعادة ١ : ٢٦١ .

الصحابة إلا الكمالات، ولم يسلكوا مع رؤساء المذاهب من علماء الإسلام إلا طريق الإجلال والإعظام. وها هو الإمام علي بن موسى الرضى مع جلالة قدره ونباهة ذكره، وكمال علمه وهداه وورعه وتقواه، قد كتب على ظهر كتاب عهد المأمون له ما ينبيء عن وفور حمده وقبول عهده والتزام ما شرط عليه، وإن كتب في آخره والجامعة والجفر يدلان على ضد ذلك. ثم أنه دعا للمأمون بالرضوان، فكتب في أثناء أسطر العهد تحت قوله: وسميته الرضى رضي الله عنك وأرضاك، وتحت قوله: ويكون له الأمرة الكبرى بعدي. بل جعلت فداك. وفي موضع آخر: وصيتك رحم، وجزيت خيراً.وهذا العهد بخطهما موجود الآن في المشهد الرضوي بخراسان، وآحادالشيعة في هذا الزمان لا يسمحون لكبار الصحابة بالرضوان فضلاً عن بني العباس. فقدرضوا رأساً برأس. ومن البين الواضح في هذا الباب ما كتبه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب: فقد جعلت لآل بني كاكلة على كافة بيت المسلمين كل عام مائتي مثقال ذهباً عيناً إبريزاً كتبه ابن الخطاب. فكتب أمير المؤمنين علي (رضي الله عنه): لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون، أنا أول من اتبع أمر من أعز الإسلام، ونصر الدين والأحكام، عمر بن الخطاب، ورسمت بمثل ما رسم لآل بني كاكلة في كل عام مائتي دينار ذهباً عيناً إبريزاً، واتبعت أثره، وجعلت لهم بمثل ما رسم عمر إذ وجب عليّ وعلى جميع المسلمين اتباع ذلك، كتبه علي بن أبي طالب. وهذا بخطهما موجود الآن في ديار العراق.

قال: الأول

(أن بعد رسول الله(ﷺ) إماماً وليس غير علي (كرم الله وجهه) لانتفاء الشرائط من العصمة والنص الأفضلية.

والجواب منع الاشتراط، ثم منع الانتفاء في حق أبي بكر (رضي الله عنه)).

هذا هو الوجه العقلي. وتقريره أنه لا نزاع في أن بعد الرسول(ﷺ)إماماً، وليس غير علي.**لأن الإمام يجب أن يكون معصوماً، ومنصوصاً** عليه، وأفضل **أهل زمانه،ولا** يوجد **شيء من ذلك في باقي الصحابة.أما العصمة والنص فبالاتفاق.وأما الأفضلية فلما سيأتي وهذا يمكن أن يجعل أدلة ثلاثة بحسب الشروط، وربما يورد في صورة**

القلب فيقال: الإمام إما علي (رضي الله عنه) وإما أبو بكر واما القياس[1] بالإجماع المشتمل على قول المعصوم، ولا سبيل إلى الآخيرين لانتفاء الشرط.

والجواب أولاً منع الاشتراط وثانياً منع إنتفاء الشرائط في أبي بكر (رضي الله عنه).

وأما ما يقال أن الإجماع على أن الإمام أحدهم إجماع على صلوح كل منهم للإمامة فمحل نظر.

قال: الثاني

(قوله تعالى: ﴿إنما وليكم الله..﴾[2] الآية.

نزلت في علي حين أعطى السائل خاتمه، وهو راكع. والمراد بالولي المتصرف في الأمر. إذ ولاية النصرة تعم الكل. والمتصرف في أمر الأمة هو الإمام.

قلنا: ما قبل الآية شاهد صدق على أنه لولاية المحبة والنصرة، دون التصرف، والإمامة.

ووصف المؤمنين يجوز أن يكون للمدح دون التخصيص، ولزيادة شرفهم واستحقاقهم «وهم راكعون» يحتمل العطف، أي يركعون في صلاتهم، لا كصلاة اليهود، أو يخضعون على أن النصرة المضافة إلى البعض تختص بمن عداهم ضرورة أن الإنسان لا ينصر به نفسه. والحصر إنما لنفي المسارعة، ولم يكن الإمامة. وظاهر الكلام ثبوت الولاية بالفعل، وفي الحال. ولم يكن حينئذ ولاية التصرف والإمامة، وصرفه إلى المآل لا يستقيم في الله ورسوله. وحمل صيغة الجمع على الواحد إنما يصح بدليل وخفاء الاستدلال بالآية على الصحابة عموماً، وعلى علي مخصوصاً في غاية البعد.)

(١) القياس في اللغة: عبارة عن التقدير يقال قست الغل بالغل إذا قدرته وسويته، وهو عبارة عن رد الشيء إلى نظيره وفي الشريعة عبارة عن المعنى المستنبط من النص لتعدية الحكم من المنصوص إلى غيره، وهو الجمع بين الأصل والفرع في الحكم.

(٢) سورة المائدة آية رقم ٥٥ وتكملة الآية: ﴿ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة، ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾.

إشارة إلى الدليل النقلي من الكتاب وتقريره أن قوله تعالى:

﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾(١)

نزلت باتفاق المفسرين في علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) حين أعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلاته. وكلمة «إنما» للحصر بشهادة النقل والاستعمال. والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف، والأولى والأحق بذلك يقال: أخو المرأة وليها. والسلطان ولي من لا ولي له. وفلان ولي الدم. وهذا هو المراد ههنا، لأن الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله تعالى: **﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾**(٢)

فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين بإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة حال الركوع. والمتصرف من المؤمنين في أمر الأمة يكون هو الإمام، فتعين علي (رضي الله عنه) لذلك إذ لم توجد هذه الصفات في غيره.

والجواب منع كون الولي بمعنى المتصرف في أمر الدين والدنيا. والأحق بذلك على ما هو خاصة الإمام، بل الناصر والموالي والمحب على ما يناسب ما قبل الآية وما بعدها، وهو قوله تعالى **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض﴾**(٣).

فإن الحصر إنما يكون بإثبات ما نفى عن الغير. وولاية اليهود والنصارى المنهى عن اتخاذها ليست هي التصرف والإمامة، بل النصرة والمحبة، وقوله تعالى:

﴿ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون﴾(٤)

---

(١) سورة المائدة آية رقم ٥٥.

(٢) سورة التوبة آية رقم ٧١ وتكملة الآية **﴿يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم﴾**.

(٣) سورة المائدة آية رقم ٥١.

(٤) سورة المائدة آية رقم ٥٦.

وقوله تعالى: ﴿ومن يتولهم منكم فإنه منهم﴾[1]

لظهور أن ذلك تولي محبة ونصرة لا إمامة. وبالجملة لا يخفى على من تأمل في سياق الآية وكان له معرفة بأساليب الكلام أن ليس المراد بالولي فيها ما يقتضي الإمامة، بل الموالاة والنصرة والمحبة، ثم وصف المؤمنين لما ذكر يجوز أن يكون للمدح والتعظيم، دون التقييد والتخصيص، وأن يكون لزيادة شرف الموصوفين واستحقاقهم أن يتخذوا أولياء، وأولويتهم بذلك، وقربهم ونصرتهم، وشفقتهم الحاملة على النصرة وقوله: ﴿وهم راكعون﴾ كما يحتمل الحال يحتمل العطف، بمعنى أنهم يركعون في صلاتهم لا كصلاة اليهود خالية عن الركوع أو بمعنى أنهم خاضعون. على أن ههنا وجوهاً أخر من الاعتراض، منها أن النصرة وإن كانت عامة، لكن إذا أضيفت إلى جماعة مخصوصة من المؤمنين فبالضرورة تختص بمن عداهم، لأن الإنسان لا يكون ناصراً لنفسه. وكأنه قيل لبعض المؤمنين: إنما ناصركم البعض الآخر.

قال الإمام الرازي: إن هذا السؤال عليه التعويل في دفع هذه الشبهة[2] فإنه دقيق متين، وأنت خبير بأن مبناه على اختصاص الخطاب بالبعض من المؤمنين، وعلى كون المؤمنين الموصوفين جميع من عداهم.ومنها أن الحصر إنما يكون نفياً لما وقع فيه تردد ونزاع[3] ولا خفاء في أن ذلك عند نزول الآية لم يكن إمامة الأئمة الثلاثة[4].

ومنها أن ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل، وفي الحال، ولا شبهة في أن إمامة علي(رضي الله عنه) إنما كانت بعد النبي(ﷺ) والقول بأنه كانت له ولاية التصرف في أمر المسلمين في حياة النبي(ﷺ) أيضاً مكابرة.وصرف الولاية إلى ما يكون في المآل دون الحال لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله.

---

(١) سورة المائدة آية رقم ٥١ وقد جاءت هذه الآية محرفة في المطبوعة حيث قال «ومن يـوّله».

(٢) سقط من (ب) لفظ (الشبهة).

(٣) في (ب) أو بدلاً من (الواو).

(٤) سقط من (أ) لفظ (الثلاثة).

ومنها أن الذين آمنوا صيغة جمع، فلا يصرف الى الواحد إلا بدليل. وقول المفسرين إن الآية نزلت في حق علي (رضي الله عنه) لا يقتضي اختصاصها به، واقتصارها عليه. ودعوى انحصار الأوصاف فيه مبنية على جعل ﴿وهم راكعون﴾[1] حالاً من ضمير ﴿يؤتون﴾ وليس بلازم. ومنها أنه لو كانت في الآية دلالة على إمامة علي (رضي الله عنه). لما خفيت على الصحابة عامة. وعلى علي خاصة، ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها.

قال: الثالث ـ

(ما تواتر من حديث الغدير والمنزلة، فإن المراد بالمولى المتولي للأمر، والأولى بالتصرف فيه، كما في قوله تعالى: ﴿مأواكم النار هي مولاكم﴾[2].

وقوله (ﷺ): أيما امرأة نكحت بغير إذن مولاها[3] لا المعتق والمعتق، والحليف والجار، وابن العم، وهو ظاهر، ولا الناصر فإنه ظاهر، ومنزلة هارون من موسى (عليهما السلام) عام بمنزلة المعرف باللام. فحيث أخرجت النبوة، تعينت الخلافة والتصرف في أمر العامة لو بقي بعده. وهي معنى الإمامة.

والجواب منع التواتر، بل الكلام في صحة خبر الغدير ودلالته على حصر الإمامة في علي (رضي الله عنه)، ثم لا عبرة بالآحاد في مقابلة الإجماع، وترك عظماء الصحابة الاحتجاج بهما آية عدم الدلالة، والحمل على العناد غاية الغواية، ولو سلم عموم المنزلة بالإضافة إلى العلم، فلا يتناول الخلافة، والتصرف بطريق النيابة،

---

(١) سورة المائدة آية رقم ٥٥.

(٢) سورة الحديد آية رقم ١٥.

(٣) روى ابن ماجه في سننه في كتاب النكاح ١٨٨١ ـ ١٥ باب لا نكاح إلا بولي. حدثنا محمد بن عبد الملك بن أبي الشوارب، ثنا أبو عوانة ثنا أبو إسحاق الهمداني، عن أبي بردة، عن أبي موسى، قال قال رسول الله ـ ﷺ ـ لا نكاح إلا بولي. وفي رواية: أيما امرأة لم ينكحها الولي فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، وفي حديث عائشة ـ رضي الله عنها «السلطان ولي من لا ولي له».

لأنه شريك في النبوة، ولا يدل على بقائها، بعد موت المستخلف، وليس انتفاؤها عزلاً ونقصاً، بل عوداً إلى الكمال، وهو الاستقلال.وتصرف هارون لو بقي إنما يكون لنبوته . وقد انتفت في حق علي (رضي الله عنه) فكذا ما يبني عليها)

تمسك بما يدعون فيه التواتر من الأخبار، أما حديث الغدير فهو أنه (عليه السلام) قد جمع الناس يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة ـ بالجحفة وذلك بعد رجوعه من حجة الوداع . وكان يوماً صائفاً حتى إن الرجل ليضع رداءه تحت قدميه من شدة الحر، وجمع الرحال، وصعد (عليه السلام) عليها وقال مخاطباً معاشر المسلمين: ألست أولى بكم من أنفسكم؟ قالوا: اللهم بلى. قال: فمن كنت مولاه، فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره واخذل من خذله[1]

وهذا حديث متفق على صحته أورده علي (رضي الله عنه) يوم الشورى عندما حاول ذكر فضائله، ولم ينكره أحد. ولفظ المولى قد يراد به المعتق، والمعتق، والحليف، والجار ،وابن العم، والناصر، والأولى بالتصرف، قال الله تعالى: ﴿**مأواكم النار هي مولاكم**﴾[2]

أي أولى بكم.ذكره أبو عبيدة وقال النبي (ﷺ) :أيما إمرأة نكحت نفسها بغير إذن مولاها[3] . أي الأولى بها والمالك لتدبير أمرها، ومثله في الشعر كثير.

وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للأمر، والأولى بالتصرف شائع في كلام العرب منقول عن كثير من أئمة اللغة، والمراد أنه اسم لهذا المعنى، لا صفة، بمنزلة الأولى ليعترض بأنه ليس من صيغة اسم التفضيل، وأنه لما يستعمل استعماله، وينبغي أن يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر

---

(١) الحديث رواه ابن ماجه في المقدمة: فضل علي بن أبي طالب رضي الله عنه ١١٦ ـ بسنده عن علي ابن زيد بن جدعان عن عدي بن ثابت عن البراء بن عازب قال أقبلنا مع رسول الله ـﷺـ في حجته التي حج فنزل في بعض الطريق فأمر الصلاة جامعة فأخذ بيد علي فقال: وذكره في الزوائد: إسناده ضعيف لضعف علي بن زيد بن جدعان.

(٢) سورة الحديد آية رقم ١٥.

(٣) سبق تخريج هذا الحديث.

الحديث، ولأنه لا وجه للخمسة الأول، وهو ظاهر، ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه إلى البيان، وجمع الناس لأجله، سيما وقد قال الله تعالى: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾(١).

ولا خفاء في أن الولاية بالناس، والتولي، والمالكية لتدبير أمرهم، والتصرف فيهم بمنزلة النبي(ﷺ)هو معنى الإمامة.

والجواب منع تواتر الخبر، فإن ذلك من مكابرات الشيعة، كيف وقد قدح في صحته كثير من أهل الحديث، ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري ومسلم، والواقدي، وأكثر من رواه لم يرووا المقدمة التي جعلت دليلاً على أن المراد بالمولى الأولى، وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر ـ أعني قوله: اللهم وال من والاه ـ يشعر بأن المراد بالمولى هو الناصر والمحب، بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال، وما ذكره من أن ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾(٢)

لا يدفع الاحتمال لجواز أن يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته، ليكون أبعد عن التخصيص الذي تحتمله أكثر العمومات وليكون أقوى دلالة، وأوفى بإفادة زيادة الشرف، حيث قرن بموالاة النبي(ﷺ)وهذا القدر من المحبة والنصرة لا يقتضي ثبوت الإمامة، وبعد تسليم الدلالة على الإمامة فلا عبرة بخبر الواحد في مقابلة الإجماع. ولوسلم، فغايته الدلالة على استحقاق الإمامة وثبوتها في المآل، لكن من أين يلزم نفي إمامة الأئمة قبله، وهذا قول بالموجب، وهو جواب ظاهر لم يذكره القوم، وإذا تأملت فما يدعون من تواتر الخبر حجة عليهم، لا لهم، لأنه لو كان مسوقاً لثبوت الإمامة، دالاً عليه، لما خفي على عظماء الصحابة، فلم يتركوا الاستدلال به، ولم يتوقفوا في أمر الإمامة. والقول بأن القوم تركوا الانقياد عناداً، وعلي (رضي الله عنه) ترك الاحتجاج تقية آية الغواية هو غاية الوقاحة.

---

(١) سورة التوبة آية رقم ٧١ وتكملة الآية ﴿يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم﴾.

(٢) سورة التوبة اية رقم ٧١.

وأما حديث المنزلة فهو قوله (عليه السلام) لعلي (رضي الله عنه): «أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي»[1] وتقريره أن المنزلة اسم جنس أضيف فعم، كما إذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء، وإذا استثنى منها مرتبة النبوة، بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتولياً تدبير الأمر، ومتصرفاً في مصالح العامة ورئيساً مفترض الطاعة لو عاش بعده. إذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المنزلة الرفيعة الثابتة في حياة موسى (عليه السلام) بوفاته. وإذا قد صرح بنفي النبوة، لم يكن ذلك إلا بطريق الإمامة.

والجواب منع التواتر، بل هو خبر واحد في مقابلة الإجماع، ومنع عموم المنازل، بل غاية الاسم المفرد المضاف إلى العلم الإطلاق. وربما يدعى كونه معهوداً معيناً كغلام زيد. وليس الاستثناء المذكور إخراجاً لبعض أفراد المنزلة، بمنزلة قولك: إلا النبوة. بل منقطع بمعنى لكن على مالا يخفى على أهل العربية، فلا يدل على العموم. كيف ومن منازله الأخوة في النسب، ولم يثبت لعلي، اللهم إلاّ أن يقال: إنها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها، ولو سلم العموم، فليس من منازل هارون الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الإمامة، لأنه شريك له في النبوة، وقوله: ﴿اخلفني﴾[2] ليس استخلافاً بل مبالغة وتأكيداً في القيام بأمر القوم. ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت. وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصاً، بل ربما يكون عوداً إلى حالة أكمل، هي الاستقلال بالنبوة، والتبليغ من الله، ولو سلم، فتصرف هارون ونفاذ أمره لو بقي بعد موسى إنما يكون لنبوته. وقد انتفت النبوة في حق علي (رضي الله تعالى عنه) فينتفي ما يبتنى عليها ويتسبب عنها.

وأما الجواب بأن النبي (ﷺ) لما خرج إلى غزوة تبوك استخلف علياً على المدينة، فأكثر أهل النفاق في ذلك. فقال علي: يا رسول الله، أتتركني مع الخوالف؟

---

(١) الحديث رواه ابن ماجه في سننه في المقدمة ـ فضل علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ١١٥ ٨ ـ حدثنا محمد بن بشار ثنا محمد بن جعفر ثنا شعبة عن سعد بن إبراهيم قال: سمعت إبراهيم بن سعد ابن أبي وقاص يحدث عن أبيه عن النبي ـﷺـ وذكره.

(٢) سورة الأعراف آية رقم ١٤٢ وتكملة الآية ﴿في قومي وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين﴾.

فقال(ﷺ) : أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي. وهذا لا يدل على خلافته بعده، كابن أم مكتوم[1](رضي الله عنه) إستخلفه على المدينة في كثيـر من غزواته، فربما يدفع بأن العبرة لعموم اللفظ، لا لخصوص السبب بل ربما يحتج بأن استخلافه على المدينة وعدم عزله منها، مع أنه لا قائل بالفصل، وأن الاحتياج إلى الخليفة بعد الوفاة أشد وأوكد منه حال الغيبة يدل على كونه خليفة

قال: الرابع ـ

(الرابع ـ النصوص الجلية مثل: سلموا عليه بإمرة المؤمنين، أنت الخليفة من بعدي، إنه إمام المتقين، هذا خليفتي عليكم، أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني (بكسر الدال).

والجواب أنها آحاد في مقابلة الإجماع ولو صحت ودلت، لما خفيت على الصحابة ومن بعدهم، سيما العترة الطاهرة).

هذه أخبار يدعون أنها نصوص جلية من النبي(ﷺ)على خلافة علي(رضي الله تعالى عنه) وهو قوله(ﷺ)مخاطباً لأصحابه: سلموا عليه بإمرة المؤمنين. الضمير لعلي والإمرة (بالكسر) الإمارة من أمر الرجل، صار أميراً. وقوله (عليـه السلام) لعلي (رضي الله تعالى عنه): أنت الخليفة من بعدي.وقوله (عليه السلام): إنه إمام المتقين وقائد الغر المحجلين وقوله(ﷺ وقد أخذ بيد علي: هذا خليفتي عليكم. وقوله (عليه السلام) لعلي (رضي الله عنه): أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني (بالكسر).

والجواب ما مر أنها أخبار آحاد في مقابلة الإجماع. وأنها لو صحت لما خفيت

---

(١) هو عمرو بن قيس بن زائدة بن الأصم صحابي شجاع، كان ضرير البصر، أسلم بمكة، وهاجر إلى المدينة بعد وقعة بدر وكـان يؤذن لرسول الله ـﷺ في المدينة مع بلال وكـان النبي يستخلفه على المدينة، يصلي بالناس في عامة غزواته وحضر حرب القادسية، ومعه راية سوداء وعليه درع سابغة ـ فقاتل وهو أعمى، ورجع بعدها إلى المدينة فتوفي فيها عام ٢٣ هـ راجع ابن سعد ٤ :١٥٣ ،وصفوة الصفوة ١ : ٢٣٧ وذيل الذيل ٢٦ ، ٤٧.

على الصحابة والتابعين، والمهرة المتقين من المحدثين، سيما على أولاده الطاهرين. ولو سلم فغايته إثبات خلافته، لا نفي خلافة الآخرين.

قال الخامس -

(الخامس - القدح في إمامة الآخرين، أما إجمالاً فلظلمهم لسبق كفرهم لقوله تعالى: ﴿ والكافرون هم الظالمون﴾(1)

وعهد الإمامة لا يناله الظالم، لقوله تعالى: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾(2)

وفساده ظاهر. وأما تفصيلاً فلأنه خالف أبو بكر (رضي الله تعالى عنه) كتاب الله في منع إرث النبي(ﷺ)، بخبر رواه.

قلنا: قد يخصص عام الكتاب بخبر الواحد القطعي الدلالة، سيما المسموع، من فم رسول الله(ﷺ)فإنه بمنزلة المتواتر، ومنع فاطمة الزهراء (رضي الله تعالى عنها) فدك مع أنها ادعت النحلة، وشهد علي وأم أيمن، وصدق لأزواج في ادعاء الحجرة من غير شاهد.

قلنا: لوسلم، فللحاكم أن يحكم بالمعلوم، ولا يحكم بقول المعصوم. وخالف رسول الله ﷺ حيث استخلف عمر وقد عزله النبي(ﷺ) عن أمر الصدقات.

قلنا: قد استخلف عندكم علياً، وليس انقضاء التولية بالقضاء الشغل عزلاً، ولا مجرد فعل ما لم يفعله النبي (ﷺ) قدحاً ولم يكن عارفاً بالأحكام، حيث قطع يسار يد سارق، وتوقف في ميراث الجدة، ومعرفة الكلالة.

قلنا: لو سلم، فكم مر مثله للمجتهدين، وشك في استحقاقه حيث قال عند وفاته: ليت أني سألت رسول الله(ﷺ)عن هذا الأمر فيمن هو؟ وكنا لا ننازعه أهله.

قلنا: لو صح، فلا يدل على الشك بل على عدم النص، وعلى مبالغته في طلب الحق.)

---

(1) سورة البقرة آية رقم ٢٥٤ وصدر الآية﴿ يا أيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة﴾.

(2) سورة البقرة آية رقم ١٢٤.

استدلال على إمامة علي (رضي الله تعالى عنه) بالقدح في إمامة الآخرين، وتقريره أنه لا نزاع في وجود إمام بعد النبي(ﷺ)وغير علي من الجماعة الموسومين بذلك لا يصلح لذلك. أما إجمالاً فلظلمهم لسبق كفرهم، لقوله تعالى: ﴿والكافرون هم الظالمون﴾[1]

والظالم لا يكون إماماً لقوله: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾[2]

والجواب منع المقدمتين ومنع دلالة الآية على كون من كان كافراً ثم أسلم ظالماً، ومنع كون المراد بالعهد هو الإمامة، وأما تفصيلاً فمما يقدح في إمامة أبي بكر (رضي الله تعالى عنه) أنه خالف كتاب الله تعالى في منع إرث النبي بخبر رواه: وهو: نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة[3].

وتخصيص الكتاب إنما يجوز بالخبر المتواتر دون الآحاد.

والجواب أن خبر الواحد، وإن كان ظني المتن قد يكون قطعي الدلالة، فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة، وإن كان قطعي المتن جمعاً بين الدليلين، وتمام تحقيق ذلك في[4] أصول الفقه. على أن الخبر المسموع من فم رسول الله(ﷺ)إن لم يكن فوق المتواتر، فلا خفاء في كونه بمنزلته. فيجوز للسامع المجتهد أن يخصص به عام الكتاب. ومنها أنه منع فاطمة (رضي الله تعالى عنها) فدك وهي قرية بخيبر مع أنها ادعت أن النبي(ﷺ)قد نحلها إياها، ووهبها منها، وشهد بذلك علي (رضي الله عنه)، وأم أيمن، فلم يصدقهم، وصدق أزواج النبي(ﷺ)في ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد. ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالإمام. ولهذا رد عمر بن عبد العزيز[5] من المروانية فدك إلى أولاد فاطمة (رضي الله تعالى عنها).

---

(١) سورة البقرة آية رقم ٢٥٤.

(٢) سورة البقرة آية رقم ١٢٤.

(٣) الحديث رواه الإمام أحمد في المسند ٢ : ٤٦٣ ـ ثنا وكيع قال: ثنا سفيان عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال: وذكره وفيه زيادة (ما تركت بعدمؤ نةعاملي ونفقة نسائي صدقة).

(٤) في (ب) بزيادة لفظ(كتب).

(٥) هو عمر بن العزيز بن مروان بن الحكم الأموي القرشي أبو حفص الخليفة الصالح، والملك العادل، وربما قيل له خامس الخلفاء الراشدين تشبيهاً له بهم، وهو من ملوك الدولة المروانية ولد =

والجواب أنه لو سلم صحة ما ذكر، فليس على الحاكم أن يحكم بشهادة رجل وامرأة وإن فرض عصمة المدعي،والشاهد، ولهالحكم بما علمه يقيناً وإن لم يشهد به شاهد، ولعمري أن قصة فدك على ما يرويه الروافض من بين الشواهد على انهماكهم في الضلالة وافترائهم على الصحابة، وكونهم الغاية في الغواية، والنهاية في الوقاحة، حيث ظنوا بمثل أبي بكر وعمر أنهما أخذا حق سلالة النبوة ظلماً لينتفع به الآخرون لا هما نفسهما، ولا من يتصل بهما، وبمثل علي (رضي الله تعالى عنه) أنه مع علمه بحقيقة الحال لم يدفع تلك الظلامة أيام خلافته، ولسائر الأصحاب أنهم سكتوا على ذلك من غير تعرض ولا اعتراض. والمذكور في كتب التواريخ، أن فدك كانت على ما قرره أبو بكر (رضي الله تعالى عنه) إلى زمن معاوية، ثم أقطعها مروان بن الحكم[1] ووهبها مروان من ابنيه عبد العزيز وعبد الملك، ثم لما ولي الوليد بن عبد الملك وهب عمر بن عبد العزيز نصيبه للوليد، وكذا سليمان بن عبد الملك، فصارت كلها للوليد، ثم ردها عمر بن عبد العزيز أيام خلافته إلى ما كانت عليه، ثم لما كانت سنة عشرين ومائتين كتب المأمون إلى عامله على المدينة قثم بن جعفر أن يرد فدك إلى أولاد فاطمة (رضي الله تعالى عنها) فدفعها إلى محمد بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، ومحمد بن عبد الله بن زيد بن الحسين بن زيد ليقوما بها لأهلهما، وعد ذلك من تشيع المأمون، فلما استخلف المتوكل[2] ردها الى ما كانت عليه. ومنها أنه خالف رسول الله (ﷺ) في الاستخلاف، حيث جعل عمر خليفة له والرسول (عليه السلام)،

= ونشأ بالمدينة عام ٦١ هـ استوزره سليمان بن عبد الملك بالشام، وولي الخلافة بعهد من سليمان سنة ٩٩ هـ توفي عام ١٠١ هـ راجع فوات الوفيات ٢ : ١٠٥ وتهذيب التهذيب ٧ : ٤٧٥ وحلية الأولياء ٥ : ٢٥٣ - ٣٥٣.

(١) هو مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف أبو عبد الملك خليفة أموي هو أول ملك من بني الحكم بن أبي العاص وإليه ينسب بنو مروان ودولتهم المروانية ولد بمكة ٢ هـ ونشأ بالطائف، وسكن المدينة قتل عام ٦٥ هـ أول من ضرب الدنانير وكتب عليها «قل هو الله أحد».

(٢) هو جعفر «المتوكل على الله» بن محمد المعتصم بالله بن هارون الرشيد أبو الفضل: خليفة عباسي ولد ببغداد عام ٢٠٦ هـ وبويع بعد وفاة أخيه الواثق سنة ٢٣٢ هـ وكان جواداً محباً للعمران من آثاره المتوكلية ببغداد أنفق عليها أموالاً كثيرة وهو الذي أمر بترك الجدل في القرآن. راجع تاريخ الخميس ٢ : ٣٣٧ واليعقوبي ٣ : ٢٠٨

مع أنه أعرف بالمصالح والمفاسد وأوفر شفقة على الأمة، لم يستخلف أحداً، بل عزل عمر بعدما ولاه أمر الصدقات.فاستخلافه وتوليته جميع أمور المسلمين مخالفة للرسول، وترك لما وجب من اتباعه.

والجواب أنا لا نسلم أنه لم يستخلف أحداً بل استخلف إجماعاً.أما عندنا فأبا بكر، وأما عندكم فعلياً، ولا نسلم أنه عزل عمر، بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما إذا وليت أحداً عملاً فأتمه، فلم يبق عاملاً. فإنه ليس من العزل في شيء.ولا نسلم أن مجرد فعل ما لم يفعله النبي (ﷺ) مخالفة له وترك لاتباعه.وإنما يكون ذلك إذا فعل ما نهى عنه أو ترك ما أمر به ولا نسلم أن هذا قادح في استحقاق الإمامة.

ومنها أنه لم يكن عارفاً بالأحكام حتى قطع يسار سارق من الكوع، لا يمينه. وقال لجدة سألته عن إرثها: لا أجد لك شيئاً في كتاب الله، ولا سنة نبيه. فأخبره المغيرة، ومحمد بن سلمة أن الرسول(ﷺ) أعطاها السدس، وقال: اعطوا الجدات السدس[(1)]. ولم يعرف الكلالة وهي من لا والد له ولا ولد.وكل وارث ليس بوالد ولا ولد.

والجواب بعد التسليم أن هذا لا يقدح في الاجتهاد، فكم مثله للمجتهدين.

ومنها أنه شك عند موته في استحقاقه الإمامة حيث قال: وددت أني سألت رسول الله عن هذا الأمر فيمن هو؟ وكنا لا ننازعه أهله.

والجواب أن هذا على تقدير صحته لا يدل على الشك، بل على عدم النص، وإن إمامته كانت بالبيعة والاختيار، وأنه في طلب الحق بحيث يحاول أن لا يكتفي بذلك، بل يريد اتباع النص خاصة.

ومنها أن عمر مع كونه وليه وناصره قال: كانت بيعة أبي بكر فلتة وقى الله تعالى

---

(١) الحديث رواه الإمام الترمذي في كتاب الفرائض ١٠باب ما جاء في ميراث الجدة ٢١٠٠ ـ عن قبيصة بن ذؤيب قال وذكره ورواه ابن ماجه في كتاب الفرائض ٤باب ميراث الجدة ٢٧٣٤ بسنده عن قبيصة بن ذؤيب، وحدثنا سويد بن سعيد، ثنا مالك بن أنس عن ابن شهاب عن عثمان بن إسحاق بن خرشة عن ابن ذؤيب قال: جاءت الجدة إلى أبي بكر الصديق ـ رضي الله عنه تسأله ميراثها فقال: وذكره.

شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه. يعني أنها كانت فجاءة، لا عن تدبر وابتناء على أصل.

والجواب أن المعنى كانت فجاءة وبغتة، وقي الله شر الخلاف الذي يكاد يظهر عندها. فمن عاد إلى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديد الكلمة فاقتلوه، وكيف يتصور منه القدح[1] في إمامة أبي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه، وفي انعقاد البيعة له، ومن صيرورته خليفة باستخلافه فلهم حكايات تجري مجرى ذلك[2] أكثرها افتراءات.ومع ذلك فلها محامل وتأويلات، ولا تعارض ما ثبت المفهوم من الحكايات وتواتر بين الجماعة من المودات، وما أقبح بناء المذهب على الترهات والأحاديث[3] المفتريات.

قال: وأمر عمر

(وأمر عمر (رضي الله تعالى عنه) برجم حامل، وأخرى مجنونة. ونهى عن المغالاة في الصداق.

قلنا: لو سلم، فليس بقادح. وشك في موت النبي(ﷺ)مع أن الكتاب ناطق به.

قلنا: لغاية القلق والحزن، أو لحمل الآية على أنه يموت بعد تمام الأمر. وتصرف في بيت المال والغنائم بغير الحق، ومنع أهل البيت خمسهم ومنع متعة النكاح، ومتعة الحج.

قلنا: اجتهاديات لا تقدح في الإمامة، ولو مع ظهور الخطأ، وجعل الخلافة شورى بين ستة مع الإجماع على امتناع الاثنين.

قلنا: بطريق الاستقلال، لا للتشاور في تعيين الواحد منهم)

قدحوا في إمامة عمر بوجوه: منها أنه لم يكن عارفاً بالأحكام حتى أمر برجم

---

(١) في (ب) التعارض بدلاً من (القدح).

(٢) في (ب) الأمثال بدلاً من (ذلك).

(٣) سقط من (ب) لفظ (الأحاديث).

امرأة حامل أقرت بالزنا، ورجم امرأة مجنونة زنت. فنهاه علي (رضي الله تعالى عنه) عن ذلك، فقال: لولا علي لهلك عمر. ونهى عن المغالاة في الصداق، فقامت إليه امرأة فقالت: ألم يقل الله تعالى: ﴿وآتيتم إحداهن قنطاراً﴾(١)

فقال: كل أفقه من عمر حتى المخدرات.

والجواب بعد تسليم القصة، وعلمه بالحمل، والجنون، ونهيه على وجه التحريم أن الخطأ في مسألة وأكثر لا ينافي الاجتهاد ولا يقدح في الإمامة. والاعتراف بالنقصان هضم للنفس، ودليل على الكمال.

ومنها أنه لم يكن عالماً بالقرآن حتى شك في موت النبي(ﷺ) ولم يسكن إليه حتى تلا عليه أبو بكر قوله: ﴿إنك ميت وإنهم ميتون﴾(٢)

فقال: كأني لم أسمع هذه الآية.

فالجواب أن ذلك كان لتشوش البال، واضطراب الحال، والذهول عن جليات الأحوال، أو لأنه فهم من قوله تعالى: ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله﴾(٣)

وقوله: ﴿ليستخلفنهم في الأرض﴾(٤)

انه يبقى إلى تمام هذه الأمور، وظهورها غاية الظهور. وفي قوله: «كأني لم اسمع» دلالة على أنه سمعها وعلمها، لكن ذهل عنها، أو حملها على معنى آخر، أي كأن لم أسمعها سماع اطلاع على هذا المعنى، بل إنه يموت بعد تمام الأمور.

ومنها أنه تصرف في بيت المال بغير الحق، فأعطى أزواج النبيﷺ منه مالاً كثيراً، حتى روي أنه أعطى عائشة وحفصة كل سنة عشرة آلاف درهم، وافترض لنفسه منه ثمانين الف درهم. وكذا في أموال الغنائم حيث فضل المهاجرين على

---

(١) سورة النساء آية رقم ٢٠ وتكملة الآية ﴿فلا تأخذوا منه شيئاً أتأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً﴾.
(٢) سورة الزمر آية رقم ٣٠.
(٣) سورة التوبة آية رقم ٣٣.
(٤) سورة النور آية رقم ٥٥.

الأنصار، والعرب على العجم، ومنع أهل البيت خمسهم الذي هو سهم ذوي القربى بحكم الكتاب.

والجواب أن من تتبع ما تواتر من أحواله، علم قطعاً أن حديث التصرف في الأموال محض افتراء. وأما التفضيل فله ذلك بحسب ما يرى من المصلحة، لأنه من الاجتهاديات التي لا قاطع فيها. وأما الخمس فقد كان لذوي القربى، وهم بنو هاشم، وبنو المطلب من أولاد عبد مناف بالنص والإجماع إلا أنه اجتهد فذهب إلى أن مناط الاستحقاق هو الفقر، فخصه بالفقراء منهم، أو إلى أنها من قبيل الأوساخ المحرمة على بني هاشم.

وبالجملة فهذه مسألة اجتهادية معروفة في كتب الفقه، لا تقدح في استحقاق الإمامة.

ومنها أنه منع متعة النكاح، وهو أن يقول لامرأة: أتمتع بك كذا مدة بكذا درهماً أو: متعيني نفسك أياماً بكذا، أو ما يؤدي هذا المعنى. وجوزها مالك والشيعة. وفي معناها النكاح إلى أجل معلوم وجوزه زفر[1] لازماً.

ومتعة الحج، وهي أن يأتي مكة من على مسافة القصر منها محرماً، فيعتمر في أشهر الحج، ويقيم حلالاً بمكة، وينشئ منها الحج عامه ذلك. وقد كان معترفاً بشرعية المتعتين في عهد النبي ﷺ على ما روي عنه أنه قال: ثلاث كن على عهد رسول الله ﷺ أنا أنهى عنهن وأحرمهن، وهي متعة النساء، ومتعة الحج، وحي على خير العمل.

والجواب أن هذه مسائل اجتهادية وقد ثبت نسخ إباحة متعة النساء بالآثار المشهورة إجماعاً من الصحابة على ما روى محمد ابن الحنفية عن علي (رضي الله

---

(١) هو زفر بن الهذيل بن قيس العنبري من تميم أبو الهذيل فقيه كبير من أصحاب الإمام أبي حنيفة أصله من أصبهان أقام بالبصرة وولي قضاءها وتوفي بها، وهو أحد العشرة الذين دونوا الكتب جمع بين العلم والعبادة، وكان من أصحاب الحديث فغلب عليه الرأي وهو قياس الحنفية، وكان يقول: نحن لا نأخذ بالرأي ما دام أثر، وإذا جاء الأثر تركنا الرأي توفي عام ١٥٨ هـ راجع الجواهر المضيئة ١: ٢٤٣ وشذرات الذهب ١: ٢٤٣ والانتقاء ١٧٣.

تعالى عنه) أن منادي رسول الله نادى يوم خيبر: ألا إن الله ورسوله ينهيانكم عن المتعة[1]

وقال جابر بن زيد ما خرج ابن عباس من الدنيا حتى رجع عن قوله في الصرف والمتعة. وبعضهم على أنه إنما تثبت إباحتها مؤقتة بثلاثةأيام. ومعنى أحرمهن: أحكم بحرمتهن، وأعتقد ذلك لقيام الدليل كما يقال: حرم المثلث الشافعي (رضي الله تعالى عنه) وأباحه أبو حنيفة (رحمه الله تعالى).

ومنها أنه جعل الخلافة شورى بين ستة مع الإجماع على أنه لا يجوز نصب خليفتين لما فيه من إثارة الفتنة.

والجواب أن ذلك حيث يكون كل منهما مستقلاً بالخلافة. فأما بطريق المشاورة وعدم انفراد البعض بالرأي فلا، لأن ذلك بمنزلة نصب إملم واحد كامل الرأي، وقد يقال: إن معنى جعل الإمامة شورى أن يتشاوروا فينصبوا واحداً منهم، ولا يتجاوزهم الإمام، ولا يعبأ بتعيين غيرهم، وحينئذ لا إشكال. ومن نظر بعين الإنصاف، وسمع ما اشتهر من عمر في الأطراف، علم جلالة محله عما تدعيه الأعداء، وبراءة ساحته عما يفتريه أهل البدع والأهواء وجزم بأنه كان الغاية في العدل والسداد والاستقامة على سبيل الرشاد. وأنه لو كان بعد النبي (ﷺ) نبي لكان عمر، ولو لم يبعث فينا نبياً لبعث عمر[2]. ولكن لا دواء لداء العناد. ومن يضلل الله فما له من هاد.

قال: وولي عثمان

(وولّى عثمان من ظهر منه الفسق والفساد، وصرف بيت المال إلى أقاربه، وحمى لنفسه، وآذى ابن مسعود، وعماراً، وأبا ذر، ورد طريد رسول الله (ﷺ) وأسقط

---

(1) الحديث رواه ابن ماجه في كتاب النكاح ٤٤ باب النهي عن نكاح المتعة ١٩٦١ بسنده عن علي بن أبي طالب أن رسول الله ﷺ- قال: وذكره. ورواه البخاري في المغازي ٣٨ ومسلم في النكاح ٢٥، ٣٠، ٣٢ والترمذي في النكاح ٢٨ وصاحب الموطأ في النكاح ٤١، وأحمد بن حنبل في المسند ١: ٧٩، ٣: ٤٠٤، ٤٠٥ (حلبي).

(2) قال الرسول -ﷺ- فيما رواه الإمام البخاري وغيره، «إن يكن في أمتي محدثون فعمر منهم».

القود عن ابن عمر، والحد عن الوليد بن عقبة[1]، وخذله الصحابة حتى قتل، ولم يدفن إلا بعد ثلاث.

قلنا: بعض ذلك غير قادح في إمامته كفاسد ولاته. وبعضه افتراء، وبعضه اجتهاد. ورد الطريد كان بسماع لا يكفيهم ويكفيه. وترك النصرة والدفن بلا عذر لو صح فقدح فيهم لا فيه).

من مطاعنهم في عثمان (رضي الله عنه) أنه ولّى أمور المسلمين من ظهر منهم الفسق والفساد، كالوليد بن عقبة[1] وعبدالله بن أبي سرح ومروان بن الحكم، ومعاوية بن أبي سفيان، ومن يجري مجراهم، وأنه صرف أموال بيت المال إلى أقاربه حتى نقل أنه صرف إلى أربعة نفر منهم أربعمائة ألف درهم، وأنه حمى لنفسه. وقد قال النبي(ﷺ)إنه لا حمى إلا لله ولرسوله. وعمر إنما حمى لإبل المسلمين العاجزين ولنحو نعم الصدقة والجزية والضوال، لا لنفسه، وأنه أحرق مصحف ابن مسعود، وضربه حتى كسر ضلعين من أضلاعه، وضرب عماراً حتى أصابه فتق، وضرب أبا ذر ونفاه إلى الربذة، وأنه رد الحكم بن العاص وقد سيره رسول الله(ﷺ)وأنه أسقط القود عن عبد الله بن عمر وقد قتل الهرمزان، والحد عن الوليد بن عقبة، وقد شرب الخمر وأن الصحابة خذلوه حتى قتل، ولم يدفن إلا بعد ثلاثة أيام.

والجواب أن بعض هذه الأمور مما لا يقدح في إمامته كظهور الفسق والفساد من ولاة بعض البلاد، إذ لا إطلاع له على السرائر، وإنما عليه الأخذ بالظاهر، والعزل عند تحقق الفسق ومعاوية كان على الشام في زمن عمر أيضاً، والمذهب أن

---

(١) هو الوليد بن عقبة بن أبي معيط أبو وهب الأموي القرشي وال من فتيان قريش وشعرائهم وأجوادهم فيه ظرف ومجون ولهو وهو أخو عثمان بن عفان لأمه أسلم يوم فتح مكة وبعثه رسول الله على صدقات بني المصطلق ثم ولاه عمر صدقات بني تغلب، وولاه عثمان الكوفة بعد سعد بن أبي وقاص سنة ٢٥ هـ عزل عن الخلافة وتوفي عام ٦١ هـ راجع الإصابة ت ٩١٤٩ والأغاني طبعة الدار ٥: ١٢٢ ومعرفة علوم الحديث للحاكم النيسابوري ١٩٣ والمسعودي ٤: ٢٥٧ - ٢٦١.

الباغي ليس بفاسق. ولو سلم، فإنما ظهر ذلك في زمان إمامة علي (رضي الله عنه). وبعضها افتراء محض، كصرف ذلك القدر من بيت المال إلى أقاربه، وأخذ الحمى لنفسه، وضرب الصحابة إلى الحد المذكور. وبعضها اجتهاديات مفوضة إلى رأي الإمام حسب ما يراه من المصلحة كالتأديب والتعزير، ودرء الحدود والقصاص بالشبهات والتأويلات. وبعضها كان بإذن النبي ﷺ كرد الحكم بن العاص[1] على ما روي أنه ذكر ذلك لأبي بكر وعمر (رضي الله عنهما) فقالا: إنك شاهد واحد. فلما آل الأمر إليه حكم بعلمه. وأما حديث خذلان الصحابة إياه وتركهم دفنه من غير عذر، فلو صح، كان قدحاً فيهم لا فيه. ونحن لا نظن بالمهاجرين والأنصار (رضي الله عنهم) عموماً، وبعلي بن أبي طالب (رضي الله عنه) خصوصاً أن يرضوا بقتل مظلوم في دارهم وترك دفن ميت في جوارهم، سيما من هو قانت آناء الليل ساجداً وقائماً، وعاكف طول النهار ذاكراً وصائماً، شرفه. رسول الله بابنتيه، وبشره بالجنة، وأثنى عليه[2]. فكيف يخذلونه، وقد كان من زمرتهم، وطول العمر في نصرتهم، وعلموا سابقته في الإسلام، وخاتمته إلى دار السلام. لكنه لم يأذن لهم في المحاربة، ولم يرض بما حاولوا من المدافعة، تحامياً عن إراقة الدماء، ورضا بسابق القضاء. ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين (رضي الله عنهما) في الدفع عنه مقدوراً وكان أمر الله قدراً مقدوراً.

قال: خاتمة -

((خاتمة) ثم إن أبا بكر (رضي الله عنه) أمر عمر، وفوض الأمر إليه، واجتمعت الأمة عليه، فقهر العباد، وعمر البلاد، وحين استشهد جعل الأمر شورى بين ستة هم خير العباد، فوقع الاتفاق على عثمان، فجمع القرآن، وقمع العدوان، ثم

---

(١) هو الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس القرشي الأموي صحابي أسلم يوم الفتح وسكن المدينة فكان فيما قيل يفشي سر رسول الله -ﷺ- فنفاه إلى الطائف، وأعيد إلى المدينة في خلافة عثمان، فمات فيها، وقد كف بصره، وهو عم عثمان بن عفان ووالد مروان (رأس الدولة المروانية) توفي عام ٣٢ هـ.

(٢) قال الرسول -ﷺ- لعثمان بن عفان عندما جهز جيش العسرة «ما ضر عثمان ما فعل بعد ذلك» وقال في حقه -ﷺ «ألا أستحيي من رجل تستحيي منه الملائكة».

خرج عليه أهل الطغيان، فاستسلم حتى كان ماكان، واجتمع أهل الحل والعقد على مبايعة علي ومتابعته ولم يكن هيجان الفتن لاختلاف في خلافته، ثم آل الأمر إلى الحسن[1] (رضي الله تعالى عنه) بعد ستة أشهر من بيعته سلمه لمعاوية حقناً للدماء وإبقاء على الذماء، وإطفاء للنائرة الثائرة بين الدهماء، على ما أخبر به خير الأنبياء، فصار الملك إليه، وانقضت الإمامة . . وهلم جراً إلى أن قامت القيامة).

مرض أبو بكر (رضي الله عنه) مرضه الذي توفي فيه في جمادي الآخرة سنة ثلاث عشرة من الهجرة بعدما انقضت من خلافته سنتان وأربعة أشهر، أو ستة أشهر، فتشاور الصحابة وجعل الخلافة لعمر، وقال لعثمان (رضي الله عنه): اكتب: «بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة في آخر عهده بالدنيا، خارجاً عنها وأول عهده بالآخرة، داخلاً فيها، حين يؤمن الكافر، ويوقن الفاجر، ويصدق الكاذب، إني استخلف عمر بن الخطاب، فإن عدل فذاك ظني به ورأيي فيه، وإن بدل وجار فلكل امرىء ما اكتسب، والخير أردت، ولا أعلم الغيب، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون»، وعرضت الصحيفة على جملة الصحابة فبايعوا لمن فيها، حتى مرت بعلي (رضي الله عنه) فقال: بايعنا لمن فيها وإن كان عمر فانعقدت له الإمامة بنص الإمام الحق، وإجماع أهل الحل والعقد من المهاجرين والأنصار، فقام عشر سنين ونصفاً، يأمر بالعدل والسياسة، ونظم قوانين الرياسة، وتقوية الضعفاء وقهر الأعداء، واستئصال الأقوياء الأغوياء وإعلاء لواء الإسلام، وتنفيذ الشرائع والأحكام، بحيث صار ذلك كالأمثال في الأمصار وطار كالأمطار في الأقطار.

واستشهد في ذي الحجة سنة ثلاث وعشرين من الهجرة على يد أبي لؤلؤة، غلام

(١) هو الحسن بن علي بن أبي طالب الهاشمي القرشي أبو محمد خامس الخلفاء الراشدين وآخرهم، وثاني الأئمة الإثني عشر عند الإمامية، ولد في المدينة المنورة عام ٣ هـ وأمه فاطمة الزهراء بنت رسول الله ـ ﷺ ـ وهو أكبر أولادها كان عاقلاً حليماً محباً للخير، بايعه أهل العراق بالخلافة بعد مقتل أبيه سنة ٤٠ هـ وأشاروا عليه بالمسير إلى الشام لمحاربة معاوية بن أبي سفيان ولكنه آثر الصلح واشترط شروطاً على معاوية سنة ٤١ هـ وسمي هذا العام عام الجماعة توفي عام ٥٠ هـ راجع تهذيب التهذيب ٢: ٢٩٥ والإصابة ١: ٣٢٨ واليعقوبي ٢: ١٩١.

للمغيرة بن شعبة، طعنه وهو في الصلاة، وحين علم بالموت قال: ما أجد أحداً أحق بهذا الأمر من هؤلاء النفر الذين توفي رسول الله ﷺ وهو عنهم راض فسمى علياً، وعثمان، والزبير، وطلحة، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص. وجعل الخلافة شورى بينهم، فاجتمعوا بعد دفن عمر (رضي الله عنه) فقال الزبير: قد جعلت أمري إلى علي. وقال طلحة: قد جعلت أمري إلى عثمان. وقال سعد: قد جعلت أمري الى عبد الرحمن بن عوف. ثم جعلوا الاختيار إلى عبد الرحمن بن عوف، فأخذ بيد علي (رضي الله تعالى عنه) وقال: تبايعني على كتاب الله وسنة رسول الله وسيرة الشيخين. فقال: على كتاب الله، وسنة رسول الله، وأجتهد برأيي. ثم قال مثل ذلك لعثمان فأجابه إلى ما دعاه، وكرر عليهما ثلاث مرات، فأجابا بالجواب الأول، فبايع عثمان وبايعه الناس، ورضوا بإمامته. وقول علي (رضي الله تعالى عنه): «وأجتهد برأيي» ليس خلافاً منه في إمامة الشيخين بل ذهاباً إلى أنه لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر، بل عليه إتباع اجتهاده، وكان من مذهب عثمان وعبد الرحمن أنه يجوز إذا كان الآخر أعلم وأبصر بوجوه المقاييس.

ثم خرج على عثمان بعد اثنتي عشرة سنة من خلافته رعاع وأوباش من كل أوب، وأرذال من خزاعة، ليس فيهم أحد من كبار الصحابة وأهل العلم ومن يعتد به من أوساط الناس. فقتلوه ظلماً وعدواناً في ذي الحجة سنة خمس وثلاثين. ولو استحق القتل أو الخلع لما ترك أكابر الصحابة ومن بقي من أهل الشورى، ومن المبشرين بالجنة ذلك إلى جمع من الأوباش والأرذال ومن لا سابقة له في الإسلام، ولا علم بشيء من أمور الدين ثم اجتمع الناس بعد ثلاثة ايام على علي (رضي الله تعالى عنه) والتمسوا منه القيام بأمر الخلافة لكونه أولى الناس بذلك. وأفضلهم[1] في ذلك الزمان، فقبله بعد امتناع كثير ومدافعة طويلة، وبايعه جماعة ممن حضر كخزيمة بن ثابت، وأبي الهيثم بن التيهان، ومحمد بن مسلم، وعمار، وأبي موسى الأشعري، وعبد الله بن عباس وغيرهم. وكذا طلحة والزبير، وقد صحت توبتهما عن مخالفته، وكذا بايعه عبد الله بن عمر، وسعد بن أبي وقاص،

---

(١) في (ب) وفضلهم بدلاً من «وأفضلهم» ولعل ذلك تحريف.

ومحمد بن مسلمة، إلا أنهم استعفوا[1] عن القتال مع أهل القبلة لما رووا في هذا المعنى من الأحاديث.

وبالجملة انعقدت خلافته بالبيعة، واتفاق أهل الحل والعقد. وقد دلت عليه أحاديث كقوله (عليه السلام): الخلافة بعدي ثلاثون سنة[2].

وقوله (عليه السلام) لعلي (رضي الله تعالى عنه): إنك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين.

وقوله (عليه السلام) لعمار: تقتلك الفئة الباغية. وقد قتل يوم صفين تحت راية علي (رضي الله تعالى عنه). ومن المتكلمين من يدعي الإجماع على خلافته لأنه انعقد لإجماع زمان الشورى. على أن الخلافة لعثمان أو علي. وهو إجماع على أنه لولا عثمان فهي لعلي. فحين خرج عثمان من البين بالقتل، بقي لعلي بالإجماع.

قال إمام الحرمين: لا اكتراث بقول من قال: لا إجماع على إمامة علي (رضي الله تعالى عنه) فإن الإمامة لم تجحد له، وإنما هاجت الفتن لأمور أخر.

قال: وأما الشيعة

(فيزعمون أن الإمام بعد النبي ﷺ علي (كرم الله وجهه) ثم الحسن، ثم الحسين، ثم علي زين العابدين، ثم محمد الباقر، ثم جعفر الصادق، ثم موسى الكاظم، ثم علي الرضا، ثم محمد الجواد، ثم علي الزكي، ثم الحسن العسكري، ثم محمد المنتظر المهدي. وأنه تواتر نص كل على من بعده وأن النبي (ﷺ) قال للحسين: ابني هذا إمام ابن إمام، أخو إمام، أبو أئمة تسعة، تاسعهم قائمهم. ونحن لا نزيد على التعجب).

يعني أن الإمامية يزعمون أن الإمام الحق بعد رسول الله (ﷺ) علي، ثم ابنه

---

(١) أي طلبوا أن يعفيهم من المعارك التي خاضها المسلمون في معركة الجمل وصفين.

(٢) الحديث رواه الترمذي في كتاب الفتن ٤٨ باب ما جاء في الخلافة ٢٢٢٦ ـ بسنده عن سفينة قال: قال رسول الله ـ ﷺ، وذكره. قال الترمذي: وهذا حديث حسن قد رواه غير واحد عن سعيد ابن جمهان ولا نعرفه إلا من حديث سعيد بن جمهان ورواه أبو داود في كتاب السنة ٨، وأحمد ابن حنبل في المسند ٤: ٢٧٣ ٥: ٤٤، ٥٠: ٤٠٤ (حلبى).

الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر، ثم ابنه جعفر الصادق، ثم ابنه موسى الكاظم، ثم ابنه علي الرضا، ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي، ثم ابنه الحسن العسكري، ثم ابنه محمد بن القائم المنتظر المهدي ويدعون أنه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على من بعده، ويروون عن النبي أنه قال للحسين (رضي الله عنه): ابني هذا، إمام ابن إمام أخو إمام أبو أئمة تسعة، تاسعهم قائمهم. ويتمسكون تارة بأنه يجب في الإمام العصمة والأفضلية، ولا يوجدان فيمن سواهم. والعاقل يتعجب من هذه الروايات والمتواترات التي لا أثر لها في القرون السابقة من أسلافهم، ولا رواية عن العترة الطاهرة، ومن يوثق بهم من الرواة المحدثين. وأنه كيف يأتي من زيد بن علي (رضي الله عنه) مع جلالة قدره دعوى لخلافة؟ وكيف لم تبلغه هذه المتواترات بعد مائة وقد بلغت آحاد الروافض بعد سبعمائة؟ ثم لسائر فرق الشيعة في باب الإمامة اختلافات لا تحصى ذكر الإمام في المحصل نبذاً منها.

قال: المبحث السادس -

(الأفضلية عندنا بترتيب الخلافة مع تردد فيما بين عثمان وعلي (رضي الله عنهما). وعند الشيعة وجمهور المعتزلة الأفضل علي. لنا إجمالاً أن اتفاق أكثر العلماء على ذلك يقضي بوجود دليل لهم. وتفصيلاً قوله تعالى: ﴿وسيجنبها الأتقى الذي يؤتي ماله يتزكى﴾(1).

نزلت في أبي بكر. والأتقى أكرم وأفضل. وقوله (عليه السلام): اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر(2) فقد أمر على بالاقتداء بهما.

وقوله (ﷺ) هما سيدا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين.

وقوله (ﷺ) خير أمتي أبو بكر ثم عمر.

---

(1) سورة الليل آية رقم ١٧.

(2) الحديث رواه الترمذي في المناقب ١٦، ٣٧ وابن ماجه في المقدمة ١١ وأحمد بن حنبل في المسند ٥ - ٣٨٢٠ - ٣٨٥ - ٣٩٩، ٤٠٢ (حلبى).

وقوله (عليه السلام): ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر. وفيها كثرة.

وقال (عليه السلام): لو كان من بعدي نبي لكان عمر.

وقال: عثمان أخي ورفيقي في الجنة.

وقال: «ألَا استحي ممن تستحي منه ملائكة السماء»(1) وقد ثبت القول بهذا عن علي وابن عمر وابن الحنفية ودل عليه ما تواتر من آثارهم وأخبارهم ومساعيهم في الإسلام، ومن تألف القلوب وتتابع الفتوح، وقهر أهل الردة وكسر فارس والروم ومن فتح الشرق، وقمع دولة العجم وترتيب الأمور، وإفاضته العدل، وتقوية الضعفاء، ومن فتح البلاد وإعلاء كلمة الله، وجمع الناس على مصحف واحد، وتجهيز الجيوش، وإنفاق الأموال في نصرة الدين، ونحو ذلك)

لما ذهب معظم أهل السنة، وكثير من الفرق على أنه يتعين للإمامة أفضل أهل العصر إلا إذا كان في نصبه مرج وهيجان فتن احتاجوا إلى بحث الأفضلية، فقال أهل السنة: الأفضل أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي. وقد مال البعض منهم إلى تفضيل علي (رضي الله عنه) على عثمان، والبعض إلى التوقف فيما بينهما.

قال إمام الحرمين: مسألة امتناع إمامة المفضول ليست بقطعية، ثم لا قاطع شاهد من العقل على تفضيل بعض الأئمة على البعض. والأخبار الواردة على فضائلهم متعارضة، لكن الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل، ثم عمر. ثم يتعارض الظنون في عثمان وعلي (رضي الله عنهما). وذهب الشيعة وجمهور المعتزلة إلى أن الأفضل بعد رسول الله ﷺ علي (رضي الله عنه). لنا إجمالاً أن جمهور عظماء الملة وعلماء الأمة أطبقوا على ذلك، وحسن الظن بهم يقضي بأنهم لو لم يعرفوه بدلائل وأمارات لما أطبقوا عليه. وتفصيلاً الكتاب، والسنة، والأثر، والأمارات.

---

(1) الحديث رواه الإمام مسلم في كتاب فضائل الصحابة، ٣ باب من فضائل عثمان بن عفان - رضي الله عنه ٣٦ - ٢٤٠١ بسنده عن عطاء، وسليمان بن يسار وأبي سلمة بن عبد الرحمن، أن عائشة قالت: وذكره.

اما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وسيجنبها الأتقى الذي يؤتى ماله يتزكى وما لأحد عنده من نعمة تجزى﴾[1]

فالجمهور على أنها نزلت في أبي بكر(رضي الله تعالى عنه) والأتقى أكرم لقوله تعالى: ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[2].

ولا يعني بالأفضل إلا الأكرم، وليس المراد به علياً، لأن للنبي ﷺ عنده نعمة تجزى، وهي نعمة التربية.

وأما السنة فقوله (عليه السلام): اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر[3]. دخل في الخطاب علي (رضي الله عنه) فيكون مأموراً بالاقتداء ولا يؤمر الأفضل ولا المساوي بالاقتداء، سيما عند الشيعة.

وقوله ﷺ لأبي بكر وعمر: هما سيدا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين[4]

وقوله (عليه السلام): خير أمتي أبو بكر ثم عمر.

وقوله (عليه السلام): ما ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدم عليه عنده.

وقوله(ﷺ) :لو كنت متخذاً خليلاً دون ربي لا تخذت أبا بكر خليلاً، ولكن هو شريك في ديني وصاحبي الذي أوجبت له صحبتي في الغار، وخليفتي في أمتي[5]

---

(١) سورة الليل آية رقم ١٧.

(٢) سورة الحجرات اية رقم ١٣.

(٣) سبق تخريج هذا الحديث.

(٤) الحديث أخرجه الترمذي في كتاب المناقب ١٦ باب في مناقب أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما كليهما ٢٦٦٤ بسنده عن قتادة عن أنس قال: قال رسول الله - ﷺ - وذكره. قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه.

(٥) الحديث رواه ابن ماجه في المقدمة ١١ باب في فضائل أصحاب رسول الله - ﷺ - ٩٣ بسنده عن أبي الأحوص عن عبد الله قال: قال رسول الله - ﷺ - وذكره ورواه الترمذي في كتاب المناقب ١٤ باب مناقب أبي بكر الصديق رضي الله عنه ٣٦٥٥ بسنده عن أبي الأحوص عن عبد الله عن رسول الله. قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

وقوله(ﷺ) :وأين مثل أبي بكر،كذبني الناس وصدقني، وآمن بي وزوجني ابنته، وجهز لي بماله، واساني بنفسه، وجاهد معي ساعة الخوف.

وقوله(ﷺ)لأبي الدرداء حين كان يمشي أمام أبي بكر: أتمشي أمام من هو خير منك؟ والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر.

ومثل هذا الكلام وإن كان ظاهره نفي أفضلية الغير، لكن إنما يساق لإثبات أفضلية المذكور. ولهذا أفاد أن أبا بكر أفضل من أبي الدرداء. والسر في ذلك أن الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي، فإذا نفى أفضلية أحدهما لآخر، ثبت أفضلية الآخر، وبمثل هذا ينحل الإشكال المشهور على قوله(ﷺ) : «من قال حين يصبح وحين يمسي: «سبحان الله وبحمده» مائة مرة لم يأت أحد يوم القيامة بأفضل مما جاء به إلا أحد قال مثل ما قال أو زاد عليه»(1) لأنه في معنى أن من قال ذلك فقد أتى بأفضل مما جاء به كل أحد إلا احداً قال مثل ذلك أو زاد عليه. فالاستثناء بظاهره من النفي، وبالتحقيق من الإثبات.

وعن عمرو بن العاص، قلت لرسول الله(ﷺ) : أي الناس أحب إليك؟ قال: عائشة. قلت: من الرجال؟ قال: أبوها، قلت: ثم من؟ قال: عمر(2).

وقال النبي(ﷺ)لو كان بعدي نبي لكان عمر.

وعن عبد الله بن حنطب أن النبي(ﷺ)رأى أبا بكر وعمر فقال: هذان السمع والبصر.

وأما الأثر، فعن ابن عمر، كنا نقول ورسول الله حي: أفضل أمة النبي(ﷺ)بعده

(1) الحديث أخرجه الترمذي في كتاب الدعوات ٦١ باب ٣٤٦٩ بسنده عن أبي هريرة عن النبي-ﷺ قال: وذكره. قال الترمذي: هذا حديث صحيح غريب.

(2) الحديث رواه الإمام البخاري في كتاب فضائل الصحابة ٥ باب قول النبي-ﷺ «لو كنت متخذاً خليلاً» قاله أبو سعيد. ٣٦٦٢ - حدثنا معلى بن أسد، حدثنا عبد العزيز بن المختار قال: خالد الحذاء، حدثنا عن أبي عثمان. قال حدثني عمرو بن العاص - رضي الله عنه، أن النبي-ﷺ- بعثه على جيش ذات السلاسل، فأتيته فقلت: أي الناس أحب إليك..؟ فقال: وذكره.

أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان.

وعن محمد ابن الحنفية، قلت لأبي: أي الناس خير بعد النبي (ﷺ) قال: أبو بكر قلت: ثم من؟ قال: عمر. وخشيت أن أقول. ثم من، فيقول عثمان. فقلت: ثم أنت، قال: ما أنا إلا رجل من المسلمين. وعن علي (رضي الله عنه): خير الناس بعد النبيين أبو بكر ثم عمر، ثم الله أعلم.

وعنه (رضي الله عنه) لما قيل له: ما توصي؟ قال: ما أوصى رسول الله (ﷺ) حتى أوصي. ولكن إن أراد الله بالناس خيراً جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم.

وأما الأمارات فما تواتر في أيام أبي بكر من اجتماع الكلمة، وتألف القلوب وتتابع الفتوح وقهر أهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك، وإجلاء الروم عن الشام وأطرافها، وطرد فارس عن حدود السواد، وأطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور أموالهم، وانتظام أحوالهم. وفي أيام عمر من فتح جانب المشرق إلى أقصى خراسان، وقطع دولة العجم وثل عرشهم الراسي البنيان، الثابت الأركان. ومن ترتيب الأمور، وسياسة الجمهور، وإفاضة العدل، وتقوية الضعفاء، ومن إعراضه من متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها. وفي أيام عثمان من فتح البلاد، وإعلاء لواء الإسلام، وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى، وتجهيز جيوش المسلمين[1]، والإنفاق في نصرة الدين، والمهاجرة هجرتين، وكونه ختناً للنبي (ﷺ) على ابنتين، والاستحياء من أدنى شين، وتشرفه بقوله (عليه السلام): عثمان أخي ورفيقي في الجنة، وقوله (ﷺ): ألا أستحي ممن تستحي منه ملائكة السماء[2]. وقوله (ﷺ): إنه رجل يدخل الجنة بغير حساب.

قال: تمسكت الشيعة

---

(١) يقول عبد الرحمن بن خباب ـ رضي الله عنه شهدت رسول الله ﷺ ـ وهو يحث على تجهيز جيش العسرة فقام عثمان بن عفان فقال: يا رسول الله عليّ مائة بعير بأحلاسها وأقتابها في سبيل الله ثم حض على الجيش فقام عثمان فقال: يا رسول الله عليّ مائتا بعير بأحلاسها وأقتابها في سبيل الله، ثم حض على الجيش فقام عثمان بن عفان فقال: عليّ ثلاثمائة بأحلاسها وأقتابها في سبيل الله فقال رسول الله: ما على عثمان ما فعل بعد هذه.

(٢) سبق تخريج هذا الحديث.

(بقوله تعالى: ﴿قل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم﴾[1] أراد علياً. وقوله تعالى: ﴿قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى﴾[2].

وعلي (رضي الله عنه) منهم. وقوله تعالى: ﴿وجبريل وصالح المؤمنين﴾[3].

وهو علي. وبقوله(ﷺ): من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه، وإلى نوح في تقواه، وإلى إبراهيم في حلمه، وإلى موسى في هيبته، وإلى عيسى في عبادته، فلينظر إلى علي بن أبي طالب.

وقوله: أقضاكم علي. وقوله: اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي من هذا الطير، فجاء علي. وقوله: أنت مني بمنزلة هارون من موسى[4]. . إلى غير ذلك. وبأنه أعلم حتى استند رؤساء العلوم إليه، وأخبر بذلك في خبر الوسادة، وأشهد على ما يشهد به غزواته، حتى قال النبي(ﷺ) «لضربة علي خير من عبادة الثقلين» وأزهد حتى طلق الدنيا بكليتها، وأكثر عبادة وسخاوة، وأشرف خلقاً وطلاقة، وأفصح لساناً، وأسبق إسلاماً.

والجواب أن الكلام في الأفضلية بمعنى الكرامة عند الله، وكثرة الثواب، وقد شهد في ذلك عامة المسلمين، واعترف علي (رضي الله عنه) به. وعارض ما ذكرتم ما ذكرنا، مع أن فيه مواضع بحث لا تخفى، سيما حديث سبق الإسلام والسيف في إعلاء الأعلام).

القائلون بأفضلية علي (رضي الله عنه) تمسكوا بالكتاب والسنة والمعقول.

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿قل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم. . ﴾[5] الآية.

---

(١) سورة آل عمران آية رقم ٦١.
(٢) سورة الشورى آية رقم ٢٣.
(٣) سورة التحريم آية رقم ٤.
(٤) سبق تخريج هذا الحديث.
(٥) سورة آل عمران آية رقم ٦١.

عنى بأنفسنا علياً (رضي الله تعالى عنه) وإن كان صيغة جمع، لأنه ﷺ دعا وفد نجران إلى المباهلة، وهو الدعاء على الظالم من الفريقين خرج ومعه الحسن والحسين وفاطمة وعلي، وهو يقول لهم: إذا أنا دعوت فأمنوا، ولم يخرج معه من بني عمه غير علي (رضي الله عنه) ولا شك أن من كان بمنزلة نفس النبي ﷺ كان أفضل.

وقوله تعالى: ﴿قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى﴾(١)

قال سعيد بن جبير: لما نزلت هذه الآية، قالوا: يا رسول الله، من هؤلاء الذين تودّهم؟ قال: علي وفاطمة وولداها. ولا يخفى أن من وجبت محبته بحكم نص الكتاب كان أفضل. وكذا من ثبت نصرته للرسول بالعطف في كلام الله تعالى عنه على اسم الله وجبريل مع التعبير عنه بصالح المؤمنين، وذلك قوله تعالى: ﴿فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين﴾(٢).

فعن ابن عباس (رضي الله عنه) أن المراد به علي.

وأما السنة، فقوله (عليه السلام): «من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه، وإلى نوح في تقواه، وإلى إبراهيم في حلمه، وإلى موسى في هيبته، وإلى عيسى في عبادته فلينظر إلى علي بن أبي طالب» ولا خفاء في أن من ساوى هؤلاء الأنبياء في هذه الكمالات كان أفضل. وقوله(ﷺ): «أقضاكم علي»(٣) والأقضى أكمل وأعلم. وقوله(ﷺ): «اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي من هذا الطير» فجاءه علي فأكل معه. والأحب إلى الله أكثر ثواباً، وهو معنى الأفضل، وبقوله (عليه السلام): «أنت مني بمنزلة هارون من موسى»(٤) ولم يكن عند موسى أفضل من هارون. وقوله (عليه السلام): «من كنت مولاه فعلي مولاه»(٥) الحديث، وقوله(ﷺ) يوم خيبر: لأعطين هذه الراية غداً رجلاً

---

(١) سورة الشورى آية رقم ٢٣.

(٢) سورة التحريم آية رقم ٤.

(٣) الحديث أخرجه الإمام البخاري في تفسير سورة ٢: ٧ وابن ماجه في المقدمة ١١ ورواه الإمام أحمد ابن حنبل في المسند ٥: ١١٢ (حلبي).

(٤) سبق تخريج هذا الحديث.

(٥) سبق تخريج هذا الحديث.

يفتح الله على يديه، يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله، فلما أصبح الناس، غدوا على رسول الله كلهم يرجون أن يعطاها. فقال أين علي بن أبي طالب؟ قالوا: هو يا رسول الله يشتكي عينيه. قال: فأرسلوا إليه. فأتي به. فبصق رسول الله(ﷺ)فيهما فبرأ حتى كأن لم يكن به وجع، فأعطاه الراية[1].

وقوله(ﷺ): أنا دار الحكمة، وعلي بابها.

وقوله(ﷺ)لعلي :أنت أخي في الدنيا والآخرة، وذلك حين آخى رسول الله ﷺ بين أصحابه فجاء علي تدمع عيناه فقال: آخيت بين أصحابك ولم تواخ بيني وبين أحد.

وقوله(ﷺ): «لمبارزة علي عمرو بن عبد ود أفضل من عمل أمتي إلى يوم القيامة».

وقوله ﷺ لعلي: «أنت سيد في الدنيا وسيد في الآخرة ومن أحبك فقد أحبني وحبيبي حبيب الله. ومن أبغضك فقد أبغضني ومن أبغضني فقد أبغض الله. فالويل لمن أبغضك بعدي».

وأما المعقول فهو أنه أعلم الصحابة لقوة حدسه وذكائه، وشدة ملازمته للنبي(ﷺ)واستفادته منه. وقد قال النبي(ﷺ)حين نزل قوله تعالى: ﴿وتعيها أذن واعية﴾[2]

اللهم اجعلها أذن علي. قال علي: ما نسيت بعد ذلك شيئاً، وقال: علمني رسول الله(ﷺ)ألف باب من العلم فانفتح لي من كل باب ألف باب. ولهذا رجعت الصحابة إليه في كثير من الوقائع واستند العلماء في كثير من العلوم إليه كالمعتزلة

---

(١) الحديث رواه الإمام البخاري في كتاب فضائل الصحابة ٩ باب مناقب القرشي الهاشمي أبي الحسن رضي الله عنه. ٣٧٠١ ـ حدثنا قتيبة بن سعيد، حدثنا عبد العزيز عن أبي حازم عن سهل بن سعد ـ رضي الله عنه أن رسول الله قال: وذكره. وفيه زيادة «فقال علي: يا رسول الله أقاتلهم حتى يكونوا مثلنا. فقال: انفذ على رسلك حتى تنزل بساحتهم ثم ادعهم إلى الإسلام، وأخبرهم بما يجب عليهم من حق الله فيه، فو الله لأن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير لك من أن يكون لك حمر النعم».

(٢) سورة الحاقة آية رقم ١٢ والحديث رواه ابن أبي حاتم حدثنا أبو زرعة الدمشقي حدثنا العباس ابن الوليد بن صبيح الدمشقي حدثنا زيد بن يحيى حدثنا علي بن حوشب سمعت مكحولاً يقول وذكره.

والأشاعرة في علم الأصول، والمفسرين في علم التفسير، فإن رئيسهم ابن عباس تلميذ له.

والمشايخ في علم السر وتصفية الباطن، فإن المرجع فيه إلى العترة الطاهرة. وعلم النحو إنما ظهر منه. وبهذا قال: لو كسرت الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم، وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم. والله ما من آية نزلت في بر أو بحر أو سهل أو جبل أو سماء أو أرض أو ليل، أو نهار إلا وأنا أعلم فيمن نزلت، وفي أي شيء نزلت.

وأيضاً هو أشجعهم يدل عليه كثرة جهاده في سبيل الله، وحسن إقدامه في الغزوات، وهي مشهورة غنية عن البيان، ولهذا قال النبيﷺ: لا فتى إلا علي، ولا سيف إلا ذو الفقار.

وقال(ﷺ)يوم الأحزاب: لضربة علي خير من عبادة الثقلين.

وأيضاً هو أزهدهم لما تواتر من إعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع أبواب الدنيا عليه. ولهذا قال: يا دنيا إليك عني، إليّ تعرضت أم إليّ تشوقت، لا حان حينك، هيهات غري غيري، لا حاجة لي فيك، فقد طلقتك ثلاثاً لا رجعة فيها، فعيشك قصير، وحظك يسير، وأملك حقير. وقال: والله لدنياكم هذه أهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم. وقال: والله لنعيم دنياكم هذه أهون عندي من عيطة عنز.

وأيضاً هو أكثرهم عبادة حتى روي أن جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده.

وأكثرهم سخاوة حتى نزل فيه وفي أهل بيته: ﴿ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً﴾[1].

وأشرفهم خلقاً وطلاقة وجه، حتى نسب إلى الدعابة،

(١) سورة الإنسان اية رقم ٨ قال عطاء عن ابن عباس وذلك أن علي بن أبي طالب نوبة أجَّر نفسه يسقي نخلاً بشيء من شعير ليلة، حتى أصبح وقبض الشعير وطحن ثلثه، فجعلوا منه شيئاً ليأكلوه، يقال له =

وأحلمهم حتى ترك ابن ملجم في دياره وجواره يعطيه العطاء، مع علمه بحاله، وعفا عن مروان حين أخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له، وقوله فيه: سيلقي الأمة منه ومن ولده يوماً أحمر.

وأيضاً هو أفصحهم لساناً على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة، وأسبقهم إسلاماً على ما روي أنه بعث النبي يوم الاثنين وأسلم علي يوم الثلاثاء.

وبالجملة فمناقبه أظهر من أن تخفى، وأكثر من أن تحصى.

والجواب أنه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله، واتصافه بالكمالات، واختصاصه بالكرامات، إلا أنه لا يدل على الأفضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله بعدما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الإجماع على أفضلية أبي بكر، ثم عمر. والاعتراف من علي بذلك. على أن فيما ذكر مواضع بحث لا تخفى على المحصل[1] مثل: أن المراد بأنفسنا نفس النبي (ﷺ) كما يقال: دعوت نفسي إلى كذا وأن وجوب المحبة وثبوت النصرة على تقدير تحققه في حق علي (رضي الله عنه) فلا اختصاص به[2]. وكذا الكمالات الثابتة للمذكورين من الأنبياء، وأن «أحب خلقك» يحتمل تخصيص أبي بكر وعمر منه، عملاً بأدلة أفضليتهما، ويحتمل أن يراد «أحب الخلق إليك» في أن يأكل منه. وأن حكم الأخوة ثابت في حق أبي بكر وعثمان (رضي الله عنهما) أيضاً حيث قال في حق أبي بكر: لكنه أخي وصاحبي ووزيري، وقال في عثمان: أخي ورفيقي في الجنة. وأما حديث العلم والشجاعة، فلم تقع حادثة إلا ولأبي بكر وعمر فيه رأي، وعند الاختلاف لم يكن يرجع إلى قول علي (رضي الله تعالى عنه) البتة بل قد وقد. ولم يكن رباط الجأش وشجاعة القلب وترك الاكتراث في المهالك في أبي بكر أقل من أحد، سيما فيما وقع بعد النبي (ﷺ) من حوادث يكاد يصيب وهناً في الإسلام. وليس الخير في هداية من

= الخزيرة، فلم تم نضجه أتى مسكين فأخرجوا إليه الطعام، ثم عمل الثلث الثاني، فلما تم نضجه أتى يتيم فسأل فأطعموه، ثم عمل الثلث الباقي، فلما تم إنضاجه أتى أسير من المشركين فأطعموه، وطووا يومهم ذلك، فأنزلت فيه هذه الآيات.

(١) في (ب) اللبيب بدلاً من (المحصل).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (عنده).

اهتدى ببركة أبي بكر ويمن دعوته، وحسن تدبيره أقل من الخير في قتل من قتله علي (رضي الله تعالى عنه) من الكفار، بل لعل ذلك أدخل في نصرة الإسلام وتكثير أمة النبي (ﷺ):

وأما حديث زهدهما في الدنيا، فغني عن البيان. وأما السابق إسلاماً، فقيل: علي. وقيل: زيد بن حارثة[1] وقيل: خديجة. وقيل: أبو بكر، وعليه الأكثرون، على ما صرح به حسان بن ثابت في شعر أنشده على رؤوس الأشهاد، ولم ينكر عليه أحد. وقيل: أول من آمن به من النساء خديجة (رضي الله تعالى عنها) ومن الصبيان علي (رضي الله تعالى عنه) ومن العبيد زيد بن حارثة، ومن الرجال الأحرار أبو بكر (رضي الله تعالى عنه) وبه اقتدى جمع من العظماء كعثمان، والزبير، وطلحة، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وأبي عبيدة بن الجراح وغيرهم. والإنصاف أن مساعي أبي بكر وعمر في الإسلام أمراً على الشأن، جلي البرهان، غني عن البيان.

قال: وأما بعدهم

وأما بعدهم فقد ثبت أن فاطمة الزهراء سيدة نساء العالمين، وأن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وأن العشرة الذين منهم الأئمة الأربعة مبشرون بالجنة، ثم الفضل بالعلم والتقوى، وإنما اعتبار النسب في الكفاءة لأمر يعود إلى الدنيا، وفضل العترة الطاهرة بكونهم أعلام الهداية وأشياع الرسالة على ما يشير إليه ضمهم إلى كتاب الله في انفاد التمسك بهما عن الضلالة).

ما ذكر من أفضلية بعض الأفراد بحسب التعيين أمر ذهب إليه الأئمة، وقامت عليه الأدلة.

---

(١) هو زيد بن حارثة بن شراحيل، صحابي اختطف في الجاهلية صغيراً، واشترته خديجة بنت خويلد فوهبته إلى النبي -ﷺ- فتبناه النبي - قبل الإسلام -. وأعتقه وزوجه بنت عمته، واستمر الناس يسمونه «زيد بن محمد» حتى نزلت آية ﴿ادعوهم لآبائهم﴾ وهو من أقدم الصحابة إسلاماً، وكان النبي -ﷺ لا يبعثه في سرية إلا أمره عليها، وكان يحبه ويقدمه، وجعل له الإمارة في غزوة موتة توفي عام ٨هـ. راجع الإصابة ١: ٥٦٣، وصفة الصفوة ١: ١٤٧ وخزانة البغدادي ١: ٣٦٣ وابن النديم في ترجمة هشام الكلبي والروض الأنف ١: ١٦٤.

قال الإمام الغزالي[1] (رحمة الله تعالى عليه): حقيقة الفضل ما هو عند الله، وذلك مما لا يطلع عليه إلا رسول الله. وقد ورد في الثناء عليهم أخبار كثيرة، ولا يدرك دقائق الفضل والترتيب فيه إلا المشاهدون للوحي والتنزيل بقرائن الأحوال. فلولا فهم ذلك، لما رتبوا الأمر كذلك إذ كان لا تأخذهم في الله لومة لائم، ولا يصرفهم عن الحق صارف، وأما فيمن عداهم فقد وزد النص بأن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة، وأن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة، وأن أهل بيعة الرضوان الذين بايعوه تحت الشجرة، ومن شهد بدراً وأحداً والحديبية من أهل الجنة، وحديث بشارة العشرة بالجنة مشهور، يكاد يلحق بالمتواترات وهم: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وطلحة، والزبير، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وسعيد بن زيد، وأبو عبيدة بن الجراح. وأما إجمالاً فقد تطابق الكتاب والسنة، والإجماع على أن الفضل للعلم والتقوى. قال الله تعالى: ﴿ **إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾[2].

وقال الله تعالى: ﴿**قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون**﴾[3].

وقال الله تعالى: ﴿**يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات**﴾[4].

وقال النبي (ﷺ): « الناس سواسية كأسنان المشط، لا فضل لعربي على عجمي، إنما الفضل بالتقوى ».

وقال (عليه السلام): «إن فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب ». وإن العلماء ورثة الأنبياء.

---

(١) هو محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام فيلسوف، متصوف، له نحو مئتي مصنف ولد عام ٤٥٠ وتوفي عام ٥٠٥ هـ رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر، وعاد إلى بلدته من كتبه. إحياء علوم الدين، وتهافت الفلاسفة، والاقتصاد في الاعتقاد، ومعارج القدس وغير ذلك كثير. راجع وفيات الأعيان ١: ٤٦٣ وطبقات الشافعية ٤: ١٠١ وشذرات الذهب ٤: ١٠.

(٢) سورة الحجرات آية رقم ١٣.

(٣) سورة الزمر آية رقم ٩.

(٤) سورة المجادلة آية رقم ١١.

وقال (عليه السلام): فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم.

وقال (عليه السلام): من سلك طريقاً يلتمس فيها علماً، سهل الله له طريقاً إلى الجنة[1].

فإن قيل: يكاد يقع الإجماع على أن غير القرشي ليس بكفء للقرشي، وهذا يدل على أن القرشي، سيما الهاشمي، سيما العلوي، سيما الفاطمي أفضل من غيره، وإن اختص بالعلم.

قلنا: إعتبار الكفاءة في النكاح لغرض تحصيل رضاء الأولياء، وعدم لحوق العار، ونحو ذلك مما يتعلق بأمر الدنيا والكلام في الفضل عند الله وكثرة الثواب، وعلو الدرجة في الجنة، وهل يتصور فضل آحاد القرشيين بل العلويين على علماء الدين وعظماء المجتهدين؟

فإن قيل: قال الله تعالى: **﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾**[2]

وقال النبي ﷺ: «إني تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا، كتاب الله وعترتي أهل بيتي»[3].

وقال ﷺ: أنا تارك فيكم الثقلين، كتاب الله فيه الهدى والنور، فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به، وأهل بيتي، وأذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي.

---

(١) رواه أبو داود في كتاب العلم ١ ورواه الإمام البخاري في كتاب العلم ١٠ والترمذي في القرآن ١٠ والعلم ١٩ وابن ماجه في المقدمة ١٧ باب فضل العلماء والحث على طلب العلم ٢٢٣ ـ بسنده عن كثير بن قيس قال: سمعت رسول الله ـ ﷺ ـ وذكره، ورواه الإمام أحمد في المسند ٢: ٢٥٢، ٣٢٥، ٤٠٧ (حلبي).

(٢) سورة الأحزاب آية رقم ٣٣.

(٣) الحديث أخرجه الإمام الترمذي في كتاب المناقب ٣٢ باب في مناقب أهل بيت النبي ـ ﷺ ٣٧٨٦ ـ بسنده عن جابر بن عبد الله قال: رأيت رسول الله ـ ﷺ في صحبته يوم عرفة وهو على ناقته القصواء يخطب فسمعته يقول يا أيها الناس وذكره. قال الترمذي: وهذا حديث حسن غريب من هذا الوجه.

ومثل هذا يشعر بفضلهم على العالم وغيره.

قلنا: نعم لاتصافهم بالعلم والتقوى، مع شرف النسب. ألا يرى أنه ﷺ قرنهم بكتاب الله في كون التمسك بهما منقذاً من الضلالة ولا معنى للتمسك بالكتاب إلا الأخذ بما فيه من العلم والهداية فكذا في العترة. ولهذا قال النبي ﷺ: «من أبطأ به عمله، لم يسرع به نسبه»(١).

قال: المبحث السابع -

(المبحث السابع - اتفق أهل الحق على وجوب تعظيم الصحابة. والكف عن الطعن فيهم، سيما المهاجرين والأنصار لما ورد في الكتاب والسنة من الثناء عليهم، والتحذير عن الإخلال بإجلالهم: «الله الله في أصحابي، لا تتخذوهم غرضاً من بعدي» «لا تسبوا أصحابي» «خير القرون قرني» ولو كانوا فسدوا بعده لما قال ذلك، بل نبه، وكثير مما حكي عنهم افتراءات، وما صح فله محامل وتأويلات).

يجب تعظيم الصحابة والكف عن مطاعنهم، وحمل ما يوجب بظاهره الطعن فيهم على محامل وتأويلات سيما للمهاجرين والأنصار وأهل بيعة الرضوان، ومن شهد بدراً وأحداً والحديبية فقال: انعقد على علو شأنهم الإجماع وشهد بذلك الآيات الصراح، والأخبار الصحاح، وتفاصيلها في كتب الحديث والسير والمناقب. ولقد أمر النبي ﷺ بتعظيمهم وكف اللسان عن الطعن فيهم حيث قال: أكرموا أصحابي فإنهم خياركم.

وقال: «لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه»(٢).

---

(١) هذا جزء من حديث طويل رواه ابن ماجه في المقدمة ١٧ باب فضل العلماء، والحث على طلب العلم، ٢٢٥ - بسنده عن أبي هريرة قال رسول الله - ﷺ - وذكره ورواية أبي داود في كتاب العلم ١، والترمذي في كتاب القرآن ١٠ والدارمي في المقدمة ٣٢، وأحمد بن حنبل في المسند ٢: ٢٥٢، ٤٠٧ (حلبي).

(٢) الحديث رواه الإمام مسلم - في كتاب فضائل الصحابة ٥٤ باب تحريم الصحابة - رضي الله عنهم =

وقال رسول الله (ﷺ): «الله الله في أصحابي، الله الله في أصحابي، لا تتخذوهم غرضاً من بعدي، فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم»[1].

وللروافض سيما الغلاة منهم مبالغات في بغض البعض من الصحابة (رضي الله عنهم) والطعن فيهم بناء على حكايات وافتراءات لم تكن في القرن الثاني والثالث. فإياك والإصغاء إليها. فإنها تضل الأحداث، وتحير الأوساط، وإن كانت لا تؤثر فيمن له استقامة على الصراط المستقيم. وكفاك شاهداً على ما ذكرنا أنها لم تكن في القرون السالفة، ولا فيما بين العترة الطاهرة بل ثناؤهم على عظماء الصحابة وعلماء السنة والجماعة، والمهديين من خلفاء الدين مشهور وفي خطبهم ورسائلهم وأشعارهم ومدائحهم مذكور. والله الهادي.

قال: وتوقف علي (رضي الله عنه)

(وتوقف علي (رضي الله تعالى عنه) في بيعة أبي بكر كان للحزن والكآبة، وعدم الفراغ للنظر والاجتهاد، وعن نصرة عثمان بعدم رضاه، لا برضاه، ولهذا قال: والله ما قتلت عثمان، ولا مالأت عليه. وتوقف في قبول البيعة إعظاماً للحادثة، وإنكاراً، وعن قصاص القتلة لشوكتهم[2] أو لأنهم عنده بغاة. والباغي لا يؤاخذ بما أتلف من الدم والمال عند البعض)

قد استقرت آراء المحققين من علماء الدين على أن البحث عن أحوال الصحابة وما جرى بينهم من الموافقة والمخالفة ليس من العقائد الدينية، والقواعد الكلامية، وليس له نفع في الدين، بل ربما يضر باليقين، إلا أنهم ذكروا نبذاً من ذلك لأمرين:

= ٢٢١ - (٢٥٤٠) بسنده عن أبي صالح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله -ﷺ- قال: وذكره. وأبو داود في السنة ١٠ والترمذي في المناقب ٥٨، وأحمد بن حنبل في المسند ٣: ١١

(١) الحديث رواه الإمام أحمد في المسند ٥: ٥٤، ٥٧ (حلبي).

(٢) الشوكة، واحدة الشوك، وشاكته الشوكة: أي دخلت في جسده، والشوكة: شدة البأس، والحد في السلاح وشوكة العقرب: إبرتها.

أحدهما صون الأذهان السليمة عن التدنس بالعقائد الرديـة التي توقعها حكايات بعض الروافض ورواياتهم.

وثانيها ابتناء بعض الأحكـام الفقهيـة في باب البغاة عليها. إذ ليس في ذلك نصوص يرجع إليها، ولهذا قال أبو حنيفة[1] (رحمه الله تعالى) لولا علي لم نكن نعرف السيرة في الخوارج .وكان النبي(ﷺ)خص علياً(رضي الله عنه)بتعليم تلك الأحكـام لما علم من اختصاصه بالحاجة إليها أو علمها غيـره أيضاً، لكنهم لم يحتاجوا إلى البيان والتبليـغ لما رأوا من معاملة علي (رضي الله تعالى عنه) على وفقها من غير تغيير، فنقول أما توقف علي (رضي الله عنه) في بيعة أبي بكر (رضي الله تعالى عنه)فيحمل على أنه لما أصابه من الكآبةوالحزن بفقد رسول الله(ﷺ)لم يتفرغ للنظر والاجتهاد.فلما نظر وظهر له الحق، دخل فيما دخل فيه الجماعة. وأما توقفه عن نصرة عثمان (رضي الله تعالى عنه)،ودفع الغوغاء عنه فلأنـه لم يأذن في ذلك وكـان يتجافى عن الحرب وإراقة الدماء، حتى قال: من وضع السلاح من غلماني فهو حر. ومع ذلك فقد دفع عنه الحسنان[2] (رضي الله عنهما) ولم ينفع، وكان ما كان، ولم يكن رضا من علي (رضي الله عنه) بذلك وإعانة عليه. ولهذا قال (رضي الله عنه): والله ما قتلت عثمان ولا مالأت عليه.وتوقف في قبول البيعة إعظاماً لقتل عثمان وإنكاراً، وكذا طلحة والزبير. إلا أن من حضر من وجوه المهاجرين والأنصار أقسموا عليه وناشدوه الله في حفظ بقية الأمة وصيانة دار الهجرة، إذ قتلة عثمان قصدوا الاستيلاء على المدينة، والفتك بأهلها.وكانوا جهلة لا سابقة لهم في الإسلام،ولا علم لهم بأمر الدين،ولا صحبة مع الرسول(ﷺ)فقبل البيعة. وتوقفه عن قصاص قتلة عثمان (رضي الله تعالى عنه) إما لشوكتهم وكثرتهم وقوتهم وحرصهم بالخروج على من يطالبهم بدمه. فاقتضى النظر الصائب تأخيـر الأمر احترازاً عن إثارة الفتنة.وإما لأنه رأى أنهم بغاةلما لهم من المنعة الظاهرة والتأويل

---

(١) هو النعمان بن ثابت، أبو حنيفة، أحد الأئمة الأربعة ولد عام ٨٠ هـ وتوفي عام ١٥٠ هـ وراجع تاريخ بغداد ١٣: ٣٢٣ - ٤٢٣ وابن خلكان ٢: ١٦٣، والنجوم الزاهرة ٢: ١٢ والبداية والنهاية ١٠: ١٠٧.

(٢) الحسن، والحسين أولاد الإمام علي وأمهما فاطمة الزهراء بنت الرسول -ﷺ .

الفاسد حيث استحلوا دمه بما أنكروا عليه من الأمور، وأن الباغي إذا إنقاد لإمام أهل العدل. لا يؤاخذ بما سبق منه من إتلاف أموالهم وسفك دمائهم، على ما هو رأي بعض المجتهدين.

وقال: وامتناع سعد

(وسعيد وغيرهما عن الخروج معه إلى الحروب كان لاجتهاد منهم، وترك إلزام منه، لا لنزاع في إمامته أو إباء عن طاعته).

يعني أن امتناع جماعة من الصحابة (رضي الله عنهم) كسعد بن أبي وقاص(١) وسعيد بن زيد، وأسامة بن زيد، وعبد الله بن عمر، وغيرهم عن نصرة علي (رضي الله عنه) والخروج معه إلى الحروب لم يكن عن نزاع منهم في إمامته ولا عن إباء عما وجب عليهم من طاعته. بل لأنه تركهم واختيارهم من غير إلزام على الخروج الى الحروب، فاختاروا ذلك بناء على أحاديث رووها على ما قال محمد بن سلمة أن رسول الله (ﷺ) عهد إليّ إذا وقعت الفتنة أن أكسر سيفي، واتخذ مكانه سيفاً من خشب.

وروى سعد بن أبي وقاص أنه قال (ﷺ) سيكون بعدي فتنة القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي(٢).

وقال (ﷺ): قتال المسلم كفر وسبابه فسق، ولا يحل للمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاثة أيام. فلم تأثموا قعدوا عن الحروب.

قال: وأما في حرب الجمل

---

(١) هو سعد بن أبي وقاص مالك بن أهيب بن عبد مناف القرشي الزهري أبو إسحاق الصحابي الأمير فاتح العراق، ومدائن كسرى، وأحد الستة الذين عينهم عمر للخلافة، وأول من رمى بسهم في سبيل الله ولد عام ٢٣ ق. هـ وتوفي عام ٥٥ هـ راجع الرياض النضرة ٢ : ٢٩٢ والتهذيب ٣ : ٤٨٣ وصفوة الصفوة ١ : ١٣٨

(٢) الحديث رواه الإمام الترمذي في كتاب الفتن ٢٩ باب ما جاء تكون فتنة القاعد فيها خير من القائم، ٢١٩٤ - بسنده عن بسر بن سعيد أن سعد بن ابي وقاص قال عند فتنة عثمان بن عفان أشهد أن رسول الله - ﷺ - قال: وذكره. ورواه الإمام البخاري في كتاب الفتن ٩، والمناقب ٢٥، والإمام مسلم في الفتن ١٠، ١٣ والإمام أحمد بن حنبل في المسند ١ : ١٦٩، ١٨٥، ٢ : ٢٨٢، ٤٠٨، ٤، ١٠٦، ١١٠ (حلبى).

(وحرب صفين وحرب الخوارج،فالمصيب علي، لما ثبت له من الإمامة وظهر من التفاوت، لا كلتا الطائفتين على ما هو رأي المصوبة ولا إحداهما من غير تعيين على ما هو رأي بعض المعتزلة والمخالفون بغاة لخروجهم على الإمام الحق لشبهة . لا فسقة أو كفرة على ما يزعم الشيعة جهلاً بالفرق بين المخالفة والمحاربة بالتأويل وبدونه. ولهذا نهى علي عن لعن أهل الشام، وقال: إخواننا بغوا علينا. وقد صح رجوع أصحاب الجمل. على أن منا من يقول: إن الحرب لم تقع عن عزيمة. وإن قصد عائشة (رضي الله عنها) لم يكن إلا إصلاح ذات البين).

قاتل علي(رضي الله عنه)ثلاث فرق من المسلمين على ما قال النبي(ﷺ): إنك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين. فالناكثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة، وخرجوا إلى البصرة، مقدمهم طلحة والزبير(رضي الله عنهما)وقاتلوا علياً (رضي الله عنه) بعسكر مقدمهم عائشة (رضي الله عنها) في هودج على جمل أخذ بخطامه كعب بن مسعود، فسمى ذلك الحرب حرب الجمل. والمارقون هم الذين نزعوا اليد عن طاعة علي (رضي الله عنه) بعدما بايعوه وتابعوه في حرب أهل الشام زعماً منهم أنه كفر حيث رضي بالتحكيم، وذلك أنه لما طالت محاربة علي (رضي الله عنه) ومعاوية بصفين واستمرت، اتفق الفريقان على تحكيم أبي موسى الأشعري، وعمرو بن العاص في أمر الخلافة، وعلي الرضا بما يريانه، فاجتمع الخوارج على عبد الله بن وهب الراسبي[1] وساروا إلى النهروان، وسار إليهم علي (رضي الله عنه) بعسكره وكسرهم، وقتل الكثير منهم، وذلك حرب الخوارج وحرب النهروان. والقاسطون معاوية وأتباعه الذين اجتمعوا عليه، وعدلوا عن طريق الحق الذي هو بيعة علي (رضي الله عنه) والدخول تحت طاعته، ذهاباً إلى أنه

(١) هو عبد الله بن وهب الراسبي، من الأزد من أئمة الأباضية كان ذا علم، ورأي وفصاحة، وشجاعة، وكان عجباً في العبادة، أدرك النبي ﷺ، وشهد فتوح العراق مع سعد بن أبي وقاص ثم كان مع علي في حروبه ولما وقع التحكيم أنكره جماعة، فيهم الراسبي، فاجتمعوا في النهروان (بين بغداد وواسط) وأمروه عليهم فقاتلوا علياً وقتل الراسبي في هذه الوقعة عام ٣٨ هـ.

مالأ على قتل عثمان (رضي الله عنه) حيث ترك معاونته، وجعل قتلته خواصه وبطانته، فاجتمع الفريقان بصفين، وهي قرية خراب من قرى الروم على غلوة من الفرات، ودامت الحرب بينهم شهوراً، فسمي ذلك حرب صفين. والذي اتفق عليه أهل الحق أن المصيب في جميع ذلك علي (رضي الله عنه) لما ثبت من إمامته ببيعة أهل الحل والعقد وظهر من تفاوت إما بينه وبين المخالفين سيما معاوية وأحزابه، وتكاثر من الأخبار في كون الحق معه، وما وقع عليه الاتفاق حتى من الأعداء إلى أنه أفضل زمانه. وأنه لا أحق بالإمامة منه. والمخالفون بغاة لخروجهم على الإمام الحق بشبهة هي تركه القصاص من قتلة عثمان (رضي الله عنه) ولقوله ﷺ لعمار: «تقتلك الفئة الباغية» وقد قتل يوم صفين على يد أهل الشام. ولقول علي (رضي الله تعالى عنه): إخواننا بغوا علينا، وليسوا كفاراً ولا فسقة ولا ظلمة لما لهم من التأويل. وإن كان باطلاً فغاية الأمر أنهم اخطأوا في الاجتهاد. وذلك لا يوجب التفسيق، فضلاً عن التكفير. ولهذا منع علي (رضي الله عنه) أصحابه من لعن أهل الشام، وقال: إخواننا بغوا علينا. كيف وقد صح ندم طلحة والزبير (رضي الله عنهما) وانصراف الزبير (رضي الله عنه) عن الحرب، واشتهر ندم عائشة (رضي الله عنها). والمحققون من أصحابنا على أن حرب الجمل كانت فلتة من غير قصد من الفريقين، بل كانت تهييجاً من قتلة عثمان (رضي الله عنه) حيث صاروا فرقتين، واختلطوا بالعسكرين، وأقاموا الحرب خوفاً من القصاص، وقصد عائشة (رضي الله عنها) لم يكن إلا إصلاح الطائفتين وتسكين الفتنة، فوقعت في الحرب.

وما ذهب إليه الشيعة من أن محاربي علي كفرة، ومخالفوه فسقة تمسكاً بقوله (ﷺ) «حربك يا علي حربي». وبأن الطاعة واجبة، وترك الواجب فسق، فمن اجتراءاتهم وجهالاتهم حيث لم يفرقوا بين ما يكون بتأويل واجتهاد وبين مالا يكون. نعم: لو قلنا بكفر الخوارج بناء على تكفيرهم علياً (رضي الله عنه): لم يبعد، لكنه بحث آخر.

فإن قيل: لا كلام في أن علياً أعلم وأفضل، وفي باب الاجتهاد أكمل. لكن من

أين لكم أن إجتهاده في هذه المسألة وحكمه بعدم القصاص على الباغي أو باشتراط زوال المنعة صواب، واجتهاد القائلين بالوجوب خطأ ليصح له مقاتلتهم؟ وهل هذا إلا كما إذا خرج طائفة على الإمام، وطلبوا منه الاقتصاص ممن قتل مسلماً بالمثقل؟

قلنا: ليس قطعنا بخطأهم في الاجتهاد عائداً إلى حكم المسألة نفسه، بل إلى اعتقادهم أن علياً (رضي الله عنه) يعرف القتلة بأعيانهم، ويقدر على الاقتصاص منهم. كيف وقد كانت عشرة آلاف من الرجال يلبسون السلاح وينادون: أننا كلنا قتلة عثمان. وبهذا يظهر فساد ما ذهب إليه عمرو بن عبيدة[1] وواصل بن عطاء من أن المصيب إحدى الطائفتين، ولا نعلمه على التعيين. وكذا ما ذهب إليه البعض من أن كلتا الطائفتين على الصواب بناء على تصويب كل مجتهد، وذلك لأن الخلاف إنما هو فيما إذا كان كل منهما مجتهداً في الدين على الشرائط المذكورة في الاجتهاد، لا في كل من يتخيل شبهة واهية ويتأول تأويلاً فاسداً. ولهذا ذهب الأكثرون إلى أن أول من بغى في الإسلام معاوية، لأن قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل ظلمة وعتاة، لعدم الاعتداد بشبهتهم، ولأنهم بعد كشف الشبهة أصروا إصراراً واستكبروا استكباراً.

قال: وفي حرب الخوارج

(الأمر أظهر إذ التحكيم لا يصلح شبهة في الخروج عن الطاعة. كيف وهو نوع إصلاح. وقد قال الله تعالى: ﴿فأصلحوا﴾ والأمر بالقتال ليس للفور).

الأمر أظهر لأن الحكمة من نصب الإمام، وهي تألف القلوب واجتماع الكلمة كما يحصل بالقتال فقد يحصل بالتحكيم، سيما وقد شرط أن يحكم الحكمان

---

(١) هو عمرو بن عبيد بن باب التميمي بالولاء أبو عثمان البصري شيخ المعتزلة في عصره، وفقيهاً، وأحد الزهاد المشهورين كان جده من سبي فارس، وأبوه نساجاً ثم شرطياً للحجاج في البصرة، واشتهر عمرو بعلمه وزهده وأخباره مع المنصور العباسي، له رسائل وكتب منها «التفسير» والرد على القدرية، توفي بمراز (بقرب مكة) عام ١٤٤ هـ وفي العلماء من يراه مبتدعاً قال يحيى بن معين كان من الدهرية الذين يقولون: إنما الناس مثل الزرع. راجع وفيات الأعيان ١ : ٣٨٤ والبداية والنهاية ١٠ : ٧٨ وميزان الاعتدال ٢ : ٢٩٤.

بكتاب الله ثم سنة رسول الله. وأيضاورد النص في إصلاح الزوجين بأن يبعثوا حكماً من أهله، وحكماً من أهلها.وغاية متشبثهم أن الله تعالى أوجب القتال لقوله تعالى: ﴿فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾[1] فلا يجوز العدول عنه إلى التحكيم.

والجواب بعد تسليم كون الأمر للفور أو كون الفاء الجزائية للتعقيب أنه إنما أوجب القتال بعد إيجاب الإصلاح.وهذا إصلاح فلا يعدل عنه إلى القتال ما لم يتعذر.

فإن قيل: يزعمون أن الوقيعة في الصحابة (رضي الله عنهم) بالطعن واللعن والتفسيق والتضليل بدعة وضلالة وخروج عن مذهب الحق. والصحابة أنفسهم كانوا يتقاتلون بالسنان ويتقاولون باللسان بما يكره، وذلك وقيعة.

قلنا: مقاولتهم ومخاشنتهم في الكلام كانت محض نسبة إلى الخطأ، وتقرير على قلة التأمل وقصد إلى الرجوع إلى الحق. ومقاتلتهم كانت لارتفاع التباين، والعود إلى الألفة والاجتماع بعدما لم يكن طريق سواه.

وبالجملة فلم يقصدوا إلا الخير والصلاح في الدين.وأما اليوم فلا معنى لبسط اللسان فيهم إلا التهاون بنقلة الدين، الباذلين أنفسهم وأموالهم في نصرته، المكرمين بصحبة خير البشر ومحبته.

قال: وأما بعدهم

(وأما بعدهم فقد جل المصاب وعظم الواقع، واتسع الخرق على الراقع. إلا أن السلف بالغوا في مجانبة طريق الضلال خوفاً من العاقبة ونظراً للمآل).

يعني أن ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ، والمذكور على ألسنة الثقاة يدل بظاهره على أن بعضهم قد حاد عن طريق الحق، وبلغ حد الظلم والفسق. وكان الباعث له الحقد والعناد، والحسد واللداد، وطلب الملك والرياسة والميل إلى اللذات والشهوات.إذ

(١) سورة الحجرات آية رقم ١٠ وتكملة الآية ﴿فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين﴾.

ليس كل صحابي معصوماً ولا كل من لقي النبي(ﷺ) بالخير موسوماً[1] إلا أن العلماء لحسن ظنهم بأصحاب رسول الله (ﷺ) ذكروا لها محامل وتأويلات بها تليق، وذهبوا إلى أنهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صوناً لعقائد المسلمين عن الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة، سيما المهاجرين منهم والأنصار، والمبشرين بالثواب في دار القرار. وأما ما جرى بعدهم من الظلم على أهل بيت النبي(ﷺ) فمن الظهور بحيث لا مجال للإخفاء، ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الآراء، إذ تكاد تشهد به الجماد والعجماء، ويبكي له من في الأرض والسماء، وتنهد منه الجبال، وتنشق الصخور، ويبقى سوء عمله على كر الشهور ومر الدهور، فلعنة الله على من باشر، أو رضي، أو سعى، ولعذاب الآخرة أشد وأبقى.

فإن قيل: فمن علماء المذهب من لم يجوز اللعن على يزيد[2] مع علمهم بأنه يستحق ما يربو على ذلك ويزيد.

قلنا: تحامياً عن أن يرتقى إلى الأعلى فالأعلى، كما هو شعار الروافض على ما يروى في أدعيتهم ويجري في أنديتهم. فرأى المعتنون بأمر الدين إلجام العوام بالكلية طريقاً إلى الاقتصاد في الاعتقاد. وبحيث لا تزل الأقدام عن السواء، ولا تضل الأفهام بالأهواء. وإلا فمن يخفى عليه الجواز والاستحقاق؟ وكيف لا يقع عليهما الاتفاق؟ وهذا هو السر فيما نقل عن السلف من المبالغة في مجانبة أهل الضلال، وسد طريق لا يؤمن أن يجر إلى الغواية في المآل، مع علمهم بحقيقة الحال وجلية المقال. وقد انكشف لنا ذلك حين اضطربت الأحوال واشرأبت الأهوال،

---

(١) الحق يقال: أنه يجب على المسلمين عدم الخوض في هذه المسائل وتركها إلى الله تعالى وخصوصاً بعد ما قال الرسول ﷺ - أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وأحاديث أخرى كثيرة، فالواجب على المسلمين أن يتركوا هذه المرحلة وأصحابها ويقولوا بقول الله تعالى: ﴿ **تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون** ﴾. سورة البقرة آية رقم ١٤١.

(٢) هو يزيد بن معاوية بن أبي سفيان الأموي ثاني ملوك الدولة الأموية في الشام ولد بالماطرون عام ٢٥ هـ ونشأ بدمشق، وولي الخلافة بعد وفاة أبيه سنة ٦٠ هـ وأبى البيعة له عبد الله بن الزبير، والحسين ابن علي فانصرف الأول إلى مكة، والثاني إلى الكوفة، وفي زمنه فتح المغرب الأقصى على يد الأمير عقبة بن نافع، وفتح سلم بن زياد بخارى وخوارزم توفي عام ٦٤ هـ راجع الطبري حوادث ٦٤ وتاريخ الخميس ٢: ٣٠٠ ومنهاج السنة ٢: ٢٣٧ - ٢٥٤ وابن الأثير ٤: ٤٩.

وحيث لا متسع ولا مجال.والمشتكى إلى عالم الغيب والشهادة الكبير المتعالي.

قال: خاتمة

(قد وردت الأحاديث الصحيحة في ظهور إمام من ولد فاطمة الزهراء (رضي الله عنها) يملأ الدنيا قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً.وقول الإمامية أنه قد ولد واختفى ما فوق أربعمائة سنة خوفاً من الأعداء ذهاب بلا حجة إلى إمام بلا حكمة على أن الناس بعد بني العباس يطلبونه من السماء فما له. والاختفاء في نزول عيسى وخروج الدجال).

مما يلحق بباب الإمامة بحث خروج المهدي، ونزول عيسى (ﷺ) وهما من أشراط الساعة. وقد وردت في هذا الباب أخبار صحاح، وإن كانت آحاداً.ويشبه أن يكون حديث خروج الدجال متواتر المعنى، أما خروج المهدي فعن ابن عباس (رضي الله عنه) أنه قال: قال رسول الله (ﷺ): «لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من أهل بيتي يواطىء اسمه اسمي».

وعن ابن سلمة، قال: سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: المهدي من عترتي، من ولد فاطمة.

وعن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله ﷺ: «المهدي مني، أجلى الجبهة، أقنى الأنف، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً يملك سبع سنين»[1].

وعنه (رضي الله عنه): قال: ذكر رسول الله (ﷺ) بلاءً يصيب هذه الأمة حتى لا يجد الرجل ملجأ يلجأ إليه من الظلم، فيبعث الله رجلاً من عترتي، فيملأ به الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً. فذهب العلماء إلى أنه إمام عادل من ولد فاطمة (رضي الله عنها) يخلقه الله تعالى متى شاء، ويبعثه نصرة لدينه.

---

(١) هذه الأحاديث كلها آحاديث آحاد، وأحاديث الآحاد لا يأخذ بها في إثبات العقائد، وراجع كتابنا «المذاهب المعاصرة» وموقف الإسلام منها: طبعة لجيل».

وزعمت الإمامية[1] من الشيعة أن محمد بن الحسن العسكري اختفى عن الناس خوفاً من الأعداء. ولا استحالة في طول عمره كنوح ولقمان والخضر (عليهم السلام) وأنكر ذلك سائر الفرق، لأنه ادعاء أمر يستبعد جداً، إذ لم يعهد في هذه الأمة مثل هذه الأعمار من غير دليل عليه ولا أمارة ولا إشارة إقامة من النبي (ﷺ) ولأن اختفاء إمام هذا القدر من الأنام بحيث لا يذكر منه إلا الاسم بعيد جدا، ولأن بعثه مع هذا الاختفاء عبث، إذ المقصود من الإمامة الشريعة، وحفظ النظام، ودفع الجور. ونحو ذلك. ولو سلم فكان ينبغي أن يكون ظاهراً ليظهر دعوى الإمامة كسائر الأئمة من أهل البيت ليستظهر به الأولياء وينتفع به الناس، لأن أولى الأزمنة بالظهور هو هذا الزمان، للقطع بأنه يتسارع إلى الانقياد له والاجتماع معه النسوان والصبيان، فضلاً عن الرجال والأبطال.

وأما نزول عيسى (عليه السلام): فعن رسول الله (ﷺ) أنه قال: «والذي نفسي بيده ليوشكن أن ينزل فيكم ابن مريم حكماً عدلاً، فيكسر الصليب، ويقتل الخنزير. .» الحديث[2].

وقال (ﷺ): «كيف أنتم إذا نزل ابن مريم فيكم وامامكم منكم» ثم لم يرو في حاله مع إمام الزمان حديث صحيح سوى ماروي أنه قال (ﷺ) لايزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة. قال: فينزل عيسى بن مريم، فيقول أميرهم: تعالى صل لنا. فيقول: لا، إن بعضكم على بعض أمراء تكرمة إليه هذه الأمة. فما يقال: إن عيسى (ﷺ) يقتدي بالمهدي، أو بالعكس شيء لا مستند له.

---

(١) الإمامية: هم الذين قالوا بالنص الجلي على إمامة علي رضي الله عنه، وكفروا الصحابة ـ وهم الذين خرجوا على علي ـ رضي الله عنه عند التحكيم وكفروه، وهم اثنا عشر ألف رجل كانوا أهل صلاة، وصيام، وفيهم قال النبي ﷺ يحقر أحدكم صلاته في جنب صلاتهم، وصومه في جنب صومهم، ولكن لا تتجاوز القراءة تراقيهم».

(٢) رواه الإمام مسلم في كتاب الإيمان ٧١ باب نزول عيسى بن مريم حاكماً بشريعة نبينا محمد ﷺ ٢٤٢ ـ (١٥٥) بسنده عن أبي هريرة يقول: قال رسول الله ﷺ وذكره. ورواه الإمام البخاري في كتاب المظالم ٣١، والبيوع ١٠٢ والأنبياء ٤٩، وأبو داود في الملاحم ١٤ والترمذي في الفتن ٥٤، وابن ماجه في الفتن ٣٣ وأحمد بن حنبل في المسند ٢: ٢٤٠، ٢٧٢ ٣٩٤ (حلبي).

فلا ينبغي أن يعول عليه .نعم هو وإن كان حينئذ من أتباع النبي(ﷺ) فليس منعزلاً عن النبوة، فلا محالة يكون أفضل من الإمام، إذ غاية علماء الأمة الشبه بأنبياء بني إسرائيل.

وأما قوله(ﷺ) : «لا مهدي إلا عيسى بن مريم» فلا يبعد أن يحمل على الهداية إلى طريق هلاك الدجال، ودفع شره على ما تعلن به الأحاديث الصحاح، فمن حديث طويل في الملاحم أنه يخرج الدجال بالشام، فبينا المسلمون يعدون للقتال، يسوون الصفوف إذ أقيمت الصلاة، فينزل عيسى بن مريم فأمهم. فإذا رآه عدو الله ذاب كما يذوب الملح في الماء. فلو تركه لذاب حتى يهلك، ولكن يقتله الله بيده فيريهم دمه في حربته. وفي هذا دليل على أن عيسى (ﷺ) يؤم المسلمين في تلك الصلاة.

وقال(ﷺ) : ليس ما بين خلق آدم إلى قيام الساعة أمر أكبر من الدجال.

وقال(ﷺ) :«مامن نبي إلا أنذر قومه الأعور الكذاب»[1] ثم وصفه، وفصل كثيراً من أحواله.

وقال: ينزل عيسى بن مريم عند المنارة البيضاء شرقي دمشق، فيطلبه حتى يدركه بباب لد، فيقتله.

وقال(ﷺ) :الدجال يخرج من أرض بالشرق يقال لها خراسان، يتبعه أقوام كأن وجوهم المجان المطرقة.

وقال(ﷺ) : يتبع الدجال من أمتي سبعون ألفاً عليهم التيجان، أي الطيالسة الخضر. ونرجو أن يكون المراد أمة الدعوة على ما قال(ﷺ) :يتبع الدجال يهود أصفهان سبعون الفاً، عليهم الطيالسة.

وقال (عليه السلام): من أدركه منكم فليقرأ عليه فواتح سورة الكهف، فإنه جوارُكم من فتنته.

---

(١) الحديث رواه الترمذي في كتاب الفتن ٦٢ باب ما جاء في قتل عيسى ابن مريم الدجال ٢٢٤٥ بسنده عن قتادة قال سمعت أنساً قال: قال رسول الله ﷺ- وذكره وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح ورواه البخاري في كتاب الفتن ٢٦، وكتاب التوحيد ١٧ ورواه الإمام مسلم في كتاب الفتن ١٠١، وأبو داود في كتاب الملاحم ١٤، وأحمد بن حنبل في المسند ٣: ١٠٣ (حلبي).

وقال (عليه السلام): من سمع بالدجال فلينأ عنه، فوالله إن الرجل ليأتيه وهو يحسب أنه مؤمن فيتبعه مما تبعث له من الشبهات.

قال: وغير ذلك

(من الأشراط، كدابة الأرض، ويأجوج ومأجوج، وطلوع الشمس من مغربها، والخسوف الثلاثة، وقلة العلم والأمانة، وكثرة الفسق والخيانة، ورياسة الفساق والأرذال، وفرط ازدياد عدد النساء على الرجال، وإشفاء الإسلام على الزوال، وانقضاء النظام إلى الانحلال، وهذا هو الشر الذي يتبين منه خيرية القرون السابقة بحسب كثرة الثواب أيضاً، ويكون عند غاية قرب الساعة وانقراض زمن التوبة والطاعة، فلا ينافي احتمال خيرية آخر الأمة على ما قال رسول الله (ﷺ) «مثل أمتي مثل المطر لا يدري أوله خير أم آخره»؟[1] بناء على احتمال أن يفضل مع طول العهد وفساد الزمان ثواب المعرفة والإيقان والطاعة والإيمان، ثبت الله قلوبنا على الدين، ووفقنا لما يرضاه يوم الدين، إنه خير موفق ومعين وصلى الله على النبي محمد وآله الطاهرين وأصحابه أجمعين، والحمد لله رب العالمين).

من أشراط الساعة عن حذيفة بن أسيد الغفاري، قال: اطلع النبي (ﷺ) علينا ونحن نتذاكر، فقال: ما تذكرون؟ قلنا: نذكر الساعة، قال: إنها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات، فذكر الدخان، والدجال، والدابة، وطلوع الشمس من مغربها، ونزول عيسى بن مريم، ويأجوج ومأجوج، وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس إلى محشرهم.

وقال (ﷺ): إن أول الآيات خروجاً طلوع الشمس من مغربها، وخروج الدابة على الناس ضحى[2].

---

(١) الحديث رواه الإمام الترمذي في كتاب الأمثال ٦ باب ٢٨٦٩ بسنده عن ثابت البناني عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ - وذكره. قال: وفي الباب عن عمار، وعبد الله بن عمرو، وابن عمر وقال: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه.

(٢) الحديث رواه ابن ماجه في كتاب الفتن ٢٨ باب الآيات ٤٠٥٥ بسنده عن حذيفة بن أسيد أبي

وعن أبي ذر قال: قال رسول الله (ﷺ) حين غربت الشمس: أتدري أين تذهب هذه؟ قلت: الله ورسوله أعلم، قال: فإنها تذهب حتى تسجد تحت العرش، فتستأذن، فيؤذن لها، ويوشك أن تسجد فلا يقبل منها، وتستأذن فلا يؤذن لها، فيقال لها: ارجعي من حيث جئت، فتطلع من مغربها. فذلك قوله تعالى: ﴿والشمس تجري لمستقر لها﴾[1]

قال: مستقرها تحت العرش.

وقال (ﷺ): إن من أشراط الساعة أن يرفع العلم، ويكثر الجهل، ويكثر شرب الخمر، ويقل الرجال، ويكثر النساء، حتى يكون لخمسين امرأة قيم واحد[2].

وقال رسول الله (ﷺ): إذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة.

وقال رسول الله (ﷺ): أول أشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق إلى المغرب.

وقال (ﷺ): لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من أرض الحجاز تضيء أعناق الإبل ببصرى[3].

وقال (عليه السلام): لا تقوم الساعة حتى يتقارب الزمان، فتكون السنة كالشهر، والشهر كالجمعة، وتكون الجمعة كاليوم، ويكون اليوم كالساعة، وتكون الساعة كالصرمة بالنار.

وقال (عليه السلام): لا تقوم الساعة إلا على شرار الخلق.

سريحة قال: اطلع رسول الله -ﷺ- وذكره. ورواه أبو داود في الملاحم ١٢، ومسلم في الفتن ٣٩، ٤٠ والترمذي في الفتن ٢١ وأحمد بن حنبل في المسند ٤: ٦، ٧ (حلبي).

(١) سورة يس آية رقم ٣٨.

(٢) الحديث رواه الترمذي في كتاب الفتن باب ما جاء في أشراط الساعة ٢٢٠٥ - حدثنا محمود بن غيلان حدثنا النضر بن شميل، حدثنا شعبة عن قتادة عن أنس قال رسول الله -ﷺ- وذكره. قال الترمذي. هذا حديث حسن صحيح.

(٣) الحديث رواه الإمام مسلم في كتاب الفتن وأشراط الساعة ١٤ باب لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من أرض الحجاز ٤٢ - (٢٩٠٢) بسنده عن أبي هريرة - رضي الله عنه أن رسول الله -ﷺ- قال: وذكره.

وفي حديث آخر: لا تقوم حتى لا يقال في الأرض الله الله[1].

وذكر في حديث آخر، من علامات الساعة أن تظهر الأصوات في المساجد، وأن يسود القبيلة فاسقهم، وأن يكون زعيم القوم أرذلهم، وأن يكرم الرجل مخافة شره.

وبالجملة، فالأحاديث في هذا الباب كثيرة رواها العدول الثقاة وصححها المحدثون الأثبات، ولا يمتنع حملها على ظواهرها عند أهل الشريعة لأن المعاني المذكورة أمور ممكنة عقلاً. وزعمت الفلاسفة أن طلوع الشمس من مغربها مما يجب تأويله بانعكاس الأمور وجريانها على غير ما ينبغي. وأوّل بعضُ العلماء النار الخارجة من الحجاز بالعلم والهداية، سيما الفقه الحجازي، والنار الحاشرة للناس بفتنة الأتراك، وخروج الدجال بظهور الشر والفساد، ونزول عيسى (عليه السلام) باندفاع ذلك وبدو الخير والصلاح، وتقارب الزمان بقلة الخير والبركة وذهاب فائدة الأيام والأوقات، أو بكثرة الغفلة والاشتغال بأمر الدنيا ولذاتها، وبحدوث الفتن العظام الشاغلة لقلوب الأنام عما يمضي عليهم من الليالي والأيام. وأما يأجوج ومأجوج فقيل: من أولاد يافث بن نوح، وقيل: جمع كثير من أولاد آدم أضعاف سائر بني آدم، لأنه لا يموت الرجل منهم حتى ينظر إلى ألف ذكر من صلبه، يحملون السلاح، فمنهم من هو في غاية الطول خمسون ذراعاً، وقيل: مائة وعشرون ذراعاً، ومنهم من طوله وعرضه كذلك[2] ومنهم من هو في غاية القصر، كانوا يخرجون إلى قوم صالحين بقربهم، فيهلكون زروعهم وضروعهم[3] ويقتلونهم. فجعل ذو القرنين[4] سداً دونهم، فيحفرون كل يوم السد حتى إذا كادوا يرون شعاع الشمس، قال الذي عليهم: ارجعوا فستحفرونه غداً، فيعيده الله كما كان، حتى إذا بلغت مدتهم حفروا حتى إذا كادوا يرون شعاع الشمس، قال الذي

---

(١) الحديث رواه الإمام الترمذي في كتاب الفتن ٣٥ باب منه ٢٢٠٧ بسنده عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ وذكره. قال الترمذي: هذا حديث حسن.

(٢) في (ب) بزيادة (أكثر من ذلك).

(٣) في (ب) مواشيهم بدلاً من (ضروعهم).

(٤) قال تعالى في سورة الكهف: ﴿قلنا ياذا القرنين إن يأجوج ومأجوج مفسدون في الأرض فهل نجعل لك خرجاً على أن تجعل بيننا وبينهم سداً﴾.

عليهم: ارجعوا فستحفرونه غداً إن شاء الله فيعودون وهو كهيئته فيحفرونه ويخرجون، مقدمتهم بالشام، وساقتهم بخراسان فيشربون المياه، وينحصر الناس منهم في حصونهم، ولا يقدرون على إتيان مكة والمدينة وبيت المقدس، فيرسل الله عليهم نغفاً في أمعائهم، فيهلكون جميعاً، فيرسل طيراً فيلقيهم في البحر، ويرسل مطراً فيغسل الأرض. وخروجهم يكون بعد خروج الدجال وقتل عيسى إياه.

فإن قيل: بعض هذه الأحاديث يشعر بأن الأمة في آخر الزمان شر الخلق قليل الخير، وقد قال النبي (ﷺ): «مثل أمتي مثل المطر، لا يدري أوله خير أم آخره»[(١)].

قلنا: الشرارة الظاهرة التي لا شك معها في خيرية القرون السابقة إنما هي عند غاية قرب الساعة، وحين انقراض زمن التكليف، أو كاد على ما ورد في الحديث أنه يمكث عيسى بن مريم في الناس بعد قتل الدجال سبع سنين، ليس بين اثنين عداوة، ثم يرسل الله ريحاً باردة من قبل الشام فلا يبقى على وجه الأرض أحد في قلبه مثقال ذرة من خير أو إيمان[(٢)] إلا قبضته، ويبقى شرار الناس في خفة الطير وأحلام السباع، لا يعرفون معروفاً ولا ينكرون منكراً، فيأمرهم الشيطان بعبادة الأوثان، وهم في ذلك دَارٌّ رزقهم حسن عيشهم، ثم ينفخ في الصور. وهذا ما قال (ﷺ): «لا تقوم الساعة على أحد يقول: الله الله»[(٣)].

وأما في آخر الزمان عند كون الأمة في الجملة على الطاعة والإيمان، فلا يبعد كونهم خيراً عند الله وأكثر ثواباً باعتبار انقيادهم وإيمانهم مع الغيبة عن مشاهدة نزول الوحي وظهور المعجزات، وهبوط الخيرات والبركات، وباعتبار ثباتهم على الإيمان والطاعات والعلوم والمعارف، وإرشاد الطوائف مع فساد الزمان وشيوع المنكرات، وكساد الفضائل، ورواج الرذائل، واستيلاء أهل

(١) سبق تخريج هذا الحديث في هذا الجزء.
(٢) سقط من (ب) لفظ (إيمان).
(٣) سبق تخريج هذا الحدث في هذا الجزء.

الجهل والعناد والشر والفساد. وهذا لا ينافي خيرية القرون الأولى ومن يليهم بكثرة الطاعات والعبادات، وصفاء العقائد، وخلوص النيات، وقرب العهد بالنبي (ﷺ) وأصحابه، ونحو ذلك على ما قال (ﷺ): «خير القرون القرن الذي أنا فيهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يفشو الكذب»[1].

فإن قيل: في أحاديث قرب الساعة ما يشعر بأنها تقوم قريباً، كقوله(ﷺ): «بعثت أنا والساعة كهاتين»[2] يعني السبابة والوسطى. بل على أنها تكون قبل مائة سنة، كقوله(ﷺ): «يسألونني عن الساعة، وإنما علمها عند الله، وأقسم بالله ما على الأرض من نفس منفوسة يأتي عليها مائة سنة». وكقوله(ﷺ): «لا يأتي مائة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة» وها نحن اليوم شارفنا ثمان مائة سنة، ولم يظهر شيء من تلك العلامات.

قلنا: المراد أن قرب الساعة من مستقبل الزمان بالإضافة إلى ما مضى كقرب ما بين الإصبعين، أو كفضل الوسطى على السبابة. وحديث مائة سنة إنما هو في القيامة الصغرى المشار إليها بقوله (عليه السلام): «من مات فقد قامت قيامته»، وقوله لجمع من الأعراب سألوه عن الساعة، وقد أشار الى أصغرهم: «إن يعش هذا لا يدركه الهرم حتى يقوم عليكم ساعتكم»[3] وإنما الكلام في القيامة الكبرى التي هي

(١) الحديث رواه الترمذي في كتاب الفتن ٤٥ باب ما جاء في القرن الثالث ٢٢٢٢ - بسنده عن عمران ابن حصين قال: قال رسول الله - - وذكره. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح ورواه البخاري في الشهادات ٩ وفضائل أصحاب النبي وابن ماجه في الأحكام ٢٧، وأحمد بن حنبل ١: ٣٧٨، ٤١٧ (حلبي).

(٢) رواية الإمام البخاري في كتاب الرقاق ٣٩، والطلاق ٢٥ وتفسير سورة ٧٩، ورواه الإمام مسلم في الجمعة ٤٣، ١٣ باب تخفيف الصلاة والخطبة ٤٣ (٨٦٧) - بسنده عن جابر بن عبد الله قال رسول الله -ﷺ- وذكره. ورواه أيضاً في الفتن ١٣٢ - ١٣٥ ورواه ابن ماجه في المقدمة ٧ باب اجتناب البدع والجدل ٤٥ بسنده عن جابر بن عبدالله قال: كان رسول الله -ﷺ- وذكره..

(٣) الحديث رواه الامام مسلم في كتاب الفتن وأشراط الساعة ٢٧ باب قرب الساعة ١٣٦ (٢٩٥٢) بسنده عن هشام عن أبيه عن عائشة قالت: كان الأعراب إذا قدموا على رسول الله -ﷺ- سألوه عن الساعة متى الساعة. فنظر إلى أحدث إنسان منهم: وذكره.

حشر الكل وسوقهم إلى المحشر، على أن الحديث ليس على عمومه لبقاء الخضر، بل إلياس أيضاً، على ما ذهب إليه العظماء من العلماء من أن أربعة من الأنبياء في زمرة الأحياء. الخضر وإلياس في الأرض، وعيسى وإدريس في السماء (عليهم الصلاة والسلام).

النهاية

تم بعون الله (الجزء الخامس)
من كتاب (شرح المقاصد)
وبانتهائه تم الكتاب

وكان الفراغ منه بحمد الله وتوفيقه
في ١٤ جمادى الآخرة ١٤٠٧ هـ
في سلطنة عمان
وبالله التوفيق
وصلى الله وبارك على سيدنا
محمد وعلى آله وسلم
(المحقق)

فهرس الجزء الخامس
من شرح المقاصد

مسلسل	الموضوع	الصفحة

الفصل الثالث

الصفحة	الموضـوع	مسلسل

(تم الفهـرس)